

UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN CRISTÓBAL DE HUAMANGA

Escuela de Posgrado

Unidad de Posgrado de la Facultad de Ciencias Sociales



**BUSCANDO AL DESAPARECIDO POR LOS SENDEROS DE
LA MEMORIA: EL CASO DE FRANCISCO BUENDÍA EN LA
PROVINCIA DE LA MAR (AYACUCHO)**

Tesis para optar el Grado Académico de:

MAGISTER EN CIENCIAS SOCIALES

Mención: Antropología

Presentada por:

NORY CÓNDOR ALARCÓN

Asesor:

Mg. Nelson E. Pereyra Chávez

AYACUCHO-PERÚ

2006

RESUMEN

La presente tesis estudia el caso de *Francisco Buendía*: un poblador de la microcuenca de San Miguel, en la provincia de La Mar (Ayacucho), desaparecido por Sendero Luminoso en 1984. A partir del caso, reconstruye las dinámicas locales subyacentes al caso, que se engarzaron con el conflicto armado interno. Para encontrar dichas dinámicas recurre a los recuerdos y silencios de los familiares y a la información que revelan los documentos notariales y judiciales y que la memoria precisamente intenta esconder. Por un lado, muestra que las dinámicas locales contienen disputas que tienen que ver con el proceso de reestructuración de la tierra que en la localidad viene desde mediados del siglo XX y que ocasionó la desaparición de *Buendía*. Por otro lado, decanta la representación de los familiares, quienes consideran que la desaparición es el resultado de conductas discordantes y de la intervención de seres maléficos (brujos y condenados) en una etapa de caos del espacio social de la comunidad.

SUMMARY

This thesis studies the case of *Francisco Buendia*: a man of San Miguel, in the province of La Mar (Ayacucho), who was disappeared by Shining Path in 1984. It reconstructs the secret micro-dynamics of the case, which they connected with the armed internal conflict. To find these local dynamics, one resorts to the remembrances and silences of the *Buendia's* relatives and to the information that reveal the notarial and judicial documents that the memory tries to hide. On the one hand, this paper shows that the local dynamics contain disputes that they have to see with the process of restructuring of the land that in the locality comes from the middle of the 20th century. The disputes finally developed into policies, causing the disappearance of *Buendia*. On the other hand it highlights the representation of family members, who believe that the disappearance is the result of discordant behaviors and intervention of evil beings (witches and convicted) in a period of social chaos of community space.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	6
Capítulo I	
MARCO TEÓRICO:	
MEMORIA, OLVIDO, REPRESENTACIÓN E IMAGINARIO	12
1. Memoria, <i>marco social</i> y <i>lugares de memoria</i>	12
2. Memoria, silencio y olvido	18
3. Historia y memoria	24
4. Representaciones, imaginarios y símbolos	26
Capítulo II	
NO HA DESAPARECIDO, LO HAN HECHO PERDER: ETNOGRAFÍA Y REPRESENTACIONES DE DOS DESAPARICIONES	33
1. Etnografía de una desaparición	33
2. Representaciones e imaginarios andinos	40
3. La bruja y el brebaje en la desaparición de <i>Morán</i>	47
a) Relato de Natalia Bañico Villaverde	48
b) Relato de <i>Pedro Buendía</i>	48
c) Relato de <i>María Buendía</i>	50
4. Curandero, <i>qanras</i> y condenados en la desaparición de <i>Buendía</i> . Testimonio de <i>María Buendía</i>	54
5. Mitos, imaginario y simbolismo en medio de la violencia	59
Capítulo III	
PARENTESCO, PROPIEDADES Y DISPUTAS	62
1. La reestructuración de la propiedad	62
2. La desaparición de <i>Albino Morán</i>	67
3. Las propiedades de Tomasa Durán	72
4. Los <i>Qoras</i>	74
5. Un caso de abigeato	80
6. La violencia en San Miguel	83
7. Silencio, disputas y envidia en una cuarta zona de guerra	89
8. Coda: el desenlace de esta historia	97
CONCLUSIONES	100
BIBLIOGRAFÍA	103
ANEXOS	111

*A la memoria de mi abuelo,
Antonio Alarcón Durán
y de mi tío,
Edmundo Alarcón Ichaccaya.*

Jamás hombres humanos,
hubo tanto dolor en el pecho, en la solapa, en la cartera,
en el vaso, en la carnicería, en la aritmética!

Jamás tanto cariño doloroso,
jamás tan cerca arremetió lo lejos,
jamás el fuego nunca
jugó mejor su rol de frío muerto.

César Vallejo: *Poemas Humanos*.

INTRODUCCIÓN

“Nuestro deseo es encontrar por lo menos sus restos para darle sepultura. Así estaríamos tranquilos, sin que los nietos pierdan el respeto a sus tíos para unirnos más, sin traer venganzas”. Con estas palabras, una de las hijas de *Francisco Buendía* expresa su necesidad de concluir con una angustia que empezó hace más de 30 años, con el secuestro y desaparición de su padre, de reconstituir los lazos de solidaridad quebrados en su familia a raíz de este incidente y de reestructurar el orden familiar perdido. Efectivamente, la desaparición de *Buendía* ocurrida en 1984 en el pago de *Muya*, en la provincia de La Mar, quebró las pocas relaciones que subsistían en su red parental y al interior del pago. La testimoniante agrega que tras la desaparición de su padre “solo quedó mi hermana *Teófila* viviendo en la comunidad; el resto nos fuimos a diferentes sitios, no retornamos más. La gente de la comunidad es *opa*; no nos juntamos. Con los parientes de mi madre solo nos pasamos la voz por respeto, pero más, nada. Con los *Morán* nunca nos hemos juntado. Solamente nos reunimos entre hermanos, sobrinos, nietos y uno que otro primo”. Al representar a sus vecinos como *opas*, no sólo intenta establecer una relación de alteridad con los *otros*, sino que además grafica ciertos silencios y hasta complicidad de los comuneros con la desaparición de su padre.

El testimonio, además, revela la complejidad del conflicto armado interno de los años 80' que tuvo como protagonistas a senderistas, las fuerzas del orden, las rondas campesinas y miles de personas inmersas en la contienda de violencia. En efecto, los recientes estudios

históricos y etnográficos sobre el tema demuestran que Sendero Luminoso se aprovechó hábilmente de los conflictos comunales preexistentes y de las rivalidades familiares, además de la pobreza existente, la ausencia del Estado y una reforma agraria paralizada. Muestran también que los campesinos no fueron actores pasivos sino activos y en algunos casos utilizaron el contexto de la guerra para solucionar sus disputas locales o lograr sus ambiciones individuales.¹

Con todo ello, las consecuencias de la guerra fueron trágicas. El Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR) reporta la cantidad de 69.280 víctimas, siendo la mayoría de ellos pobladores ayacuchanos rurales y analfabetos, representados por la CVR como poco integrados al Estado y sometidos al abuso de poder. Además, se estima que son más de 15.000 los desaparecidos y uno de ellos es *Francisco Buendía*.

Según el testimonio de su hija registrado por la CVR, la tarde del 10 de octubre de 1984 dos personas treparon el cerco de la casa e ingresaron al domicilio de *Buendía*, deteniéndole con engaños. Según un testigo, lo subieron a un camión y lo llevaron con dirección al distrito de Tambo. Desde entonces se encuentra como no habido. “Al día siguiente, toda la familia salió desde la madrugada, a buscar por los huaycos y cerros: luego continuaron durante una semana, pero no dieron con su padre; al final dejaron de buscar porque, además, la gente del pueblo les dijo que no busquen más, sino también correría riesgo toda la familia”.²

Luego de registrar la información, la Comisión responsabilizó a Sendero Luminoso de la desaparición y convirtió a la víctima y sus familiares en un dato más que avala la fría estadística de muertos, desaparecidos y huérfanos. Soslayó la dimensión humana del

¹ Al respecto, cf. el Capítulo I de la presente tesis.

² Relato del Testimonio 203849, recogido por la CVR en el distrito de San Miguel, fecha: 15 de agosto del 2002 y preservado en el Centro de Documentación para la Memoria Colectiva y los Derechos Humanos de la Defensoría del Pueblo, en Lima. Fecha de consulta: 7 de setiembre de 2012.

desaparecido; es decir, su condición de persona inserta en una sociedad, con una trayectoria social y personal que todavía permanece en el recuerdo más profundo de sus parientes.

Al contextualizar la desaparición de *Francisco Buendía* en su entorno social e histórico, aparecen las preguntas sobre las memorias y silencios de sus familiares y sobre las circunstancias de su secuestro y desaparición. ¿Cuáles son las memorias y olvidos que los parientes y allegados de *Buendía* elaboran sobre su desaparición? ¿Cuáles son las acciones y procesos sociales subyacentes a dicha desaparición? ¿Acaso están relacionados con los conflictos preexistentes que involucran a la red parental del desaparecido?

La presente tesis intenta responder dichas interrogantes y estudiar el caso de una persona desaparecida y las disputas de su red parental, para luego aproximarse a la historia de un colectivo campesino en los tiempos previos y durante la violencia política. Son sus objetivos: analizar los recuerdos, olvidos y silencios de los familiares sobre la desaparición de *Francisco Buendía*, e identificar los factores de los conflictos parentales que culminan con su desaparición durante el conflicto armado interno.

Para estudiar este caso de desaparición, que encierra conflictos preexistentes y superpuestos a la violencia política, se han planteado las siguientes hipótesis: a) la memoria en torno a la desaparición de *Francisco Buendía* presenta olvidos y silencios, porque los familiares prefieren olvidar el caso para silenciar los conflictos intrafamiliares que ocasionaron la desaparición; b) la desaparición de *Francisco Buendía* se relaciona con conflictos intrafamiliares por tierras que estallaron a mediados del siglo XX y se ligaron con la violencia política de los años 80'.

El estudio y narración de la presente tesis se centra en los pagos de *Muya e Inkill*, ubicados en la parte norte de la microcuenca de San Miguel, en la provincia de La Mar del

departamento de Ayacucho. Las tierras de *Muya* se hallan a 2.400 m.s.n.m. y cuentan con riego permanente; son óptimas para el sembrío de granos y árboles frutales y están a escasos 20 minutos a pie de San Miguel. *Inkill* es lo opuesto a *Muya*; al estar ubicado en la parte alta (2.700 m.s.n.m.) tiene terrenos abiertos y dependientes de lluvias que son aptos para el cultivo de papa, trigo y cebada.

Además, el presente documento deviene de una investigación sobre el tema, de carácter básico y cualitativo y de forma explorativa y explicativa. En ella se presta atención a las memorias, recuerdos, olvidos y silencios sobre el acontecimiento de la desaparición, para luego alcanzar y estudiar el contexto histórico, que tiene que ver con la restructuración de la propiedad rural en el siglo XX. En tal sentido, el método combina la perspectiva etnográfica del trabajo de campo y de interpretación hermenéutica del testimonio de las personas, con la perspectiva histórica de contextualización de los hechos y acciones de los individuos en un proceso histórico mayor de mediana duración.

Para obtener la información empírica se ha entrevistado a los integrantes de la red parental de *Francisco Buendía*, buscando registrar la interpretación personal del hecho y las memorias y recuerdos de los entrevistados, que contienen silencios y omisiones. A la par, se han revisado las fuentes documentales del Archivo Regional de Ayacucho (ARAY) relacionadas con la propiedad de las tierras de la red parental Buendía. Adicionalmente, se han consultado la abundante bibliografía existente sobre los temas de violencia política, memoria y silencio.

Cabe precisar que por pedido de los familiares y respeto a quienes confiaron sus recuerdos sobre época tan trágica de la historia contemporánea del país, se ha consignado el nombre de los entrevistados bajo seudónimos, reconocibles por las cursivas. Lo mismo se ha hecho para la toponimia de algunos lugares que fueron escenario de esta historia. Así, por ejemplo

Francisco Buendía o *Inkill* deben entenderse como seudónimos. En los casos que los nombres o palabras no muestren dicha tipografía diferente, estos son reales.

La presente tesis se divide en tres capítulos. El primer capítulo hace un repaso y discusión de las teorías sobre memoria, silencios, representaciones, imaginario y símbolos, que se engarzan a la descripción y explicación de la desaparición de *Francisco Buendía*. Precisamente, las circunstancias concretas de esta desaparición y los detalles de la búsqueda que sus familiares emprendieron luego de ocurrido el hecho son abordados en el segundo capítulo. Él destaca el papel protagónico de las mujeres, quienes al arriesgar sus vidas para buscar al padre secuestrado o proteger hermanos, esposos e hijos, muestran la clave de su rol: vivir para los demás.

Asimismo, este segundo apartado estudia la representación de los parientes de *Francisco Buendía*, a partir del enfoque *emic* de Marvin Harris y en relación con las concepciones y categorías del pensamiento andino. Para los familiares, *Buendía* no es un desaparecido, sino una persona que se ha perdido; es decir, que ha sido temporalmente secuestrado para una sanción ejemplarizadora en una “cuarta zona de violencia en guerra civil” según Kalyvas (2001), donde el caos es producido por personas anómalas que condensan los atributos negativos de los seres maléficos de la cosmovisión andina.

El tercer capítulo nos transporta a la historia del pago de *Muya* en las décadas anteriores al conflicto armado interno. Lleva a constatar un proceso de restructuración de la propiedad rural, que ocasionó la aparición de gamonales locales comprometidos con la acumulación de predios, el trato despótico y el abigeato. Asimismo, explora las disputas que aparecieron entre parientes y amigos de *Francisco Buendía*, que de manera subrepticia gatillaron el accionar de Sendero Luminoso a inicios de los años 80’.

Finalmente, deseo agradecer a todas las personas que colaboraron en la realización de la presente investigación. A mis padres y hermanos por su constante apoyo. A María Eugenia Uffe, Ponciano del Pino, Jeffrey Gamarra, Lurgio Gavilán, Salvador Palomino, Walter Pariona, Nelson Pereyra, Claudio Rojas, Godofredo Taype y Jaime Urrutia por sus valiosos comentarios. Y especialmente, a mis entrevistados, a quienes le reconozco por haber permitido entrometerme con sus recuerdos y les aseguro que mi única intención fue conocer y comprender la historia reciente de San Miguel, no exenta de dolor y lágrimas, pero también llena de fe y esperanza en un futuro distinto.

Capítulo I

MARCO TEÓRICO: MEMORIA, OLVIDO, REPRESENTACIONES E IMAGINARIO

En el presente capítulo se expondrán a los autores y textos teóricos que sirvieron como herramientas para el análisis del caso de desaparición de *Francisco Buendía*, y que están relacionados con los temas de memoria, olvido, representaciones e imaginario.

1. Memoria, *marco social* y *lugares de memoria*.

Por un lado, la memoria se refiere a la facultad psíquica del cerebro humano para recordar y olvidar. Por otro lado, alude al proceso de reconstrucción del pasado vivido y experimentado por los individuos. Como dice Elizabeth Jelin, “abordar la memoria involucra referirse a recuerdos y olvidos, narrativas y actos, silencios y gestos. Hay en juego saberes, pero también hay emociones. Y hay también huecos y fracturas” (2002: 17).

Los individuos recuerdan y reconstruyen el pasado al estar insertos en redes de relaciones sociales, grupos, instituciones y culturas. Refiere Maurice Halbwachs que la memoria se estructura a partir de puntos de referencia, a los que recurre el individuo para encontrar los recuerdos y transmitirlos a los demás, forjando así una memoria colectiva.¹ Dichos puntos son denominados como *marcos sociales* de la memoria y pueden ser temporales y espaciales. Los

¹ Al respecto, Halbwachs pone el ejemplo del sueño y lo relaciona con la memoria. El sueño es un acto biológico que sucede cuando el individuo está durmiendo y han disminuido las funciones biológicas del organismo. Pero es memoria porque la conmemoración de las imágenes del sueño ocurre al día siguiente del acto y a partir de un punto de referencia social. Por interrogación o insistencia de los demás, el individuo yuxtapone las imágenes que recuerda haber soñado y elabora un relato que comparte con los demás a través de un lenguaje social. (Cf. Halbwachs 2004).

marcos temporales están asociados con las fechas de las festividades, nacimientos, defunciones, aniversarios, etc., que funcionan como hitos significativos para la configuración de una biografía congruente de las personas y grupos. Así, el pensamiento aparece a partir de las fechas que posibilitan su recordación.

Por otra parte, los *marcos espaciales* de la memoria concentran los lugares, construcciones y objetos donde se han depositado los recuerdos. Señala Halbwachs:

Todos los movimientos de un grupo pueden traducirse en términos espaciales, y el lugar ocupado por este grupo no es más que la reunión de todos los términos. Cada aspecto, cada detalle del espacio sólo es inteligible para los miembros del grupo, porque todos los elementos del espacio que ha ocupado corresponden a diferentes aspectos de la estructura y de la vida de la sociedad, por lo menos en su dimensión más estable. Los sucesos excepcionales, en realidad, se ubican en un contexto espacial; esto ocurre porque el grupo toma conciencia de su existencia con más intensidad y es hasta ese momento cuando los vínculos que le unen al lugar aparecen con mayor claridad al momento en que parecían romperse. (Halbwachs, 2002: 10).

A partir de estos conceptos de marcos temporal y espacial, Halbwachs identifica la memoria colectiva como matriz grupal con entidad propia, donde se ubican los recuerdos individuales, o una *memoria emblemática* que organiza las memorias sueltas y personales de las personas (Stern, 1998). Según el citado autor, la memoria colectiva puede convertirse en un orden moral con el que los individuos logran reconstruir los lazos de solidaridad perdidos y así, se asemeja a la categoría de *hecho social* del sociólogo francés Émile Durkheim.² Sin embargo, para Jelin memoria colectiva alude a recuerdos superpuestos y compartidos, elaborados por individuos que dialogan con otros, que comparten códigos culturales y que participan de relaciones de poder (2002: 22).

² Según Durkheim, el hecho social se halla en el mundo exterior a la conciencia y tiene que ver con modos de actuar, pensar y sentir que ejercen fuerza coercitiva sobre la conducta humana. Sin embargo, el hecho social no es una fuerza exterior que constrañe a las personas, sino algo habitual entre ellas, de tal modo que estas se dan cuenta de su fuerza coercitiva cuando desarrollan conductas anómalas y son corregidos por los demás (cf. Durkheim, 1986: 35-46). Agrega el autor que en la sociedad moderna, caracterizada por una mayor división del trabajo, existe un orden moral que define las relaciones espontáneas entre personas y sanciona las conductas anómalas. Dicho orden se expresa mediante representaciones colectivas como las costumbres, la memoria, las normas de conducta y el derecho, que hasta pueden configurar una conciencia colectiva que se imponga a los individuos.

La observación de Jelin nos remite a la categoría de *lugares de la memoria*, de Pierre Nora. Según este autor, dicha definición parte de la idea que vivimos un presente divorciado del pasado, donde existe la necesidad de hacer memoria.

Los *lugares de la memoria* son en primer orden restos como los archivos, las fiestas, los panteones, los monumentos y arcos del triunfo que generan un rito de conmemoración en una sociedad que lo desacraliza todo. En segundo lugar, son las creaciones de personas interesadas en conmemorar; por lo tanto, no existen por sí mismos, sino son valorados por los actores sociales por poseer tres características: a) son materiales y tangibles; b) son simbólicos, al encerrar una experiencia vivida por un colectivo de individuos; c) son funcionales, al garantizar la cristalización y transmisión de recuerdos. En tercer orden, son también los libros y acontecimientos “de origen y fractura”, porque fijan, reorganizan o marcan los recuerdos. Al respecto, se puede plantear los siguientes ejemplos:

- a) El caso del libro *Los comentarios reales de los incas* (1609) del cronista mestizo Inca Garcilaso de la Vega, que fijó una memoria oficial sobre los incas desde el siglo XVII hasta mediados del siglo XX. Refiere el antropólogo John H. Rowe que la obra del escritor cuzqueño gozó de un éxito notable en Europa y en el Perú colonial, no solo debido al estilo fino de la composición y a la atractiva personalidad del autor (un hijo de español y ñusta indígena), sino por el retrato idealizado que ofrece de los incas, quienes aparecen como los forjadores de una civilización grandiosa y prodigiosa, que extendió sus fronteras hasta los confines del territorio sudamericano, a semejanza de la antigua civilización romana. Dicha representación alimentó en el siglo XVIII el sentimiento nacionalista de los caciques indígenas y desembocó en la gran sublevación de Túpac Amaru II (Rowe, 1976: 25-32).

- b) El acontecimiento del 17 de mayo de 1980, que inició la lucha armada. Dicho día un grupo de senderistas ingresó en el pueblo de Chuschi y quemó las cédulas y actas de votación que iban a ser utilizadas en las elecciones generales del día siguiente. El hecho pasó desapercibido en los medios informativos de la época, que estaban interesados en cubrir el proceso electoral, y recién tuvo atención años después, cuando la violencia senderista desangraba al país. Pero, para los senderista, fue un punto de quiebre del trabajo político previo y un tránsito hacia una nueva etapa de “guerra de guerrillas” y control de la zona rural. (Gorriti, 1990).³

Según Jelin, la memoria se construye con los recuerdos y silencios de las personas, que se activan en el presente y en función del futuro deseado. La representación clásica del tiempo es lineal; pero, al recordar, los individuos acomodan las experiencias en un pasado-presente, cuyos acontecimientos han sido incorporados y pueden ser recordados, y en un futuro-presente, que es un horizonte de expectativas que se ansía descubrir. Por ello, la memoria resulta en un proceso de significación y resignificación subjetiva, donde los sujetos de la acción se mueven y orientan en tiempos yuxtapuestos de “futuros perdidos” y “pasados que no pasan”, que se tienen que acercar y alejar al presente (Jelin, 2002: 13).

Cabe aclarar que en contextos de dictadura militar o violencia política propiciada por grupos subversivos, la memoria es elaborada por personas que viven en un pasado-presente, que es sinónimo de dolor y desesperanza y atenaza las expectativas del futuro - presente. Para el caso peruano, Guillermo Nugent precisa que la memoria no puede ser un reemplazo de la

³ Refiere Marte Sánchez que los senderistas iniciaron sus acciones armadas en el pueblo de Chuschi porque en el lugar residía una cantidad considerable de estudiantes que servía a SL en la realización de sus planes; porque la zona mantenía conflictos constantes con el vecino pueblo de Quispillacta, cuyas características corresponden con la evaluación hecha por Sendero Luminoso del caso peruano; porque en Chuschi no había un puesto policial, hecho que facilitó las labores de captación y formación de cuadros senderistas; y porque en los años previos los campesinos del lugar habían sostenido un prolongado proceso judicial con el hacendado Emilio del Solar por las tierras de Yaruca (2007: 114-121).

justicia y que para que se establezca la memoria (definida como una instancia básicamente creativa que produce una nueva proposición entre recuerdo y olvido) es necesario que primero exista la justicia; es decir, que los restos de los desaparecidos durante el conflicto armado interno hayan sido encontrados y que los responsables de dichas desapariciones hayan sido juzgados.

En tal sentido, la memoria aparece como una actividad asociada al duelo y al olvido. Aclara el citado autor que los individuos construyen y establecen memorias cuando no existe una acción pendiente; cuando se ha encontrado un interlocutor válido para canalizar el dolor y plantear el reclamo; cuando se ha logrado resolver el conflicto y cuando sus portadores logran manejar sus sentimientos y vivir en paz (el “suave pueblo de la memoria”). Recién en estas circunstancias puede llegar el olvido no para esconder los crímenes u ocultar a los perpetradores; sino para manejar los sentimientos y evitar la emergencia sorpresiva de las conmociones.

Al respecto, Steve J. Stern, al estudiar la historia política contemporánea de Chile, considera que las memorias sobre el golpe de estado del 11 de setiembre de 1973 y la dictadura de Augusto Pinochet (1973-1990) constituyen una conciencia subjetiva, emocionalmente cargada y defectuosa de un pasado todavía vivo y presente, que emerge en coyunturas claves como el retorno a la democracia (1990), la creación de la Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación (la “Comisión Rettig”) y la detención del exdictador en Londres (1998), acusado por el juez español Baltasar Garzón por crímenes de lesa humanidad. Compara el citado autor dicha conciencia subjetiva con una “gigantesca y colectivamente construida caja de la memoria”, que funciona como un álbum de fotos y describe una boda o un nacimiento, una enfermedad o una muerte, una crisis o un éxito. Funciona también como un “saber” que orienta los recuerdos y conocimientos sueltos que son importantes de recordar

y no necesariamente encajan de manera fácil en las descripciones más grandes. “El cofre de la memoria es una caja preciada o sagrada que atrae a la gente, en donde esta agrega o reordena escritos y fotos, y sobre la cual discute o incluso pelea [...] los chilenos construyeron ‘la caja de la memoria del Chile de Pinochet’ y lucharon por ella, entendiendo la caja como la poseedora de las verdades sobre un viraje traumático en su vida colectiva” (Stern, 2009: 31-32).

En un análisis diacrónico de la “caja de la memoria del Chile de Pinochet”, refiere Stern que entre en los años de la dictadura, se elaboraron hasta cuatro *memorias emblemáticas* del golpe de estado contra Salvador Allende y del gobierno de Pinochet.⁴ Dichas *memorias emblemáticas* son las siguientes:

- a) La *memoria heroica*, elaborada por los simpatizantes de Pinochet (como doña Elena, una de las principales testimoniadas de Stern), quienes consideran que el golpe de estado fue la salvación del país sureño que caminaba hacia la ruina en el gobierno de Salvador Allende.
- b) La *memoria de ruptura*, elaborada por los familiares de las víctimas de la represión militar (como la señora Herminda, cuyos hijos Ernesto Salamanca Morales y Gerardo Rubilar Morales fueron detenidos y desaparecidos por la dictadura), quienes consideran que el golpe y la represión posterior constituyen puntos de

⁴ La *memoria emblemática* se refiere al marco o contexto que organiza y encausa las memorias individuales y hasta los debates en torno a la memoria emblemática y su contra-memorias. En el caso de Chile, la memoria emblemática es aquella que considera que el golpe de estado del 11 setiembre de 1973 salvó al país de la ruina, aunque dicha memoria tiene su contra-memoria, que considera que los militares golpistas cometieron un acto de traición. En el caso peruano, la *memoria emblemática* sobre el conflicto armado interno es aquella elaborada por la élite política del país y consolidada durante el gobierno de Alberto Fujimori (1990-2000). Considera que las fuerzas del orden derrotaron a Sendero Luminoso, por haber organizado los Comités de Autodefensa Civil, capturado a los líderes de la organización subversiva y logrado la desertión masiva de sus combatientes. Agrega Stern que la memoria emblemática ressignifica un acontecimiento de fractura que altera la vida cotidiana de los individuos (1998: 3-7).

quiebre en el orden de sus vidas y el inicio de un después marcado por la desesperanza y el sinsentido.⁵

- c) La memoria como *persecución y despertar*, elaborada por profesionales como los esposos Ricardo y Violeta, en cuya narrativa enfatizan la persecución y la tortura que aquel sufrió de parte de los militares, pero también las redes de solidaridad, apoyo terapéutico y defensa de los derechos humanos que en plena dictadura brindaron organismos religiosos como el Comité Pro Paz y la Vicaría de Santiago, en las que Violeta participó.
- d) La *memoria indiferente*, elaborada por los militares, quienes refieren que en tiempos de la dictadura cumplieron con su deber y que ahora a nadie le interesa el tema de violación a los derechos humanos. Esta memoria opta por silenciar las ejecuciones extrajudiciales de la represión militar.

2. Memoria, silencio y olvido.

La memoria es una selección de recuerdos en la que hay acontecimientos que son olvidados. Según Jelin existen cuatro tipos de olvido: el olvido definitivo de los hechos del pasado por el mismo devenir; el olvido político o silenciamiento impuesto por el Estado o la represión; el olvido evasivo que intenta recordar para no herir; y el olvido liberador que redime de la carga del pasado para poder mirar el futuro (2003: 34-37). La autora precisa que la contracara del olvido es el silencio y que hay silencios obligados por las dictaduras o por los grupos sociales, como también silencios autoimpuestos por los portadores de la memoria, porque nadie les escucha o porque temen ser incomprendidos (Ídem.: 36). Agrega Tzvetan Todorov que la memoria no se opone en absoluto al olvido y es una interacción constante entre la supresión y la conservación del recuerdo. El autor de *Los abusos de la memoria*

⁵ No obstante, estos familiares de los desaparecidos por la represión no se victimizan; al contrario, recurren a estrategias, como la solidaridad, el acompañamiento, la perseverancia y la lealtad para salir adelante y hasta reclamar justicia. Según Jelin dichos valores constituyen los momentos formativos de la memoria.

subraya que la memoria es forzosamente una selección: “algunos rasgos del suceso serán conservados; otros, inmediata y progresivamente marginados y luego olvidados” (Todorov, 2008: 18).

Según Yosef H. Yerushaimi el olvido ocurre cuando los grupos humanos no logran transmitir a la posteridad lo que aprendieron del pasado. Aquello que el pueblo olvida puede ser recuperado en ciertas circunstancias (Yerushaimi, 1982). Michel-Ralph Trouillot señala que la historia es también relato y narración y ha sido elaborada desde el punto de vista de la sociedad occidental y de los sectores dominantes, quienes están interesados en consolidar su opinión de los hechos con un ciclo de silencios que adquieren credibilidad y se imponen a los demás. En efecto, la producción de narrativas, que ocurre bajo los mandatos del poder, busca también silenciar acontecimientos o individuos, o transformar los eventos en no-eventos. Para ilustrar esta propuesta, Trouillot pone el ejemplo del caso de Sans Souci.

Sans Souci fue un esclavo bozal proveniente del Congo, que encabezó la resistencia contra las tropas francesas enviadas por Napoleón y contra los líderes criollos (como Dessalines o Christophe) que se habían rendido a los franceses durante la segunda etapa de la revolución de Haití, entre 1791 y 1802. Puesto que Sans Souci mantenía una férrea resistencia contra los franceses, fue engañado y ejecutado por Christophe, quien posteriormente se convirtió en el Rey de la isla. Para silenciar y ocultar el recuerdo del esclavo rebelde, este mandó construir un palacio en Milot, imitando el estilo de un edificio dieciochesco de Potsdam (Alemania) construido por el emperador germano Federico I, al que llamo “palacio de Sans Souci”. De este modo, Sans Souci, el hombre, fue silenciado por un político que

manejaba poder y su nombre sirvió para mencionar un palacio, cuyo referente era otra construcción proveniente de Europa.⁶ Como sugiere el autor mencionado:

Por lo tanto, las presencias y ausencias personificadas en orígenes (artefactos y cuerpos que transforman un evento en hechos) o archivos (hechos coleccionados, tematizados y procesados como documentos y monumentos) no son nunca neutrales o naturales. Ellas son creadas. Cuando no, ellas no tienen simple presencia o ausencia, pero tienen menciones de silencio en varios tipos y grados. Por silencio, entiendo yo un proceso activo y transitivo: unos ‘silencios’ de individuos o de acontecimientos, como el silenciador del revólver. Unas ocupaciones en la práctica del silenciamiento. Menciones y silencios son, por lo tanto, activos y dialectales homólogos de la historia como síntesis. Casi todas las menciones a Sans Souci, el palacio, cuya estructura física es elástica, efectivamente silencian a Sans Souci, el hombre, a sus éxitos políticos y a su genio militar. (Trouillot, 1995: 48. La traducción es mía).

Sin embargo, el uso del silencio no es prerrogativa exclusiva de los grupos dominantes y poderosos, como señala Trouillot; también es potestad de individuos que tienen desigual acceso a la producción de narrativas históricas, tal como muestran los trabajos de Norma Fuller sobre Paccha, Ponciano del Pino sobre Uchuraccay, Olga González sobre Sarhua y Nathalie Koc-Menard sobre Chungui.

Norma Fuller constata que la memoria de los comuneros de Santa Magdalena de Paccha no constituye una *memoria emblemática*; al contrario, presenta fisuras en las que se deslizan las memorias particulares, individuales o reinterpretaciones del recuerdo comunal. Los campesinos intentan establecer una memoria hegemónica sobre el período de violencia política, que refiere que los senderistas eran foráneos y fueron derrotados por los mismos pobladores bajo la dirección de los militares durante el gobierno de Alberto Fujimori. No obstante, dicha versión contiene resquicios formados a partir de los vínculos entre comuneros

⁶ La misma revolución protagonizada por los negros y esclavos de la colonia francesa de Saint Domingue entre 1791 y 1804 fue silenciada por la historiografía francesa y la historiografía mundial porque este acontecimiento fue impensable y ponía en cuestión el racismo y las jerarquías sociales: “La Revolución Haitiana fue silenciada (o reducida a una orgía de sangre en la que las masacres de blancos eran reiteradas hasta el cansancio, al tiempo que se silenciaba por completo las masacres y torturas de negros) precisamente porque desafiaban una estructura social global y unos esquemas mentales que se consideraban intocables. El mal ejemplo de Haití, por decirlo de alguna manera, fue borrado de la memoria colectiva y de los manuales escolares. La persistencia del colonialismo, la esclavitud y el racismo exigían que se silenciara el movimiento que los había desafiado frontal y exitosamente” (Aguirre, 2008:73).

y foráneos y de las presiones políticas que aprietan a Paccha. En dichas fracturas se identifica el silencio relacionado con la simpatía que los pobladores de Paccha sintieron en los años 70' con el marxismo, el maoísmo y los íconos del comunismo (Lenin, Stalin, Mao). Dicha simpatía quedó silenciada a fines del decenio siguiente, de tal forma que los senderistas fueron representados como ajenos a la comunidad y externalizados mediante una performance: en medio de la guerra los cadáveres de los subversivos fueron abandonados en un descampado, a diferencia de los restos de los campesinos que fueron sepultados con ritos católicos o cristianos en el cementerio (Fuller, 2003).

Por su lado, Olga González estudia la narrativa pictórica del *Piraa Causa*, una serie de 24 tablas de Sarhua que representa acontecimientos de la violencia política (como las incursiones de militares y senderistas) mezclados con los aspectos tradicionales del pueblo, y que esconde y revela a la vez los secretos públicos del conflicto armado interno. Refiere que Sendero Luminoso aprovechó hábilmente los conflictos existentes en Sarhua, específicamente una disputa de fines de los 70' entre la comunidad y Narciso Huicho por tierras, para conseguir respaldo de los pobladores. Los comuneros decidieron expulsar a Huicho, pero este los acusó de terroristas y regresó junto con un pelotón de los Sinchis en setiembre de 1982, logrando la detención de algunos pobladores. Solucionado el incidente con la excarcelación de los detenidos, Huicho fue ejecutado en privado y su cadáver desaparecido.

Casi al mismo tiempo, los senderistas llegaron a Sarhua e instalaron un Comité Popular bajo el liderazgo de Justiniano Rojas, un joven campesino que se había enfrentado a Narciso, quien fue ratificado en cabildo comunal como el comisario local de los subversivos. Justiniano formó una escuela popular y ejecutó al alcalde comunal y al ecónomo de la iglesia, obteniendo el rechazo de los pobladores. Estos lo capturaron y ajusticiaron públicamente, impugnando la presencia de Sendero Luminoso en la comunidad. Luego, decidieron

comportarse amistosamente con senderistas y militares para evitar enfrentamientos con ambas partes (González, 2006; 2015).

Aclara González que las pinturas del *Piraq Causa* aparentemente refuerzan la idea de la cohesión comunal; pero, en sus resquicios se hallan los silencios relacionados con las venganzas privadas contra Narciso Huicho y Justiniano Rojas, con el apoyo de los pobladores a los senderistas y con la reconciliación para con aquellos que se adhirieron a Sendero Luminoso. “Los cuadros de *Piraq Causa* confrontan a los espectadores con una política de (in)visibilidad que determina lo que puede adquirir visibilidad respecto de los ‘tiempos del peligro’. Lo que llega a ser visible es también lo que puede y debe ser recordado. Lo que se mantiene invisible es un indicador de lo que debe ser olvidado” (González, 2015: 114).

Ponciano del Pino, al estudiar las acciones políticas y memorias de los campesinos de la comunidad de Uchuraccay durante la violencia política, señala que dichas acciones y memorias silencian las “memorias tóxicas” de los conflictos familiares yuxtapuestos a la guerra y delatan la presencia de Sendero Luminoso al interior de la comunidad. Precisamente, fue en Uchuraccay donde ocho periodistas encontraron trágica muerte a manos de los campesinos en enero de 1983. Los senderistas llegaron ahí a mediados de 1982 para instalar una Escuela Popular, convirtiendo a Severino “Huáscar” Morales Ccente, el líder de una familia que tenía conflictos con los demás pobladores de la comunidad, en el delegado del Partido. Además, movilizaron a algunos jóvenes para atacar los puestos policiales de Tambo (La Mar) y San José de Secce (Huanta). Las autoridades y los comuneros adultos reaccionaron inmediatamente, coordinando en secreto con las comunidades vecinas para conformar una alianza multicomunal y enfrentar a los senderistas y a sus colaboradores. En octubre de 1982 expulsaron a los subversivos; luego, al constatar que Sendero Luminoso había asesinado al Presidente de la comunidad, ejecutaron a siete senderistas en Huaychao y

finalmente, como corolario de tan trágicos sucesos, masacraron a los ocho periodistas que venían de Lima y Ayacucho el 26 de enero de 1983. Ese mismo día ejecutaron a Morales Ccente y al guía que había acompañado a los periodistas, Juan Argumedo, escondiendo los cadáveres. Entonces silenciaron el recuerdo de Morales Ccente y Argumedo y la presencia de Sendero Luminoso en la comunidad, con la pátina del recuerdo de la muerte de los periodistas. Como refiere el mismo Del Pino: “el nosotros comunal no era solo una construcción discursiva, era una lucha que involucraba a sus propios miembros, llegando a asesinar en muchos casos a sus propios compueblanos, como pasó con Severino Morales. Son ambas historias, de los vínculos con SL y la violencia interna que los involucraba, que quedaron silenciadas como los secretos mejor guardados en esta como en otras comunidades de esta región” (Del Pino, 2008: 45-46).⁷

Finalmente, Nathalie Koc-Menard analiza la memoria de las poblaciones de Chungui y Chapi, en la provincia de La Mar, a través de la *marginalidad*, un discurso con el que los pobladores andinos definen y negocian su posición de sujetos dentro de la sociedad peruana. Refiere que en tiempos actuales las instituciones estatales, la CVR y los organismos no gubernamentales y de derechos humanos marginalizan a los campesinos de ambas comunidades al considerarlos como víctimas de la violencia y pobres olvidados por el Estado, reproduciendo así relaciones de alteridad y exclusión social. Dichos enunciados son apropiados por los mismos comuneros, quienes al presentarse como ignorantes y pobres demandan su inclusión y atención por parte del Estado. “Puede interpretarse como una afirmación incipiente de los ciudadanos a integrarse, aunque para que esto suceda se necesita

⁷ Antes que Del Pino, Jeffrey Gamarra (2002) historizó la memoria de los pobladores de Uchuraccay en un marco temporal y señaló que al inicio de la lucha armada, cuando los senderistas impusieron un orden castigando a abigeos y malas autoridades, los comuneros apoyaron a los subversivos y se adaptaron a sus demandas y discursos. Sin embargo, a medida que aumentaron las exigencias de los senderistas, los campesinos optaron por oponerse y hasta distanciarse del Partido. El citado autor sugiere que la memoria hegemónica resalta la división de SL en la comunidad y la posterior reconciliación y reintegración a la comunidad de los ex enemigos.

que jueguen en las prácticas racializadas de la sociedad peruana” (Koc-Menard, 2011, la traducción es mía).

Sin embargo, dicha narrativa pretende también ocultar la experiencia política de los campesinos y sus buenas relaciones con los senderistas. En efecto, la historia reciente de Chungui y Chapi es una historia de movilización política desde mediados del siglo XX. En 1963 los comuneros, influenciados por el movimiento campesino que había estallado en la vecina provincia de La Convención (Cuzco), se rebelaron contra el propietario de las tierras de Chapi Miguel Carrillo, quien era un hacendado de horca y cuchillo que trataba despóticamente a sus campesinos. Posteriormente, en 1965, se relacionaron con la fuerza guerrillera del Ejército de Liberación Nacional (ELN) que estableció su campamento en La Mar y a inicios de los 80’ respaldaron a los senderistas que prometían poder y sociedad igualitaria. La autora concluye afirmando que la *marginalidad*, como narrativa oficial apropiada por los campesinos, no reconoce su participación como sujetos políticos y borra cuidadosamente las complejidades del conflicto armado interno, así como los problemas raciales profundamente incrustados en la guerra. Paradójicamente, logra la visibilización de los pobladores de Chungui y Chapi en la opinión pública nacional, aunque los presenta como víctimas de la violencia.

3. Historia y memoria.

Existe un debate sobre la relación entre historia y memoria colectiva. Halbwachs, Jelin y Nora refieren que historia y memoria son distintas, porque aquella consiste en un conocimiento objetivo del pasado mediante procedimientos considerados como científicos, mientras que esta última es una representación del pasado que se elabora en el presente y según recuerdos, silencios, intereses y expectativas de personas que forman parte de la sociedad. Agrega Halbwachs que la historia no es memoria porque tiene una continuidad con

el presente al retomar del pasado aquello que se encuentra vivo o es capaz de vivir en la conciencia del grupo que la cultiva y, por lo tanto, no rebasa los límites de dicho grupo. Al contrario, en el desarrollo continuo de la memoria colectiva no existen líneas de separación claramente definidas como en la historia, sino límites irregulares e inciertos. “La memoria de una sociedad se extiende tanto como puede; es decir, hasta donde alcanza la memoria de los grupos que la componen. No es por mala voluntad, antipatía, repulsión o indiferencia que la memoria colectiva olvida una gran cantidad de eventos o personajes. Sucede que los grupos que guardaban el recuerdo han desaparecido” (Halbwachs, 2002: 9).

Para otros autores como Hans-Georg Gadamer, Paul Ricoeur y Elizabeth Hill Boone, memoria e historia son lo mismo, porque construyen signos que nos remiten a un sistema simbólico dado, o elaboran una representación del pasado que parte de la historización del acontecimiento; es decir, su ubicación en una dimensión diacrónica o sucesiva de hechos previos y posteriores (Regalado, 2007).

A partir del estudio de los manuscritos centrales de México y Oaxaca, que registran la “historia pictórica de los aztecas y mixtecas” previa y posterior a la conquista española de Mesoamérica, Boone postula una doble definición de Historia. En un sentido amplio, Historia significa pasado, que a su vez incluye la totalidad de eventos que ocurrieron, en contraposición de lo que pudo haber sucedido pero no ocurrió (contra fáctico). Sin embargo, el pasado es también algo estructurado y organizado por el conocimiento y a ello también se le llama Historia.

En tal caso, la Historia alude a la representación de hechos y procesos, y a una acción en la que los individuos eligen, omiten, relacionan y organizan eventos o acontecimientos del pasado. Dicha acción no ocurre de manera arbitraria; al contrario, tiene a crear hilos de comprensión que se concatenan según nociones de tiempo y narración (Boone, 1998: 23).

Siguiendo a Ricoeur, propone que el tiempo es importante en la construcción de la historia, pues este se convierte en “tiempo humano” que permite una organización de los eventos dentro de una narración. Esta también es importante, pues constituye el sentido de una estructura que sirve para comprender y hablar sobre el pasado, en la que la noción del tiempo es posible de ser entendida por la aparición consecuyente de acontecimientos.

Por lo tanto, para Boone la Historia es una estructura de acontecimientos construida por el individuo. Dichos acontecimientos son recuerdos estructurados de forma coherente por la memoria, de tal modo que cada individuo tiene una visión particular de la realidad pasada y recuerda momentos diferentes de lo que realmente pasó.

Finalmente, la citada historiadora establece una relación entre Historia y discurso. Aquella, como “relación y ordenamiento” de los hechos, no existe fuera del discurso. La historia, como contenido de la narrativa-trama, es lo que se comunica, mientras que el discurso es el elemento de expresión formal. Por lo tanto, la Historia es lo que pasó y el discurso es el relato; por ello en cada relato la historia es distinta y los discursos son propios e individuales.

4. Representaciones, imaginarios y símbolos.

Existe en antropología una amplia literatura sobre representaciones, imaginario y simbolismo. En las siguientes líneas vamos a intentar resumir las definiciones de éstas tres categorías que luego serán utilizadas en el análisis de los relatos sobre los desaparecidos de San Miguel.

Abilio Vergara señala que las representaciones son sistemas sociales de valores, ideas y prácticas que proporcionan sentido a la realidad, clasifican las circunstancias y orientan los comportamientos humanos. Siguiendo a Jodelet, agrega que sirven para la construcción de

una realidad comunal (2001: 39). Esta definición considera que las representaciones son un saber, un concepto o un sistema de clasificación que se constituye a partir de un criterio o referente, que es la misma sociedad. Ella opera sobre los individuos al proporcionarles valores, ideas y criterios que han sido elaborados por ellos mismos, pero que terminan rebalsando sus voluntades e incorporándose al orden social. Dichos valores, ideas y criterios son interiorizados por las personas a través del proceso de socialización y al ser compartidos por todos, sirven también para que los individuos establezcan lazos de solidaridad entre ellos.

Lo señalado nos lleva inmediatamente a la teoría positivista de Émile Durkheim sobre representaciones individuales, representaciones colectivas y hecho social. Señala el autor de las *Formas elementales de la vida religiosa* que las representaciones son formas de dividir y clasificar el mundo y tienen un origen social. Aunque fueron creadas por la conciencia de los individuos, terminan sobrepasándolas y se configuran como hechos sociales externos a las personas y heredadas a las generaciones posteriores. Al hablar sobre las representaciones religiosas y sobre la religión en general, el citado autor comenta:

Las representaciones religiosas son representaciones colectivas que expresan realidades colectivas; los ritos son maneras de actuar que no surgen sino en el seno de grupos reunidos, y que están destinados a suscitar, a mantener o rehacer ciertas situaciones mentales de ese grupo. Pero entonces, si las categorías son de origen religioso, tienen por ello que participar de la naturaleza común de todos los hechos religiosos, deben ser también cosas sociales, productos del pensamiento colectivo. Todo lo menos –ya que, dado el estado actual de nuestros conocimientos sobre estos campos, hay que guardarse de toda tesis radical y exclusivista– es legítimo suponer que son ricos en elementos sociales (Durkheim, 1982: 8-9).

Una de las formas de representación es la clasificación, que significa organizar y ordenar los hechos de la realidad en género y especie para, por ejemplo, determinar relaciones de inclusión y exclusión. Sin embargo, esta operación no es propia de los individuos; al contrario, estos por sí mismos no tienen la capacidad de clasificar. La clasificación proviene

de la sociedad y se impone a los individuos. Por lo tanto, las personas al clasificar reproducen la clasificación de la sociedad y organizan sus ideas de forma paralela a la de la sociedad.⁸

Siguiendo a Moscovisi y Jodelet, Vergara aclara que las representaciones sociales están constituidas por la información (que remite a un comportamiento cognitivo), la actitud (decir qué y cómo se hace) y la interpretación de los hechos (la inducción de causalidad y objetivos). Las representaciones sociales hacen que los individuos configuren su identidad personal y social, “dotándoles de esquemas productivos y referenciales para compararse con los otros y formular sus diferencias, semejanzas, oposiciones, valoraciones” (Vergara 2007: 119).

Según el citado autor, existe una estrecha relación entre representaciones e imaginario, puesto que al igual que la primera, el imaginario es un sistema de clasificación y la creación de figuras, formas e imágenes que sirven para referirse a algo. “El imaginario no tiene un objeto a reflejar, sino deseos a proyectar y en todo caso a elaborar mediante el simbolismo” (Vergara: 2001: 46).

Agrega que el imaginario se hace visible por sus consecuencias, resultados o direcciones. Para Cornelius Castoriadis, el imaginario radical es la raíz o fuente de todo lo que se crea, tanto en el psiquismo como en el devenir socio-histórico. El imaginario radical es inherente a los seres humanos; por ello la sociedad tiene la facultad de la autoconstrucción.

Mientras que el centro de la imaginación radical es la psique, el núcleo de la imaginación social es lo socio-histórico que solo adquiere visibilidad a través de formas, figuras y conceptos que separan lo real de lo irreal. Esta definición de centro o núcleo nos remite

⁸ En *Las formas elementales de la vida religiosa*, Durkheim pone el ejemplo de una sociedad que está dividida en 12 tribus y que tendrá una visión religiosa dividida en 12 edades o 12 espacios, cada uno con sus respectivos tótems.

inmediatamente a la sociedad como referente para la imaginación y a la definición de hecho social anotada anteriormente.

Por ejemplo, según la teoría estructural-funcionalista, la sociedad es imaginada a semejanza de un cuerpo, formada por órganos o instituciones que cumplen determinadas funciones (ejército, familia, economía, educación, derecho / política, religión y arte / recreación). Pero, en la cotidianidad no observamos dicha similitud; al contrario advertimos a individuos que hacen sus cosas y cumplen con su rutina. Sin embargo, la figura del cuerpo social es adecuada para los espacios de socialización (familia, escuela, medios de socialización), ya que facilita la definición y clasificación de la sociedad y genera un orden moral para los individuos.⁹

En suma, las representaciones son teorías o formas de pensamiento del sentido común, compartidas socialmente por un grupo o comunidad, basadas en creencias, valores, ideas y prácticas que sirven para orientar y justificar el comportamiento de las personas, y organizar y entender la realidad. Los imaginarios son representaciones globales y totalizadoras de una sociedad, tales como valores, creencias, símbolos y apreciaciones, que conforman lo cultural y simbólico; es decir, instituyen un orden y establecen un límite de lo que puede ser imaginado, pensado, deseado y actuado en un momento histórico particular. A través de los imaginarios, una colectividad designa su identidad elaborando una representación social de sí misma.

⁹ Para Durkheim la sociedad es un orden moral (y no un orden utilitarista) que establece relaciones de solidaridad entre las personas a partir de las necesidades mutuas entre personas. Precisa el citado autor que estas relaciones son establecidas de manera espontánea y no en virtud de algún contrato social, puesto que los individuos no pueden a través de acuerdos establecer un orden moral.

Vergara precisa que existe una estrecha relación entre imaginario y símbolo, ya que por un lado el imaginario coloca el símbolo y permite evocar el significado del símbolo y por otro lado, el símbolo permite la existencia y expresión del imaginario.

Según Víctor Turner, los símbolos son objetos, actividades, relaciones, acontecimientos y gestos especiales que aparecen en el contexto del ritual y representan o recuerdan algo por la posesión de cualidades análogas o por asociación de hecho y pensamiento (2007: 21). Poseen tres propiedades constitutivas: condensación, unificación y polarización de sentidos. Se caracterizan porque movilizan a los individuos que celebran actividades simbólicas en torno a ellos. Agrega el autor de *La selva de los símbolos* que los símbolos pueden ser dominantes e instrumentales. Dominantes porque son recurrentes y autónomos; instrumentales porque sirven para la consecución de los fines del ritual (Turner: 2007: 30-40).

Los símbolos cuentan con un significado y un significante. El significante alude a la forma material que toma el símbolo, mientras que el significado indica el concepto que representa. Precisamente, los símbolos son polisémicos: pueden poseer una pluralidad de significados según la cultura en los que se enuncian. La labor del antropólogo consiste en descubrir dichos significados, en estrecha relación con los conceptos, deseos e imágenes de los individuos que los utilizan y del contexto en el que ellos se desenvuelven. Como bien señaló Durkheim al estudiar la función de los ritos en las representaciones religiosas:

Más por debajo del símbolo hay que saber encontrar la realidad simbolizada, aquella que le da su significación verdadera. Los ritos más bárbaros o los más extravagantes, los mitos más extraños traducen alguna necesidad humana, algún aspecto de la vida, ya sea individual o social. Las razones que el fiel se da a sí mismo para justificarlos pueden ser, y de hecho lo son las más de las veces, erróneas; no por ello deja de haber razones verdaderas; es quehacer de la ciencia el descubrirlas (Durkheim 1982: 2).

Según Peter Burke, los antropólogos e historiadores han tomado conciencia de la importancia de los símbolos en la cultura material y la vida diaria, pero todavía los analizan

desde una perspectiva sincrónica. En efecto, consideran que los símbolos son incongruentes con el sistema social, puesto que la sociedad cambia y sus símbolos siguen siendo los mismos. Al contrario, sugiere que se tome en cuenta la dimensión diacrónica relacionada con las transformaciones del sistema social o el paso de la tradición a la modernidad, que conlleva a la transformación de los símbolos. En medio de tal dinámica, estos dejan de tener un lugar importante y pasan a ocupar una posición ambigua en las prioridades de las personas, o cambian de sentido y empiezan a representar cosas diferentes según los intereses, percepciones y estados de ánimo cambiantes de los individuos.

Para ilustrar su propuesta, el autor pone el ejemplo de los símbolos religiosos de Europa Occidental en el tránsito entre la Edad Media y la Edad Contemporánea (siglos XVI-XIX), época que coincide con el proceso de “desencantamiento del mundo”, cuando se cuestiona el valor absoluto de los símbolos dominantes proveídos por la Iglesia Católica. Muestra de ello es el decaimiento de los procesos contra las brujas, la postura iconoclasta y el repudio de los rituales, como parte de una tendencia más amplia de aumento de una *mentalidad literal*. Esto tiene que ver con la aparición de la reforma protestante, con el énfasis puesto por el protestantismo en la interpretación literal de la Biblia (que rechazaba la mediación de las fuerzas ocultas de la naturaleza) y con el énfasis puesto por el realismo y positivismo decimonónicos en disciplinas como la filosofía, literatura, sociología e historia. Una crisis religiosa y la posterior aparición de la ciencia moderna expresaron las complejidades de la relación entre palabras, imágenes y rituales, y un cambio de la realidad espiritual que se simbolizaba.

Un estudio diacrónico sobre representaciones y símbolos es el de Robert Darton sobre un suceso divertido que ocurrió en una imprenta en París, en la década de 1730. Dos obreros apalearon y mataron a los numerosos gatos que rondaban en el techo de la imprenta y no les

dejaban dormir. Empezaron su macabra labor matando a la gata de la esposa del dueño de la imprenta, cuyo cadáver también escondieron; luego, hicieron una parodia de juicio para ejecutar a los pocos gatos que habían sobrevivido. A partir del escrito de uno de los aprendices de la imprenta (Contad), el autor analiza la trama de significados del hecho, que para cualquier persona en tiempos actuales sería un despiadado abuso hacia los animales, pero para los contemporáneos del suceso fue una sátira al dueño de la imprenta en un contexto festivo.

Darton primero reconstruye el contexto del hecho y las circunstancias del trabajo de los obreros. Señala que estos eran explotados por el patrón a cambio de un sueldo miserable y que las distancias entre burgueses y trabajadores eran abismales. Agrega que en determinadas fiestas populares (como carnavales o el día de San Juan Evangelista) estos últimos realizaban encerradas y parodias de los burgueses y amos, en las que maltrataban a los gatos y a otros animales menores. Agrega que los gatos eran también mutilados porque poseían una connotación simbólica negativa, al estar asociados al demonio, a la brujería, a las orgías y a la infidelidad conyugal. Por ello, el dueño de la imprenta pidió a sus obreros que se deshicieran de los gatos pensando que de este modo desbarataría un supuesto embrujo hacia la imprenta.

No obstante, los trabajadores aprovecharon la ocasión para insultar al patrón y su esposa de manera simbólica. A través de la matanza de gatos y de la parodia de juicio llamaron bruja a la patrona y cornudo al patrón, y luego dieron muerte simbólica a su mujer. Los juzgaron porque los consideraban culpables de explotarlos laboralmente, de alimentarlos mal, de hacerlos vivir en la miseria y de no compartir con sus obreros. Aclara Darton que el simbolismo fue eficaz porque se mantuvo en secreto y fue lo suficientemente ambivalente como para engañar al patrón y a la vez insultarlo de forma metonímica.

Capítulo II

NO HA DESAPARECIDO, LO HAN HECHO PERDER: ETNOGRAFÍA Y REPRESENTACIONES DE DOS DESAPARICIONES

1. Etnografía de una desaparición.

Eran los primeros días de octubre de 1984. La fiesta en honor a San Miguel Arcángel, el patrono de la capital de la provincia de La Mar, había culminado. *Francisco Buendía*, al igual que sus hermanos, primos, compadres y vecinos, participó de la fiesta con su esposa y con la hija que todavía lo acompañaba.¹ La celebración se desarrollaba en medio de la violencia y los creyentes elevaban sus plegarias al patrono del pueblo para que cesen las desgracias. Terminada la fiesta, *Buendía* retornó a su casa en el Pago de *Muya* y reasumió sus labores en sus campos de cultivo, preparando la tierra para el *hatun tarpuy* (gran siembra), ahora que las primeras lluvias se aproximaban. Tal vez pensaba regresar al pueblo en la segunda quincena de octubre, para estar en la procesión del Señor de los Milagros, sin imaginar que ese día su hija lo buscaría desesperada y encomendándose al Señor.

Era la noche del 9 de octubre. *Victoria Qoras*, la esposa de *Francisco Buendía*, había escuchado el ulular de un búho. Estremeciéndose, auguró la llegada de trágicos acontecimientos. Y tenía motivos para temer: hace poco su vecino y compadre habían sido violentamente asesinados, pasando a formar parte del centenar de cadáveres que la guerra

¹ En setiembre de 1984 *Francisco Buendía* vivía en el pago de *Muya* con su esposa y una de sus nietas.

había producido hasta ese momento. El presagio se cumplió en el atardecer del día siguiente, cuando el cielo se tornaba de un color gris y soplaban un viento helado. Cuatro desconocidos llegaron al hogar de *Buendía* y se introdujeron trepando los muros de adobe. Su nieta sintió una presencia sigilosa y no se movió. Imaginó que un ser diabólico y sobrenatural, con cacho y cola, se había introducido sigilosamente a la casa. Expectante, con la sensación de pavor que la asaltaba, corrió a contarle a su abuela quién reposaba después de una extenuante jornada en el campo: “*manchapa runakuna yaykuchkanku wasiman [...]*”²

Minutos después, los desconocidos llamaron a *Francisco*, quién no dudó en salir porque le dijeron venir de parte de sus hijos. Dos forasteros, simulando estar preocupados, le relataron que el camión en que se desplazaban de la montaña con dirección a San Miguel había sufrido averías y que en él se encontraba la encomienda que sus hijos le habían enviado. Según el recuerdo de su hija *María*, le expresaron: “[...] don *Francisco* tu hijo *Martín* de la Selva nos ha mandado coca [...] así le dijeron ¡rapidito, rapidito sal, sal, así no más baja, aquí en el huayquito no más está el carro, tienes que traerte tu encargo! En eso salió solito y se fue y aparecieron tres, cuatro y así se perdieron al huayquito [...]”³

Como relata su hija, *Francisco* se cubrió con un poncho y con los pies descalzos y sin sombrero acompañó a los forasteros, quienes señalaban el lugar con los últimos rayos del atardecer. Su nieta corrió al alcance de su abuelo y observó una camioneta roja estacionada, con personas a su alrededor, donde “doblándolo lo han metido a la caseta y en el forcejeo llamaba y pedía auxilio y decía ¡Victoria me estaban llevando! Cuando gritaba le taparon la boca y así lo metieron por la fuerza a la caseta”. Asustada, regresó a casa para dar cuenta a su

² Entrevista con *María Buendía*, hija de *Francisco Buendía*, realizada en Ayacucho, el 18 de julio de 2013.

³ *Ibíd.*

abuela. Ella ordenó a la niña no perderlo de vista; sin embargo, cuando retornó, habían desaparecido en la oscuridad.

Un hombre fue testigo del secuestro. Recuerda *María* que se llamaba Alvino: “era evangelista, él pasaba ese rato y le había encargado: ‘¡willaykamullaway chay señurayta imamanta kay apawanku!’ Y ese hombre tampoco no nos avisó, en el momento se quedó calladito, y de arribita ese ha visto todo, hasta ahora habla ese hombre, se avisa; pero en ese momento no nos contó”.⁴

Al día siguiente, su nieta comunicó el hecho a su tía *María*, quien a su vez advirtió a la Comisaria de San Miguel, indicando que su padre había sido llevado con engaños por dos desconocidos en una camioneta de color rojo, posiblemente con dirección a Tambo. El personal policial comunicó el caso a la comisaría de Tambo, sin conseguir información sobre el paradero de *Buendía*. “Nos dijeron, por ahí estará, ya aparecerá”.⁵ Resignados, *María* con su esposo *Abraham* y su cuñado *Donato* (esposo de *Zara Buendía*, otra de las hijas de *Francisco*) iniciaron la búsqueda con ojos extraviados en rostros cetrinos.

Este último recuerda de manera muy particular estos acontecimientos: “cuando me aseaba para ir al trabajo, *Ana e Irma (Flores Buendía)* llegaron y me dijeron: ‘tío, al abuelo ayer lo han sacado y lo han hecho perder, hasta ahora no aparece’ [...] me sorprendí [...] Así que fui a la oficina y conversamos con *Abraham* y solicitamos permiso para buscar a *Francisco Buendía* por la carretera de *Muya* y no lo encontramos”.⁶

⁴ *Ibíd.*

⁵ *Ibíd.*

⁶ Entrevista con *Donato Santos*, yerno de *Francisco Buendía*, realizada en Ayacucho el 29 de julio de 2013. *Ana e Irma Flores* son nietas de *Francisco Buendía*.

María Buendía recuerda que con su esposo y con la pareja de *Alcides Carrión*, un próspero comerciante de San Miguel también secuestrado el mismo día, buscaron a los desaparecidos “caminando por la carretera, viendo los barrancos, por Kirunanay, por abajo y llegamos a la otra carretera”.⁷ En efecto, ella rememora los detalles de la búsqueda. Señala que con su esposo *Abraham*, la pareja, el hijo de Carrión y un peón contratado formaron dos grupos de búsqueda integrados por mujeres y varones, internándose en los alrededores de *Muya*, caminando por medio de arbustos y cruzando las chacras para dar con el desaparecido o encontrar el camión en el que había sido secuestrado. En medio de la búsqueda, las mujeres encontraron una casa de adobe desgastada por el tiempo, donde habitaba un “viejecito” que adivinaba recurriendo a naipes. Presurosas, tocaron la vieja puerta de madera, con la esperanza de hallar alguna noticia. María rememora este momento inolvidable: “El viejo nos abrió su puerta; estaba descalzo, con tierra en los pies porque estaba arando en su huerta. Ahí le dijimos que se ha perdido mi papá y la otra dijo mi esposo y nos dijo [...] pasen y nos hizo pasar a una casa grande y en una mesita sacó sus naipes”.

Con las cartas en la mano, el adivino presagió que el comerciante deambulaba como un condenado: “se había ido a otro pueblo lejos; pero pobrecito, está andando, está llorando, tiene pena, te quería señora, mi esposa cómo estará, diciendo, está llorando”. También predijo que Buendía ya había sido ejecutado por sus captores: “tu papá –le dijo a *María*– está por aquí cerca, ya le habían colgado, está en un árbol colgado, ya lo habían matado, ya está muerto, vivía todavía antes, todas la noches, todavía estaban ahí, colgado en un árbol. Traten de buscarlo”.⁸

⁷ Entrevista con *María Buendía*.

⁸ Para un análisis simbólico de este y otros testimonios, revísese el Capítulo III de esta tesis.

Ambas mujeres siguieron caminando por los senderos y las quebradas, cruzando charcos, viendo rocas, abriéndose paso por estrechos caminos arropados por desteñidas hojas caídas de eucaliptos, nogales, molles y alisos. *María* continúa su rememoración con un triste lamento: “[...] por el camino de Paqcha vi hacia abajo y vi un burrito que estaba durmiendo. Me asusté, porque pensé que era mi padre muerto, con la imaginación me confundí y era un burrito chiquito [...]”.⁹

Entonces distinguieron la figura de una mujer anciana que venía por la estrecha senda, hilando fibras de lana de oveja mientras conducía a sus cerdos. Sin detenerse, desde una cierta distancia y entonando un *qarawi* quejumbroso, les advirtió el riesgo que corrían: “*¡Maytan rinkichik! Kay uraychallapi wasipi quntacha kachkan tirruku kakuchkan, wawaykita kitarusunki*”.¹⁰

María no deja de recordar: “Me asusté, me hubieran quitado a *Candy* [su menor hija], ella era chiquilla y me acompañaba”. Sin detenerse, la hilandera pasó por el lado de ambas continuando con su *qarawi*: “*¿Imapaqmi chay wawaykita apamunki? Kayna warmakunata kitamuchkan. ¿Maytamá rinkichik? Kay wasipi quntacha kakuchkan, kunallami punkunta pasaschkani, mana ñuqa sayaspay willaychikichmanchu, pasakuychik defrentipas. No sé imamansi qankuna richkankichik, yaykuchkankichi, kunan kaymanta yaykumunkichik alcaysamunkichik, quieran no quieran chayninta pasankichik*”.

El *qarawi* alertó a las mujeres. Estaban aterradas y no tenían la opción de volver. Sólo les quedaba continuar, suplicando al Divino Señor. “Cuando pasamos por la casa, no hay nada de bulla, pero se oye murmullos y cuando llegamos al río con zapatos pasamos el río los tres y

⁹ *Ibíd.*

¹⁰ Según Theidon, el *qarawi* o canto sentimental que se entona durante los rituales (como zafacasa, matrimonio o funeral) y que puede tener un sentido burlesco, cumplió papeles adicionales durante el conflicto armado interno. “Por ejemplo, las *qarawiyuqkunas* cantaron señales cuando el enemigo estaba llegando” (Theidon, 2009:134).

cuando vimos ya de más arriba, volteamos a ver y dos o tres nos miraban de esa casa”.¹¹ Caminaron presurosas porque creían que iban a ser alcanzadas. Estaban aterradas y ya las sombras anunciaban la llegada del atardecer.

La búsqueda organizada por *María* se intensificó durante una semana, pero no dio con su padre; al final dejaron de indagar porque la gente del pueblo le dijo que “no busque más sino también correría riesgo toda la familia”.¹² Con pena por no haber hallado alguna pista de su padre o algún indicio de su paradero final, retorno a sus labores cotidianas de comerciante. Ella era vendedora itinerante de prendas de vestir; constantemente acudía a las ferias de la región, tropezándose a menudo con los signos tangibles de la violencia: las víctimas que yacían en los caminos, abrigos y cauces de los ríos. Comenta que en una ocasión, en medio de uno de sus tantos viajes:

[...] mire al huayco y un hombre estaba tirado muerto [...] En el huayco estaba así, boca arriba, y vi y dije: “Dios mío, no será mi papá” y era un hombre joven no más. Me asusté duro y no podíamos ni andar y no sé pero hemos corrido y al día siguiente una señora nos dijo: “así mi hijo salió a sacar sus papeles a la comisaría y no regresa” diciendo me pregunta [...] y yo le dije: “de aquí como quien va a *Muya* hay un muerto; ayer vi”, e insistía preguntándome cómo era. Le dije no sé, es joven, puedes ir le dije. “Mi hijo tenía un diente de oro, ahí lo puedo conocer” [...] Entonces, la señora sacando policía ha ido y cuando regresó en la tarde le pregunté: “¿Era tu hijo? No, me dijo, no tenía el diente de oro; lo dientes eran distintos, por eso al conocer lo hemos dejado”, me dijo [...] en tanto peligro me iba a las ferias, iba a Chilcas en la mañana y me decían: “mira ese muerto” y cuando volteé a la entrada a san Miguel no más, estaba un hombre sobre una piedra y en el calor se había elevado [hinchado] el cadáver como un toro negro, todavía encima de la piedra.¹³

¹¹ Entrevista con *María Buendía*. La frase en quechua refiere lo siguiente: “¿Dónde van! En la casa de acá abajo se han juntado los terroristas, te van a quitar a tu hija [...] ¿Para qué has traído a tu hija? Están reclutando a los chicos como ella. ¿Dónde están yendo? En esta casa están repletos, acabo de pasar por su puerta, no puedo detenerme a contarles lo que está sucediendo, váyanse de frente. No sé a qué están yendo, están entrando ahora, si ustedes salen de aquí les van a alcanzar, quieran o no quieran por ahí van a pasar”.

¹² Relato del Testimonio 203849, recogido por la CVR en el distrito de San Miguel, fecha: 15 de agosto del 2002 y preservado en el Centro de Documentación para la Memoria Colectiva y los Derechos Humanos de la Defensoría del Pueblo, en Lima. Fecha de consulta: 7 de setiembre de 2012.

¹³ Entrevista con *María Buendía*.

María, su esposo y su cuñado fueron tal vez los únicos familiares que buscaron a *Buendía* en las siguientes semanas de su secuestro y desaparición, porque sus demás hijos e hijas residían lejos del pago. En efecto, sus hijos *Pedro*, *Zara*, *Teresa* y *María* vivían en Lima, Ayacucho y San Miguel, con sus parejas e hijos. Sus hijos *Martín* y *Francisco* habían migrado al valle del Río Apurímac para trabajar y mejorar sus condiciones de vida. Su hija Estela había muerto trágicamente antes del inicio de la lucha armada y su hija *Carmen* vivía en *Inkill*; era la única que mantenía lazos cotidianos con su padre. Precisamente, al momento de la desaparición, *Francisco* compartía su vivienda con su esposa y una de sus nietas, la hija de *Carmen*. Además, los hijos que se habían anclado con sus familias en las referidas localidades no podían visitar a su padre, porque las sombras de la muerte rondaban los senderos del retorno.

Pasaron los años y con la violencia no se pudo indagar más. Los familiares de *Buendía* acudieron como última esperanza a las instancias del Estado, en la capital del departamento, sin lograr apoyo o información sobre el paradero de su padre. Para las autoridades, *Francisco Buendía* era un desaparecido más de la zona rural que engrosaba la fría estadística de víctimas del clima de violencia y que no importaba a nadie, salvo a su esposa e hijos. La familia entonces decidió silenciar el caso y convivir con la inmensa pena.

Recién el 2002 su hija *Teófila* decidió dar su testimonio por cuenta propia ante la CVR: “Cuenta que [la esposa, hija y nieta de *Buendía*] dejaron de cultivar en todos los terrenos [que] actualmente se encuentran abandonados, igual perdieron todos sus ganados, viven solamente del arriendo de algunos terrenos”.¹⁴

¹⁴ *Ibíd.*

Esta desaparición ocurrió cuando Sendero Luminoso intensificó sus acciones en el departamento de Ayacucho con el objetivo de arrancar de raíz al Estado, conquistar a las masas y batir la ciudad desde el campo.¹⁵ No obstante, condensa aspectos y detalles complejos, como los conflictos intrafamiliares por el acceso a los recursos o la actuación de seres maléficos y sobrenaturales, como se verá en las siguientes páginas.

2. Representaciones e imaginarios andinos.

La presente tesis estudia la desaparición de dos personas, emparentadas entre sí, en dos fechas y circunstancias distintas: primero a inicios de la década de 1940 y después en 1984, en pleno conflicto armado interno. Para el Informe Final de la CVR y para la Justicia Transicional, la desaparición constituye una privación de la libertad de las personas “cometida por agentes del Estado o por quienes actúan con su autorización, apoyo o tolerancia, así como por particulares o miembros de organizaciones subversivas”. La ausencia de información sobre el paradero de la víctima es la característica central del hecho de desaparición.¹⁶ Según dicha definición, el caso de *Albino Morán* también compone una desaparición, puesto que las responsables del hecho fueron personas particulares, que no dieron información inicial sobre el paradero de la víctima pese a que el suceso ocurrió unos 40 años antes del estallido de la guerra entre SL y el Estado Peruano.¹⁷

Al respecto, la CVR y la Justicia Transicional recomiendan la ubicación de los restos humanos del desaparecido para identificar y sancionar a los responsables de su detención y ejecución extrajudicial y reparar a los familiares perjudicados con el hecho (Barrantes y Peña,

¹⁵ Este fue el propósito de SL al iniciar su “lucha armada” en mayo de 1980. No obstante, en el transcurso de la guerra los acontecimientos fueron más complejos y contradictorios, de tal forma que entre 1986 y 1991 los campesinos rechazaron a los senderistas, se aliaron con el Ejército (que había cambiado de estrategia militar), formaron Comités de Defensa y derrotaron a la subversión (Degregori, 2010).

¹⁶ Cf. *Informe Final* de la CVR, Vol. VI, Capítulo I, p. 58.

¹⁷ Sobre la desaparición de *Albino Morán*, véase el Capítulo IV de la presente tesis.

2012). No obstante, hay que tomar en cuenta el enfoque *émic* de Marvin Harris y preguntarse por el punto de vista, definiciones y expectativas de los familiares y de las poblaciones campesinas, ya que ellas fueron las principales víctimas del conflicto.¹⁸ Es decir, ¿cuáles son las representaciones e imágenes que los familiares elaboran sobre los desaparecidos en dos circunstancias históricas diferentes? ¿Qué es lo que cambia y qué es lo que se mantiene entre ambas representaciones e imaginarios?

Ya que los relatos a analizar se relacionan con las representaciones e imaginarios del poblador andino, primero hay que mencionar las características de la cosmovisión andina para después intentar una interpretación de los símbolos que aquellos contienen.¹⁹

Según el pensamiento andino, el espacio y la sociedad están divididos en dos mitades que se oponen y complementan a la vez: *Hanan* y *Urin*, que aluden a las partes de arriba y abajo o de derecha e izquierda respectivamente. Por ejemplo, el pueblo de Quinua, que se ubica en la provincia de Huamanga, está dividido en dos barrios: *Hanan Sayoc* y *Lurin Sayoc*, que tienen su propia organización política, su propio sistema de irrigación, compiten en las fiestas religiosas anuales y poseen su propia puerta en la Iglesia (Mitchell, 1991: 6-7). El pueblo de Chuschi, ubicado en la provincia de Cangallo, está dividido en dos barrios: *Hanay* hacia el norte y *Uray* hacia el sur, con sus respectivas capillas (Isbell, 2005: 93). También el pueblo de Sarhua, ubicado en la misma provincia de Cangallo, posee dos ayllus de descendencia patrilineal llamados *Sawqa* y *Qullana*, que agrupan a los naturales-agricultores y a los foráneos-sallqas respectivamente. Cada ayllu tiene dos mayordomos que se encargan de la celebración de la fiesta religiosa y de la faena comunal (Palomino, 1984: 47). Y la comunidad de Choque Huarcaya, ubicada en el distrito de Sarhua, a 3.400 metros de altitud, está dividida

¹⁸ Según Harris, el enfoque *émic* se basa en la visión de la cultura que tienen los mismos miembros de ella, mientras que el enfoque *étic* es exterior a los pobladores, objetivo y universal (Marzal, 1997: 531).

¹⁹ Para una discusión teórica y conceptual de representaciones e imaginarios, véase el Capítulo I.

en dos barrios: *Pata Barrio* o barrio de arriba y *Uray Barrio* o barrio de abajo (Quispe, 1968: 30).

Esta organización dual se correlaciona con un esquema de tripartición y cuatripartición que organiza el espacio y la sociedad. Así, en Chuschi el espacio está dividido en tres sectores: el pueblo, la zona agrícola (ubicada en las inmediaciones del pueblo) y la puna o *sallqa*. El pueblo y la zona agrícola son considerados como los espacios civilizados, mientras que la puna es el espacio salvaje. A estos tres sectores se debe agregar una cuarta región ubicada por encima de los 4.000 metros de altitud, que es el dominio de los *Wamanis* o espíritus de las montañas. Igualmente, en Sarhua el espacio social está dividido en tres zonas fundamentales: a) la *quichua*, que a su vez se divide en dos zonas: *Uku Mayu* o *Mayu Patan*, área cálida productora de tuna y maguey, y la *Llaccta* o pueblo, con sus tierras de cultivo en los alrededores; b) la *Sallqa*, que también se divide en puna alta propicia para el pastoreo y puna baja adecuada para la ganadería; y c) la zona *Urqu* que es el lugar donde mora el *Wamani* y florecen las flores sagradas.

Señala Juan Ansión (1987: 192-196) que el pensamiento andino divide también el espacio en cinco zonas: dos verticales, dos horizontales y una central que relaciona las cuatro partes anteriores. Dichas partes son: el *Hanan Pacha* y el *Uku Pacha*, ubicadas en una posición superior e inferior, y Lima y la Selva o *Yunka*, ubicadas a la derecha y a la izquierda respectivamente (cf. Gráfico 1). El *Kay Pacha* o centro vincula al *Hanan Pacha* con el *Uku Pacha*, y a Lima con la *Yunka*.²⁰

Asimismo, existen dioses, seres sobrenaturales y animales que rigen las relaciones entre personas y entre estas y el orden social. Entre los dioses figuran el *Apu* o *Wamani*, la

²⁰ El *Kay Pacha* no se refiere solamente a un espacio central vinculante; también alude al agua y a los manantiales (*Mamacocha*) que unen el cielo con el mundo superficial y con el subsuelo (García, 1998: 63).

Pachamama, el Sol, la Luna, *Illapa*, el Arcoíris y probablemente también el *Mayu* o río. Dichas divinidades actúan en la historia de la humanidad, participan en las relaciones de reciprocidad e intervienen directamente en el *Kay Pacha*, aunque puedan estar también en el *Hanan Pacha* o el *Uku Pacha* (Szeminski y Ansión, 1982: 229). El *Apu* o *Wamani*, por ejemplo, es identificado como una deidad tutelar o espíritu asociado a la naturaleza y al ganado, que mora en el interior de los cerros y armoniza la vida de las personas porque garantiza la producción agropecuaria, la abundancia de agua, la protección de los viajeros y la salud para los enfermos. Sabino Arroyo indica que la montaña del Razuhuilca, ubicada al norte de la ciudad de Ayacucho, es el *Wamani* más importante de los pueblos de Ayacucho, Huanta, San Miguel, Churcampa y Acobamba, ya que provee coca, caña, frutos, ganado y principalmente agua (2006: 106). Agrega que en el valle de San Miguel el cerro San Cristóbal es el *Apu* mayor, seguido por Wayanay, Campanayuq, Yupuskunka y Toqyasqa (Ídem.: 125).

Fuera de los dioses, existen seres maléficos que infringen las reglas de la reciprocidad, atropellan el orden moral de la sociedad y por lo tanto reciben sanción social. Entre estos figuran los *condenados*, que son seres que sufren después de la muerte por haber quebrado la reciprocidad; los *machu*, *gentiles* o *ñawpa runa*, que son los ancestros que vivieron en desorden y caos, fueron castigados y se recomponen en las noches de luna o durante los eclipses; el *amaru* o demonio de la orogenia, que aparece como hombre deforme, cerdo, toro, serpiente alada y hasta burro con cabeza humana y origina quebradas y montes; la *brujas* o *umas* (cabezas) voladoras, que salen de noche y atacan a hombres y animales; el *nakaq*, que asalta a los caminantes en las vías alejadas para extraerles la grasa; los *qarqachas* o incestuosos, que se convierten en perro, vicuña o llama con cara humana y vagan en las noches; la *viuda*, que es la mujer vestida de negro que seduce a los hombres en la noche y luego se transforma en un montón de huesos; el *pureq* o espíritu de los muertos; el *pukio* o espíritu de los manantiales, que hacen el mal si las personas no adoptan las debidas cautelas

rituales (Morote, 1953: 109-111; Szeminski y Ansión, 1982: 229; García, 1998: 69; Marzal, 2002: 412).

Asimismo, figuran animales como la vicuña, la *taruka*, la llama, el burro, el perro, la paloma, el cerdo o el sapo, que sirven al *Wamani* durante las noches o se asocian a los seres maléficos. Por ejemplo, según algunos mitos recogidos por Ansión y García Miranda en la región de Ayacucho, el cóndor simboliza al *Wamani*; las *brujas* atacan a las *tarukas*, emiten los graznidos del pato y hacen sus maleficios recurriendo al sapo; los *qarqachas* pueden convertirse en perros, vicuñas o llamas para asustar en la noche a las personas; el *amaru* aparece como serpiente alada, toro, cerdo y hasta burro. Los búhos son asociados al *pureq*; el puma, a la traición y al demonio; el cuy a los curanderos y el sapo a los brujos que hacen daño (Morote, 1953: 109-111; Ansión, 1987: 151 y 153; García, 1998: 68; Andrade, 2005: 99).

En relación con divinidades y seres maléficos se desenvuelve la magia, que puede ser buena o mala según los valores del grupo social o los intereses y expectativas de los individuos. Así, se encuentran tres formas de actividad mágica, con sus respectivas características, modos y proyecciones: el curanderismo, la adivinación y la brujería.

El curanderismo está formado por las creencias y prácticas que buscan reestablecer la salud deteriorada o desequilibrada del hombre. En el pensamiento andino, las enfermedades tienen una causa, una naturaleza y un tratamiento tradicionalmente configurados. Son originadas por dos condiciones generales pocas veces explícitas: la condición del cuerpo y determinados agentes externos que producen malestar, como el frío y el calor, el viento y el agua, las emociones intensas (susto, vergüenza o cólera), algunos animales (sapos, culebras y sabandijas), fenómenos astrológicos y meteorológicos, o el *pureq* y los *gentiles*, “que penetran en el ánimo de las personas causándoles diversos trastornos” (Silva Santisteban, 1981: 84).

Los curanderos, también llamados *qampis*, son los encargados de remediar estos trastornos y reestablecer el equilibrio corporal.

La adivinación es otra actividad ritual que busca indagar las causas ocultas de las desgracias y enfermedades, o pronosticar el futuro. Entre los métodos más usados se cuenta la interpretación de las barajas o naipes y de coca. Se puede leer el futuro con solo sentir el sabor de la hoja, o “dejando caer un puñado de coca sobre un mantel, examinando las particularidades de la hoja e interpretándolas conforme determinadas características ya tradicionales” (Ídem.: 93).

La brujería o hechicería es el empleo de la magia para agredir al prójimo, la cual es calificada como una encarnación del mal. En efecto, la brujería es considerada como una práctica que responde a la mala intención de algún enemigo, quien movido generalmente por la envidia contrata los servicios de un brujo o hechicero para que proyecte un maleficio en la víctima, causándole una enfermedad o desgracia. No obstante, la brujería actúa también como un medio de liberación de las tensiones, represiones y pasiones contenidas (angustia, cólera, odio, envidia, deseo de venganza, represión sexual), asegurando la estabilidad del grupo social. Como bien dice Fernando Silva Santisteban:

La separación entre los actos mágicos empleados con fines benéficos o curativos y la brujería maléfica determina la oposición entre dos categorías fundamentales de la vida: el bien y el mal, y a través de esta oposición dialéctica se resuelven y condicionan muchos actos importantes de la vida. La brujería malera rompe el equilibrio natural y pone en acción un conjunto de significados que determinan una dinámica de creencias en términos de agresión y defensa, lo cual, en última instancia, no es sino el reflejo de las tensiones que se producen en una formación económico-social de muy escaso desarrollo productivo. (Ídem.: 95-96).

La relación entre dioses, hombres, seres maléficos, curanderos, adivinos y brujos se ajusta a la estructura dual y tripartita del pensamiento andino. El *Wamani* y las otras divinidades tutelares son colocadas en el *Hanan Pacha*, en oposición a los seres maléficos que se ubican

en el *Uku Pacha*, ya que aquellos practican la reciprocidad y no cometen incesto, mientras que estos últimos quiebran dichas relaciones y prohibiciones. El *nakaq* aparece asociado con Lima, que es el espacio de la ciudad, en oposición a animales como el puma, que están ligados a la *Yunka* o selva. El curandero aparece en el *Hanan Pacha* y en oposición al brujo, que se ubica en el *Uku Pacha*, porque utilizan la fuerza de los espíritus para curar a los hombres o causarles daño, respectivamente. El hombre andino aparece al medio, en el *Kay Pacha*, pero cercano a las divinidades tutelares porque también cumple con la reciprocidad y la prohibición del incesto (cf. Gráfico 2). Así, *Hanan Pacha* y *Uku Pacha* quedan asociados con el mundo social de la cultura y el mundo antisocial de la naturaleza, respectivamente (Ortiz, 1973: 19-34).

La cosmovisión andina incluye a la divinidad católica que es colocada del lado de los dioses tutelares y en contradicción con los seres maléficos. Aunque Dios es considerado creador del mundo y juez de los hombres después de la muerte, es ante todo un Dios para el *aquí* y el *ahora*; es decir, un Dios providente y cercano que premia y castiga en la vida presente, cuya cercanía se experimenta principalmente en los sueños considerados como revelaciones y en las situaciones límites de la vida, de las que se hace una interpretación religiosa.²¹

Por debajo de Dios se ubican en el panteón andino los intermediarios o santos. Entre estos se encuentran Jesucristo y la Virgen María, en sus distintas advocaciones. Los santos reciben ofrendas y hacen favores y milagros; en algunas comunidades además tienen tierras, ganado y una organización para el culto. Como dice Manuel Marzal, la devoción a los santos “tiene, en

²¹ Dios aparece a menudo como una deidad separada del *Wamani*. En Puquio, un campesino señaló que “Nuestro (Dios católico) creó la nube, la lluvia; nosotros la recibimos como una bendición suya. Y de nuestros padres los *Wamanis* recibimos el agua, porque así Dios lo ha convenido y mandado. Sin embargo, la lluvia y el rayo son obra del Amaru” (citado en García, 1998: 55).

los quechuas, la misma orientación que en los católicos populares y así el santo es ‘intercesor’ más que modelo de vida, aunque influye en esta como mito” (2002: 411).

Henrique Urbano señala que la Trinidad cristiana (Dios Padre, Dios Hijo o Jesucristo y Dios Espíritu Santo) ocupa un lugar excepcional en la cosmovisión andina. La historia del mundo está dividida en tres edades, estando cada una de ellas encabezada por una de las personas de la trinidad. La del Dios Padre corresponde a los tiempos antiguos, en los que vivían los gentiles; la edad del Dios Hijo es la contemporánea. “El futuro pertenece al Dios Espíritu y los habitantes de ese tiempo tienen la característica de ser alados (*warp'ayoc*) como es la figura popular cristiana del Espíritu Santo” (1993: 300)

A partir de este pensamiento social que clasifica a la Trinidad cristiana, a los seres sobrenaturales y a los hombres en dos, tres, cuatro y hasta cinco partes, pretendemos estudiar las representaciones, imaginarios y símbolos que los familiares de *Francisco Buendía* usan para explicar las dos desapariciones ocurridas en fechas distintas y que alteraron el orden familiar. Los conceptos, imágenes y sistemas de clasificación que usan dichos actores sociales provienen del pensamiento andino.

3. La bruja y el brebaje en la desaparición de *Morán*.

Para estudiar las imágenes y símbolos asociados a la desaparición de Albino Morán, contamos con los testimonios de Natalia Bañico, *Pedro Buendía* y *María Buendía*. La primera es testigo principal del caso, reabierto dos años después (1943) de ocurrida la desaparición por la madre de la víctima Tomasa Durán. Su testimonio aparece en el expediente judicial y forma parte de un proceso penal que congrega a acusados, acusadores, testigos, jueces y agentes de pleitos. Al contrario, los testimonios de *Pedro* y *María Buendía* fueron obtenidos en el transcurso del trabajo de campo y además de representaciones sobre la desaparición de Morán

(quién fue tío de ambos testimoniados) constituyen una memoria activada en tiempos contemporáneos; es decir, 70 años después de acontecido el hecho.

a) Relato de Natalia Bañico Villaverde.

Natalia Bañico Villaverde, de 18 años de edad, soltera, hilandera y católica, es la principal testigo del caso de *Albino Morán*. En su testimonio señala lo siguiente:

[R1] [Ella] fue a la casa de la Figueroa más o menos a las 10 de la mañana [de un día miércoles] con el objeto de prestarse sal; la encontró en compañía de su hija Zaragoza Rodríguez y la primera no aceptó su pedido, manifestando que no sabía dónde había puesto la llave, por lo que se regresó a su casa. En la tarde, por no dormir sola, se dirigió a la casa de Ana Huacre, vecina de la Figueroa, y junto a la casa de esta se encontró con Rosa Tinco quien le manifestó que iba donde Prudencio Córdova, a lo que le dijo que iba esta a dormir a la casa que tenía alquilada en esta ciudad, en esas circunstancias oyeron a la Figueroa decir en quechua: si ya salía expeditado Nicolás y a Josefa Bañico, decía si ya estaba expeditado. En estas circunstancias, se encontraban pegadas en la pared de la casa pero como un perro empezaba a ladrar se alejaron una corta distancia permaneciendo quietas y momentos después salieron de la casa, un individuo a quien le llamaban Espino, cargando en la espalda un bulto grande, y le siguieron Faustina Figuerora, Josefa Bañico, Pascuala Huamaní, una mujer con sombrero color vicuña y un individuo al que llamaban Gavilán. Todos ellos se dirigieron a Kiru Nanay huayco, mientras ellas seguían a distancia. Cuando llegaron a la quebrada indicada ya no divisaron el grupo y no llegaron a saber qué dirección habían tomado, porque el camino se bifurca en tres direcciones y debido a la noche acordaron y se fueron a su casa donde durmieron. Días después estuvo en la casa de Tomasa Duran a reclamar una sogá cuando se presentó Zaragoza Rodríguez y manifestó que su esposo se había ausentado, por lo que supo la desaparición de *Albino Morán* y con lo que supone que hayan trasladado esa noche su cadáver. Faustina Figueroa le manifestó que avisaría a su padre de las relaciones que tenía con Teófilo Barrientos, criado por la Figueroa, celos que repetía nominando a otras personas, por lo que mortificándola le dijo: “y también avisaré todo lo que has hecho en una noche”; pero la Figueroa manifestó que podría hacerlo y en ese caso estarían juntas ya sea en la cárcel o en banquete [...] ²²

b) Relato de Pedro Buendía.

²² ARAY, Corte Superior de Justicia, Expedientes Penales de La Mar, Paquete 4, Exp. 2034, 1942.

Pedro Buendía es hijo de *Francisco Buendía* y sobrino de *Albino Morán*. Cuando sucedió su desaparición, contaba con aproximadamente 11 años de edad. En una reciente entrevista relató lo siguiente:

[R2] *Albino Morán* ha muerto más o menos en 1941 y lo han metido a un huayco Kiru Nanay [...] cuando llueve corre ese lodo de agua que del cerro se va derrumbándose y con la lluvia forma un lodo y a eso le dicen Amaru. Por donde pasa dicen que lo habían enterrado, lógicamente cuando era seco [...] y no sé cómo habrán descubierto una calavera; pero la misma suegra lo sacó, porque sabía dónde lo habían enterrado y ahí estaba su cabeza todo calatito [...] en ese portillo dicen que han hecho hueco y lo han recogido esa cabeza y lo han enterrado, que era la creencia de esa persona, de ella que lo mató, porque se podía reconocer por el diente de oro que era forrado, porque él era soldado que estaba en el ejército como caballería, como escolta, haciendo el servicio militar. Entonces estaba en su calavera y la suegra lo sacó y en ese portillo lo ha enterrado. Entonces pensó que nunca más lo van a encontrar, pero sus huesos seguían ahí pues y cuando pasaban años, como mi tía era viuda, mi papa ya quiso ayudar y con pico comenzó a abrir. Por encimita pasaba poca agua entonces y siguió dando con pico y encontró una cabeza [...] una vez que se descubrió a la mujer y su suegra que lo habían matado, entonces se la llevaron presa.

La suegra tenía un amante: un hombre [que era] un zapatero. Yo lo conocía porque arreglaba mi zapato y [con] la mujer del finado estaban porque era el cumpleaños de la suegra y los tres estaban en su casa festejando. Mi tío estaba en la casa de su mamá. En ese momento ellos estaban zampados y cuando llegó a su casa estaba con candado. [Dijo] “¿dónde está mi mujer? ¿A dónde se ha ido? La casa está con candado” y se puso a pensar. “Es cumpleaños de su mamá” [recordó] y se fue ahí.

Esas tres personas estaban tomando y bailando, pero tenían una muchacha; una media sonsita que no participaba de la fiesta y dormía en un rincón, en un sofá dormía en la parte oscura. Ellos estaban en la luz, tomando los tres. En eso mi tío llegó y supongo que renegó con su mujer: ‘¿cómo te has venido? Yo he ido a la casa’. Se va más allá y conversa con el querido de la suegra algo y después sacan una botella y echan al vaso un licor y encima lo echan otro licor de otra botella. Entonces [dicen] “salud Albino, porque estamos festejando pues el cumpleaños y no es para que tú te molestes”. [Albino replicó] “disculpa, ya pues salud” y tomó un sorbo. [Le dijeron] “vamos a bailar” y dando vueltas se cayó. Entonces dicen que el enamorado de la suegra agarró un hacha y comenzó a cortarle como se corta el cuello con un cuchillo. Entonces trajeron una olla de tierra, de regular tamaño con boca abierta y la llenaron con sangre. Envolvieron la cabeza. En el patio con pala y pico hicieron hueco, pusieron la olla y con adobes levantaron una pared simple [...] encima de la olla, como para no encontrar. Entonces agarraron su cuerpo y la cabeza y se fueron. La sonsa en la oscuridad estaba lenteando. La suegra, la mujer y el hombre cargando [el cadáver] se fueron. Después de mucho rato regresaron y siguieron con su fiestita.

A la semana la mujer fue a la comisaría diciendo que su esposo le había abandonado: “toda su ropa no está, se ha ido a Lima o a otra ciudad”. Puso una denuncia y recién mi abuela se enteró y todos le creímos.²³

c) Relato de *María Buendía*.

María Buendía es también hija de *Francisco Buendía* y sobrina de *Albino Morán*. Era muy niña cuando ocurrió la desaparición de su tío. Al respecto, ofrece el siguiente relato:

[R3] De *Albino* mi mamá me contaba. Ella me decía que mi tío era valiente como mi papá y se casó con esa Zaragoza. Su suegra era una tal Faustina. Entonces, como le pegaba a su hija, envenenándolo lo habían matado; o sea borracho había llegado y le habían tirado con un palo en la cabeza al hombre de un momento a otro sin que se dé cuenta y con cuchillo dicen que lo han degollado y justo una ollita de barro agarrando de sus orejas habían recibido la sangre y enterraron en la cimentación de su casa; lo habían tapado.

Ellos eran de Ihuin y dicen que su cuerpo han traído hasta Huata Socos y en Kiru Nanay haciendo hueco lo había enterrado las dos mujeres: su mamá y su mujer. Ellas mismas, dicen, lo han llevado [...] y han sacado los huesitos y justo mi papá se había llevado la cabecita y eso lo tenemos hasta ahora en Llausa. Mi papá solicitó permiso a las autoridades para llevarse la cabeza.²⁴

Los tres relatos son más o menos coincidentes. No obstante, contienen imaginarios y símbolos que están en estrecha relación, ya que el imaginario coloca al símbolo y permite evocar al significado del símbolo, mientras que el símbolo permite la expresión y existencia del imaginario (Vergara, 2007: 131). Por ello, se requiere de un método que ayude a establecer en los relatos relaciones diacrónicas y sincrónicas, a fin de lograr la interpretación de su armadura profunda, tal como propone Levi Strauss para el análisis de los mitos.²⁵

Dichas relaciones sintagmáticas pueden observarse en las tablas 1, 2 y 3.

²³ Entrevista con *Pedro Buendía Luya*, realizada en la ciudad de Lima el 26 de junio de 2014.

²⁴ Entrevista con *María Buendía*, realizada en la ciudad de Ayacucho el 18 de julio de 2013.

²⁵ El método de Levi-Strauss consiste en desarticular unos por uno los mitos, para develar su “armadura” oculta y establecer relaciones con las “armaduras” subyacentes en otros mitos. Así, considera que cada mito está formado por unidades constitutivas mínimas o *mitemas*, que combinan elementos que normalmente intervienen en la estructura de la lengua (como los fonemas, morfemas y semantemas) y establecen relaciones entre sí. Para

Los relatos manifiestan el comportamiento de ciertos individuos anómalos quienes, a través de operadores simbólicos, generan una oposición entre lo social y lo antisocial o no-social. La desaparición de *Morán* es el resultado de la acción de su suegra confabulada con su hija, quienes utilizan un brebaje mortal, una olla de barro, tierra y sal para el logro de sus objetivos. Dichos operadores simbólicos aluden la bruja o *uma* en la cosmovisión andina.

Tabla 1

Mitemas de R1

Personas	Cuerpos	Objetos / animales	Lugares
Faustina Figueroa	Cadáver	Sal	Casa
Zaragoza Rodríguez		Perro que ladra	Huayco de Kirunanay
Acompañantes			Cárcel / mesa de banquete

Tabla 2

Mitemas de R2

Personas	Partes del cuerpo	Objetos	Lugares
Suegra	Cráneo	Olla	Lima
Muchacha zonga	Diente de oro	Brebaje	Huayco
Alvino se desmaya	Sangre	Hacha	
Zapatero cojo	Ojo que se cae	Tierra negra	

Tabla 3

Mitemas de R3

Personas	Partes del cuerpo	Objetos	Lugares
Alvino	Cabeza decapitada	Brebaje con veneno	Altar
<i>Buendía</i>		Palo para golpear la cabeza	Cimiento de la pared
			Olla tapada

En efecto, ella usa una olla, prepara un brebaje mortal, transforma la sangre de la víctima en tierra negra y manda colocar el cadáver en los cimientos de una pared y posteriormente en una hondonada o huayco. La olla recuerda la imagen occidental de la bruja, con su cacerola

el análisis del relato, el citado autor sugiere inscribir cada *mitema* en una ficha que tenga un número correspondiente a su lugar en el relato (la asignación de un predicado a un sujeto) y que posea la naturaleza de una relación. De este modo, se establecerán “haces de relaciones” y se formarán combinaciones en las que los *mitemas* adquirirán una función significativa y serán leídos de izquierda a derecha y de arriba hacia abajo (Levi Strauss, 1970)

donde prepara pócimas y brebajes.²⁶ Los cimientos y el huayco se asocian al *Uku Pacha* o mundo donde moran los seres maléficos. La sangre de la cacerola transformada en tierra negra alude a la ceniza y junto con la sal sirve para contrarrestar el ataque de la bruja. Y la calavera es uno de los objetos con los que operan los brujos que hacen maleficios.

Además, rompe las reglas de la convivencia social, ya que tiene un amante y se rodea de personas que poseen un defecto: un zapatero que es cojo y una muchacha *zonza* o tonta. Asimismo, se relaciona con espacios ajenos a la comunidad, como Lima que, según los esquemas tripartitos y cuatripartitos mencionados anteriormente, forma parte del *Uku Pacha* o espacio no-social. Finalmente, se vincula con otros seres sobrenaturales, como los brujos que operan con calaveras y sapos y los gentiles.

En R1, R2 y R3 la bruja es el símbolo dominante porque aparece como recurrente y autónomo (eterno) en las narraciones, tiene la misma significación (representa los antivalores de la sociedad) y es instrumental, ya que sirve para concretizar ciertos fines (Turner, 2007: 21-40). Esboza a un ser no-cultural, que invierte el orden de las cosas socialmente establecidas y confunde al hombre y a los animales. Se caracteriza por lo siguiente: a) su cabeza se desprende del cuerpo y se desplaza volando o dando tumbos; b) busca lugares alejados como muladares o sitios donde hay agua, ceniza o carbón y come excremento humano; c) tiene un potente olfato y posee cabellos largos y enredados; d) su grito es *wak*, que es una onomatopeya del graznido del pato; e) es peligrosa, ya que pasa por entre las piernas y causa la muerte, o puede adherir su cabeza al cuerpo de hombres o animales y vivir

²⁶ Refiere Marvin Harris que en Europa, entre los siglos XV y XVII, las mujeres herbolarias que usaban ungüentos y brebajes elaborados con plantas como la hierba mora, el beleño y la mandrágora, fueron catalogadas como brujas que participaban en aquelarres y volaban en escobas. Se convirtieron en víctimas de una psicosis colectiva que se desató en una coyuntura de pobreza, hambruna y movimientos mesiánicos y milenaristas que cuestionaban el poder de la Iglesia. Esta, al desarrollar una campaña contra las brujas, desplazó su responsabilidad de la crisis hacia demonios imaginados con forma humana y se convirtió en institución indispensable para el combate de dichos “seres malignos” (Harris, 2007: 205).

ahí; f) ataca al hombre para quitarle su libertad y su vida, en la noche de los días martes jueves y viernes y especialmente cuando hay luna llena; y g) conoce dónde están los tapados. (Morote, 1953: 123-124; Ansión 1987: 146-153).²⁷

Así, los tres relatos grafican las disputas que ocasionan el asesinato, pero lo hacen convirtiendo el evento en un no-evento; es decir, en un concepto o símbolo que no representa el hecho y al contrario, aluden a otro suceso o a seres maléficos (cf. Trouillot, 1995). Convierten al símbolo dominante de la bruja en la causa de la desaparición y asesinato y optan por silenciar las disputas que estallaron en el seno familiar, aunque insinúan dichas tensiones. En algunos mitos la bruja aparece como la guardiana de tesoros.²⁸ La calavera, por ejemplo, tiene un diente de oro, que insinúa la riqueza. Bañico señala que Zaragoza Rodríguez, la hija de Faustina Figueroa, le amenazó con mandarla a la cárcel o colocarla en un banquete si develaba el misterio o guardaba silencio cómplice. El banquete puede relacionarse con la riqueza; pero también puede constituir una asolapada amenaza de muerte por la ingesta de algún brebaje con veneno.

R3 traza una dicotomía entre la víctima y su hermano menor, *Francisco Buendía*, quien desapareció 40 años después. Refiere que la cabeza de *Morán* fue enterrada en el cimientito de la casa y que luego de ser recuperada por *Buendía*, fue colocada en un altar. El altar alude al *Hanan Pacha*, que es el mundo de Dios y las demás divinidades benefactoras, en contraposición con el mundo del *Uku Pacha*, que es el mundo de la bruja donde ha sido

²⁷ En el testimonio de *Zara Buendía*, Faustina Figueroa aparece explícitamente graficada como una bruja. Dice la testimoniante: “Mi papá siempre nos contaba que había asesinado a una bruja. Nos contó que una noche en el campamento donde trabajaba (trabajos de carreteras), salió a orinar a un descampado y al terminar sus necesidades se fue; sin embargo un bullicio lo detuvo, escuchó que alguien tragaba y como mi padre era de coraje se fue a ver lo que pasaba. En eso observó a una cabeza voladora con cabellera larga tragando heces humanas. Sin pensarlo, buscó un palo con punta y se lanzó a la bruja, derribando la cabeza. Mi papá siempre nos decía que Faustina era una bruja y cuando se encontraban le insultaba diciéndole que la brujería que le hacía no podía con él”.

²⁸ En uno de los mitos recogidos y analizados por Ansión, se lee que la víctima promete no denunciar a la *uma* que lo ha secuestrado a cambio de información sobre algún tapado (1987: 149).

mandado *Morán*, puesto que su cadáver y su cráneo han sido sepultados primero en el cimientado de la pared y luego en la hondonada. El cráneo constituye un objeto simbólico que transita del *Uku Pacha* al *Hanan Pacha* por la acción de *Buendía*, y termina convirtiéndose en protector de las amenazas de los seres maléficos del *Uku Pacha*.

4. Curandero, *qanras* y condenados en la desaparición de *Buendía*. Testimonio de *María Buendía*.

[R4] Así dicen, dónde ellos se alojaban los terroristas porque arriba no más vivía la *Serafina*, tenía una casa grande hay vivía con *cuchicapa* [*Saturnino Arce* su esposo, NCA], sus hijos, todos y de ahí bajaban a robarnos frutas: nísperos, manzanas y se lo llevaban, hasta ahora hacen eso. Llegamos a escuchar y mi papá decía: “¿Qué es eso de terrorismo?, dicen matan a la gente; pero cómo es eso. Entre gente y entre pobres cómo nos vamos a matar. Ellos serán de otro país”. De acá mismo dicen [que] se han juntado con otros que venían de otros sitios y eran varios y yo decía ahora qué vamos hacer; de repente también nos hacen algo le dije a mi papá, y él me dijo: “Yo los voy a matar, antes que me maten los mato. ¿Por qué me matarían sin motivo alguno?”. Así diciendo él hablaba todo machito y hasta fabricó su arma: en la punta del palo amarró un cuchillito como púa, como clavo y eso lo tenía en la puerta no más; pero el momento en que se lo llevan ni siquiera se acordó. No se puso sus zapatos ni su sombrero; solo tomó su ponchito y salió, porque en ese momento estaba ya descansando en su cama junto a mi mamá *chacchando* su coquita.

Irma y *Ana* eran chiquillas. Tocaron la puerta de la cocina y *Ana* salió para ver del balcón y cuando vio estaban parados dos hombres encapuchados más o menos a las 5 de la tarde y le dijo a mi mamá “mamaya manchapa runakuna kachkanku armayuq”. No podía hablar la chica y se asustaron; mi padre también se asustó y comentó “¿quién puede ser, quién puede ser!”. Y ni siquiera de su arma se recordó y cuando se levantó con prisa, subió un hombre sin arma y le dijo: “don Francisco, tu hijo de la Selva nos ha mandado con coca [...] ¡Rapidito, rapidito sal; así no más baja. En el huayquito está el carro y tienes que traer tu encargo!” Salió solito y se fue y aparecieron tres o cuatro y se perdieron en el huayquito. Las chicas siguieron a su abuelo y volvieron para decirle a su abuela: “¡pasachinmi, pasachinmi abuelituyta, chay carruqa pasakunmi!”. En el huaco había un carro rojo con pliegues, una camioneta y ahí lo han metido. Entre cuatro doblándolo lo han metido a la caseta y en el forcejeo llamaba, pedía auxilio y decía: “*Victoria*, me estaba llevando”. Cuando gritaba le taparon la boca y así lo metieron por la fuerza a la caseta y justo un hombre estaba ahí; ese nos avisó. Era Albino, un evangelista. Él pasaba ese rato y le encargó: “¡willaykamullaway chay señurayta imasta kay apawanku!” Y ese hombre no nos avisó; en el momento se quedó calladito. De arriba ese Sulpicio Enríquez ha visto todo. Ahora habla ese hombre, se avisa, pero en ese momento no nos contó.

Dicen que los senderistas se alojaban en la casa de *Serafina* y *Saturnino*, quienes cocinaban, hacían comida en cantidad [...] Dicen que estuvieron varios, hasta el amigo

mismo de mi papá: un curandero que vivía por *Ihuín*. Creo que era soltero, sin familia, tenía un libro de medicina y venía a la casa. Como mi mamá era enfermiza del corazón, nos explicaba siempre. Mi papá le hacía comer a ese curandero y se habían hecho muy amigos. El sabe bien cómo y dónde han matado a mi papá.

Ese mismo rato *Irma* y *Ana* llegaron a San Miguel y me contaron del hecho y me dijeron “¿qué vamos a hacer?”, llorando. Ya era de noche y fuimos a la Comisaría y les contamos que se lo habían llevado con dirección a Tambo y ellos [los Guardias Civiles] se comunicaron con los de Tambo para que esperaran al carro, pero nunca llegó. Nos dijeron: “mañana seguramente por ahí lo van a soltar y si no regresa tienen que buscar”.

Al día siguiente nos encontramos con la mujer de *Alcides Carrión*: *Marta Vila*, quien no era la esposa de *Carrión*. Su verdadera esposa era Gregoria y dejándola a ella se comprometió con *Marta*. Planeamos la búsqueda para el día martes, con el hijo de *Carrión*, que era joven. Yo busqué a un cargador para que nos ayude.

De la casa salimos yo, *Abraham* [esposo de la testimoniante, NCA] y *Candy* [hija de la testimoniante, NCA]. Mi madre nos acompañó hasta *Muya*. Llegamos al Colegio Alfonso Ugarte y nos repartimos en dos grupos: un grupo de hombres (*Abraham*, el hijo de *Carrión* y el hombre que contraté para que nos ayudase en la búsqueda) y otro grupo de mujeres (yo, *Candy* y *Marta*). Pasamos caminando por la carretera, viendo los barrancos, por Kiru Nanay, por abajo y llegamos a la otra carretera. Vimos casas y chacras abandonadas, siempre pensando que por acá le habrán echado llave. Tocamos, llamábamos pero nadie salía [...] *Martha* era muy tacaña; ella tenía gaseosas y cuando estábamos en pleno sol, no era capaz de invitarnos ni un sorbo, andábamos con la boca seca.

Un viejo salió cuando estábamos tocando la puerta [...] El viejo [...] estaba descalzo, con tierra en los pies porque estaba arando en su huerta. Le dijimos que se ha perdido mi papá y la otra dijo mi esposo y nos dijo ya pues [...] y nos hizo pasar a una casa grande y en una mesita sacó sus naipes y como *Marta* había llevado coca, plata y cigarro [le dio todo eso]. Yo solo le di plata, creo que cinco soles le di. Viendo sus naipes le dijo a *Marta*: “Tu esposo está lejos, se ha ido a otro pueblo. Pobrecito, está andando, está llorando, tiene pena. Te quería señora; está diciendo mi esposa y está llorando” [...] Para mí tendió sus naipes y me dijo: “Tu papá está por aquí cerca; le habían colgado de un árbol y ya lo han matado; está muerto. Trata de buscarlo”

Retornamos por un caminito viendo los árboles. *Marta* tenía un perro chapito que iba adelante. Entonces, una señora apareció hilando con sus chanchitos y faltando buena distancia, hilando nos dijo cantando: “¿Maitan rinkichik? Kay uraychallapi wasipi quntacha kachkan terrucu kakuchkan, ¡wawaykita kitarusunki!”. Me asusté; me hubieran quitado a *Candy*. “¿Ipapaqmi chay wawaykita apamunki? Kayna warmakunata quitamuchkan. ¿Maitama rinkichik? Kay wasipi quntacha kakuchkan, kunallami punkunta pasaschkani, mana nuqa sayaspay willaychikichmanchu, pasakuychik defrentipas, no sé imamansi qankuna rinchkankichik, yaykuchkankichi, kunan kaimanta yaykumunkichik alcaysamunkichik, quiera no quiera chaininta pasankichik. Y el perrito que estaba yendo regresó al ver. Entonces estaban en su puerta todos esos *qanras*; con el calor de la tarde se soleaban y al ver al perrito que llegó se metieron a la casa. Entonces nosotras asustadas tuvimos que seguir [...] para

dar alcance al otro grupo y tuvimos que pasar por la puertita pidiendo a Dios: ampáranos Señor. Cuando pasamos no había nadie, pero se oyeron murmullos. Y cuando llegamos al río, pasamos el río los tres con zapato y de más arriba volteamos a ver y dos o tres nos miraban de esa casa. Caminamos duro y llegamos a Paccha, que fue el lugar donde nos encontramos con el otro grupo para retornar.²⁹

Como en el caso anterior, nuevamente hay que establecer relaciones entre mitemas para encontrar la armadura profunda del testimonio (cf. Tabla 4). El relato alude a dos espacios perfectamente delimitados: el espacio social de la comunidad y el espacio liminal, que en el esquema cuadripartito anterior está asociado a la *Yunka* y al *Uku Pacha*, donde moran los *gentiles*, *chunchos* y brujos que trabajan con calavera y sapo. Los hitos que separan ambos espacios son el río y la carretera. Cuando *María Buendía* indica que para escapar del peligro cruzó un río en el que estaban cadáveres, señala simbólicamente que salió del espacio liminar para retornar al espacio social de la comunidad.

Tabla 4

Mitemas de R4

Personas	Partes del cuerpo	Objetos	Lugares
Kuchi- capa	Cabeza desnuda y pies descalzos	Banquete de alimentos	Selva (coca)
Hombres encapuchados	Cara cubierta	Cuchillo	Barranco y huayco
Hombres mudos		Piedras	Río
Curandero soltero		Árbol	Carretera
Amante		Perro que ladra	Casas sin dueños
Viejo adivino			
Hombre tacaño			
<i>Qanras</i> (sucios)			

No obstante, en el espacio social de la comunidad aparecen personas con defectos (extranjeros, hombres encapuchados, jóvenes sin experiencia, tacaños, etc.) que rodean a la víctima. Estos devienen en símbolos dominantes, porque asoman como recurrentes y autónomos, tienen la misma significación asociada a los valores de la sociedad y son instrumentales. A través de ellos, R4 grafica no solo el caos del espacio social de la

²⁹ Entrevista con *María Buendía*, realizada en la ciudad de Ayacucho el 18 de julio de 2013.

comunidad ocasionado por la violencia política, sino a seres anómalos y maléficos que intervienen en dicho espacio y crean caos y conflicto.³⁰ Por ejemplo, los senderistas y policías son considerados como “extranjeros” que alteran el orden social de la comunidad. De igual modo, los tacaños son considerados como personajes anómalos porque son ambiciosos, acumulan riqueza y no participan de las relaciones de reciprocidad y redistribución con sus vecinos.

Precisamente *Alcides Carrión*, un comerciante que también fue secuestrado junto con *Francisco Buendía*, forma parte de este grupo de personajes anómalos. En el relato es representado como un tacaño o persona que no establece relaciones de reciprocidad. Por ello, después de la desaparición, aparece como un condenado que “está andando, está llorando tiene pena”; un personaje rechazado por Dios que habita las cuevas, asoma en los cerros o en las alturas y hasta retorna para hacer daño a sus vecinos.

R4 presenta a *Francisco Buendía* en oposición a éstos personajes anómalos. Según el relato, al momento del secuestro estaba con la cabeza descubierta y los pies descalzos. La desnudez alude al rapto del alma, puesto que en la cosmovisión andina la cabeza y los pies aparecen como partes del cuerpo que encierran el alma. Los curanderos dicen que el alma huye por la cabeza a raíz de una caída o susto repentino. Los campesinos, al creer que el alma se halla en la cabeza, optan por llevar el cráneo del fallecido al hogar y colocarlo en un altar, donde le ponen velas y flores, a fin de que cuide la casa. (Rozas y Calderón, 2001: 252). En el diccionario de símbolos se menciona que la cabeza alude al espíritu, pero también a la autoridad, mientras que el pie simboliza la fuerza del alma y el calzado apunta al hombre que es responsable de sus actos (Chevalier y Gheerbrandt, 1986: 221-222 y 826-827). Por lo tanto,

³⁰ Refiere Olga González que en Sarhua los campesinos consideraron que con la violencia ocurrió inversión del espacio social y confusión: la comunidad, que representaba a la ley y el orden, fue identificada con la puna o *sallqa*, el espacio de lo salvaje e incivilizado. Para nominar dicha confusión, los sarhuinos usaron el término *Chaqwa*, que describe algo que es confuso, desorganizado y sin roles (2006: 80).

María Buendía, al señalar que su padre fue sacado de su hogar “con la cabeza descubierta y con los pies descalzos”, quiere decir que no sólo raptaron su alma, sino también secuestraron a la autoridad de la familia y que la responsabilidad del hecho recae en otros.

Es curioso que en el relato el curandero aparezca como un ser anómalo que genera un daño irreversible y un desequilibrio parental, puesto que estos aparecen siempre en la cosmovisión andina como los personajes que reestablecen la salud deteriorada y la armonía social, como se mencionó anteriormente. No obstante, en un contexto de caos, el curandero hace daño y no establece relaciones parentales. En vez de curar, altera el orden social y se asemeja al brujo, aunque actúa en los espacios sociales del *Kay Pacha-Hanan Pacha*, que precisamente se encuentran alterados por el conflicto. Como en el caso anterior, el relato convierte a un evento en no-evento, traslada la responsabilidad de la desaparición al curandero y otros seres maléficos e indirectamente insinúa los conflictos familiares y las disputas territoriales.

Los otros seres anómalos que ocasionan la desaparición de *Francisco Buendía* son su sobrina *Serafina Qoras* y su esposo *Saturnino Arce*, este último llamado *Kuchicapa*. El apodo no solo alude a un oficio despreciado con el que se insulta a los hombres; sino también al cerdo, un animal ligado a la tierra y a los gentiles. El sustantivo *kuchi* se asocia con el verbo *kuchuy* (cortar) y con el sustantivo *kuchillu* que se utiliza en quechua como préstamo del español cuchillo. Según Ansión, todo objeto de fierro sirve para defenderse de los seres ligados al *Uku Pacha* (1987: 202). Por lo tanto *Kuchicapa* en el contexto del relato sirve para designar a un hombre vinculado a la tierra, que ambiciona la tierra o que se contacta con los seres del mundo liminar (curandero convertido en brujo) que ahora ocupan el espacio del mundo social. Precisamente, R4 subraya que *Buendía* preparó un cuchillo antes de su desaparición, para defenderse de este ser maléfico.

Los seres maléficos y las personas anómalas además, propician un banquete que en el relato también aparece como un símbolo dominante. El banquete, por un lado, alude a la ambición; por ejemplo, robar la fruta del desaparecido. Por otro lado indica la abundancia de recursos y el incumplimiento de la reciprocidad. Ocurre con la pareja de *Alcides Carrión*, quien lleva comida a la búsqueda pero no la comparte con los demás. La combinación de ambición y abundancia de recursos genera la desaparición de *Buendía* y remite al conflicto por tierras que estalló en el lugar poco antes del desarrollo de la violencia política.

5. Mitos, imaginario y simbolismo en medio de la violencia.

No sólo los testimonios de Natalia Bañico, *Pedro* y *María Buendía* refieren a seres sobrenaturales y personajes anómalos que “actúan” en la desaparición de sus familiares o conocidos; también en otras localidades del departamento de Ayacucho los pobladores urbanos y rurales acudieron a las categorías del pensamiento andino para comprender y explicar el caos desatado por el conflicto armado interno.

Por ejemplo, en la comunidad de Sarhua Narciso Huicho, el gamonal que quiso apropiarse de las tierras comunales de Ccochapampa, fue representado por los pobladores como un brujo que heredó el oficio de su padre para acaparar tierras ajenas, o un *qarqacha*. Luego de acusar a los comuneros de “terroristas” ante los *sinchis* de la Guardia Civil, fue repudiado por la comunidad, secuestrado y ajusticiado por cuatro comuneros a inicios de 1982. Su cuerpo fue escondido, los presuntos asesinos juraron guardar el secreto y la comunidad asumió la responsabilidad colectiva de su desaparición. Sin embargo, con el correr del tiempo, el secreto de su muerte se convirtió en un secreto a voces y el personaje empezó a aparecer primero en los sueños de los campesinos como un brujo y luego entre los rumores de la gente como el *condenado de Ranranizio* que retornaba para hacer daño a la población.

Poco tiempo después ocurrió lo mismo con Justiniano Rojas, el comisario de Sendero Luminoso en el pueblo, quien en cabildo público fue ratificado como el líder local de los subversivos. Cuando estos asesinaron a dos autoridades locales, Justiniano fue considerado como un *qarqacha* que causaba el caos en la comunidad y se transformaba en perro o cerdo. Luego, fue capturado por algunos comuneros, torturado y ejecutado en público. Sus captores afirmaron que para atormentarlo lo introdujeron en un saco, donde se transformó en una llama. Después de su muerte, retornó para asustar a la población, guarecido por las sombras de la noche y convertido en el *condenado de Aywiri*.

Señala Olga González que ambos personajes anómalos fueron estereotipados como malignos y desaparecidos por la comunidad y que los mitos andinos sirvieron para explicar las conductas anómalas y sus respectivas sanciones, en medio de la violencia política. Agrega:

Las culpas de Narciso y Justiniano fueron de diferente tipo, pero para los sarhuimos no fue raro etiquetarlos como *qarqachas*. Este era un término que resaltaba su animalidad, su condición salvaje e irracional, su ruptura con los roles sociales y su completo descuido de la reciprocidad. En su animalidad, ellos han perdido su humanidad. Sin embargo, como *qarqachas*, con sus dos caras, una humana y otra animal, fueron definidos como engañadores y despreciables y un permanente y potencial daño para la comunidad (González, 2006: 270, la traducción es mía).

Posteriormente, en 1987 empezó a circular entre la población urbana de Ayacucho y Huanta el rumor de que los *Nakaq* o *Pistacos*, aquellos seres maléficos de los mitos andinos que atacaban a los viajeros en los caminos alejados con un cuchillo para matarles y extraerles la grasa, habían retornado para conseguir grasa humana a fin de que el gobierno pagase la deuda externa. La reactualización del mito generó una situación de psicosis colectiva. Los pobladores de los barrios periféricos de la ciudad de Ayacucho empezaron a organizarse para defenderse de la agresión de los degolladores y la noche del 11 de setiembre de 1987 dieron muerte a pedradas y a machetazos al joven Luis Huaranga Calderón, de 23 años, al confundirlo con un *Pistaco* (Degregori, 1989: 110).

Abilio Vergara y Freddy Ferrúa encontraron diferencias al comparar el mito de 1987 y sus versiones anteriores: si antes los *Pistacos* eran protegidos por la Iglesia, ahora son vinculados con el Estado; si antes aparecían sólo de noche y en sitios aislados, ahora operan de día, con armas sofisticadas y en los lugares solitarios de la ciudad. “Hablamos entonces, de una redefinición de la actuación de los *nakaq*, en cuanto que han cambiado de espacios operativos, lo que quizá tenga que ver con la masificación de la violencia, los allanamientos y las muertes que hacia 1983 no distinguían ni centro ni periferia y tampoco clases sociales, siendo afectado todo el cuerpo social ayacuchano” (Vergara y Ferrúa, 1989: 127). Señala Degregori que esta versión refleja el fuerte temor que sentían los campesinos por estar en medio de la guerra. Con bastante claridad retrata algunas de las prohibiciones instauradas por el estado de excepción que imperaba en Ayacucho (caminar en la noche) y el profundo recelo que los habitantes de la zona rural sentían hacia los foráneos o hacia el Estado que decía protegerlos y a la vez respaldaba al degollador (Degregori, 1989: 110-111). Por su parte, Abilio Vergara refiere que el mito, que circuló en medio de la violencia política, expresa las relaciones antagónicas y el miedo de los pobladores frente a Sendero Luminoso y el Estado. Mientras los senderistas exacerbaban el horizonte incompatible para con la sociedad y el Estado, el *pistaco* detenía el tiempo operado por el terror a fin de anular el porvenir sin sentido, concediéndole a la vida de los pobres el valor de una materia prima. Al mismo tiempo, restringía al extremo los horizontes cotidianos, al controlar y someter por el miedo las rutas conocidas, habituales e indispensables, y hasta el espacio público. El mito acentuó el miedo y generó la parálisis de los actores sociales, anulando la posibilidad ciudadana de prever, de proyectar, de argumentar y de resistir (Vergara, 2013: 300-302).

Capítulo III

PARENTESCO, PROPIEDADES Y DISPUTAS

La desaparición de *Francisco Buendía*, en medio del conflicto armado interno, fue el corolario de un proceso de reestructuración de la propiedad de la tierra que ocurrió en San Miguel desde mediados del siglo XIX y ocasionó disputas y conflictos entre integrantes de una red parental que usufructuaban los terrenos de *Muya*.

1. La reestructuración de la propiedad.

Alejandro Muñico ha estudiado este proceso de reestructuración de las tierras de San Miguel a partir del emblemático caso de la hacienda de Ninabamba. Esta hacienda en el siglo XVII perteneció a los jesuitas y tuvo una extensión de 200 fanegadas de tierra, donde se producía caña y aguardiente. Además controlaba tierras en la quebrada, en la puna y en el valle del río Apurímac, donde se cultivaba maíz, papa y coca para el autosostenimiento. Tras la expulsión de los Jesuitas en 1767, la propiedad pasó a manos del Estado español que la administró a través de la Junta de Temporalidades, hasta que a fines del siglo XVIII fue subastada en 41.989 pesos a Francisco Gómez Carrasco. Tras la muerte de este, la hacienda pasó a manos de su hijo José Carrasco, quién luego de su matrimonio con Juana Eyzaguirre se convirtió en uno de los más importantes hacendados de la región de Huamanga.

A la muerte de José Carrasco, la hacienda fue partida entre sus hijos legítimos y naturales. No obstante, debido a la aparición de conflictos entre herederos, no se consumó el reparto. Recién en 1891, cuando las partes interesadas celebraron un laudo arbitral definitivo, la

propiedad quedó dividida en seis fracciones: una primera a beneficio de María Jesús Morote Sáez, otra segunda en manos de Albino Carrasco, otra como propiedad de Ángela Zavaleta de Castro, una cuarta en manos de Mercedes Zavaleta de Añaños, otra quinta como propiedad de Emilia Carrasco y una última fracción en manos de Hermila Carrasco. Como consecuencia de este laudo, la gran hacienda de Ninabamba se fraccionó en varias partes, desestructurándose como unidad autosostenida puesto que las fracciones repartidas se hallaban ubicadas en distintos pisos ecológicos (Muñico, 1984: 42-56).

Este proceso de restructuración de tierras afectó no solo a grandes propiedades como Ninabamba, sino también a las tierras de mestizos y campesinos de menor extensión superficial, que se hallaban en comunidades y pagos de la microcuenca de San Miguel, como *Muya* e *Inkil*. Al respecto los documentos históricos guardados en el Archivo Regional de Ayacucho (ARAY) señalan que los propietarios de *Muya* en el siglo XIX eran los Figueroa, una familia extensa que todavía está presente en la memoria de los descendientes de *Buendía*.

Un expediente judicial de 1851 revela el juicio que enfrentó a dos linajes de la Familia Figueroa: Josefa, Vicente, Ambrosio, Juan, Miguel y Melchor Figueroa (descendientes de Bernardo Romero, Tadeo Figueroa y Tomás Figueroa) y Eugenio Figueroa, Isidora Chávez y Tomás Chávez (descendientes de Pascual Figueroa), por la posesión de las tierras de *Muya*. En uno de los escritos del expediente, elaborado por Vicente Figueroa, Mariano Quispe y José Martel, se señala que dicha propiedad se conformó con dos composiciones de tierras practicadas por la administración colonial entre los siglos XVII y XVIII. La segunda ocurrió en el contexto de las disposiciones agrarias de las Reformas Borbónicas, que apuntaban a desamortizar y parcelar las tierras de las corporaciones, pueblos, mayorazgos y comunes para fomentar la propiedad privada con el mantenimiento de la cooperación entre productores y así

incrementar la producción agrícola a beneficio de la hacienda real (Jacobsen, 1991: 33).¹ El referido documento indica lo siguiente:

[...] que con motivo de que Pascual Figueroa y sus partes pretendieron la nueva división de las tierras de *Muya* que sus primitivos dueños doña Florentina Figueroa y don Juan Crisóstomo Loayza, segundo compositor con el gobierno español, en la remensura practicaron en sus hijos y descendientes, bajo estas mismas o esta una división que hicieron posteriormente ahora cerca de un siglo por los nietos y bisnietos, nos hallábamos en posesión continuada a la par de mis contendores. En este estado, no contento con las porciones que les cupo en las que se hallaban antes de ahora, salieron antojadísimos o más bien diré ambiciosos, pretendiendo nueva división, para lo que hemos sido demandados ante el ex juez de paz don Pedro Añaños, quién sentenció en rebeldía y por hecha la conciliación. Luego las partes contrarias ocurrieron al juzgado de usted para la aprobación de dicha sentencia, decreto con fecha 1 de setiembre de 1849, informe al juez de paz don Manuel Molina, que en el lugar de informarnos nos intima para la posesión [...]²

La cita alude a una segunda composición de tierras realizada probablemente en la segunda mitad del siglo XVIII, en el contexto de las Reformas Borbónicas como se indicó anteriormente. No obstante, el expediente ofrece pistas sobre los antecedentes de dicha composición. En un acta elaborada en el Juzgado de Paz de San Miguel, en presencia de los apoderados de Tomás Figueroa y Eugenio Figueroa (las cabezas de los dos grupos que disputaban el control de la tierra), se menciona lo siguiente:

[...] El primer dueño fue Lorenzo Auqui, según las escrituras que obran en los autos. Después ingresaron en las tierras de *Muya* y Eparopampa [sic] Paula Castañeda, que fue casada con Ildefonso Romero y tuvieron por sus hijos a Alonso, Felipa, Ana y otra Felipa. Una de éstas con el nombre de Feliciano Romero tuvo que casarse con Francisco Figueroa y tuvieron por sus hijos a Pascual, Tomás, Francisco y Florencia Figueroa [...] Florencia Figueroa, cuarta y última hija de los dichos Francisco y Feliciano fue casada con Crisóstomo Loayza y dieron por sus hijos a Juana, José, Lucas y Agustín Loayza. De estos proceden Melchor, Mariano, Jesús y Dorotea Loayza y de consiguiente son legítimos sucesores de la porción de su ascendiente Florencia. Ahora, Pascual padre de Eugenio, ¿de quién procede? Ya se ha visto que

¹ Las reformas borbónicas fueron los cambios administrativos, políticos, comerciales y fiscales que los reyes borbones ejecutaron en el imperio español y en sus colonias hispanoamericanas a partir de 1776, para centralizar el manejo del Estado colonial, recuperar el control de sus colonias y aumentar la productividad económica del Imperio. Entre estas modificaciones figuraban la creación de nuevos virreinos (Nueva Granada y Río de la Plata), la instauración de las intendencias, el aumento del impuesto de la alcabala, la eliminación de la nobleza indígena y la expulsión de los jesuitas (O'Phelan, 1988, Capítulo IV).

² ARAY, Corte Superior de Justicia, Leg. 18, causas civiles, 1851, F.75r.

ninguno de ninguno de los cuatro hijos de Francisco Figueroa y de Feliciano Romero y por tanto un usurpador de las tierras de Muya y un extraño del estirpe de los Figueroa, pues se sabe que procede de un Francisco Mancilla que fue caporal de la hacienda de Ninabamba como se probará en su tiempo.³

Al contrastar esta cita con la anterior, se deduce que la primera composición de tierras aludida en el documento de las líneas precedentes ocurrió aproximadamente hacia inicios del siglo XVIII, a favor de los esposos Ildefonso Romero y Paula Castañeda, quienes usufructuaban las tierras de *Muya* por ser sucesores de Lorenzo Auqui, quien a su vez explotaba la mencionada propiedad posiblemente desde mediados del siglo XVII.

Además, la cita grafica la genealogía de los Figueroa desde la época colonial hasta los tiempos republicanos. El clan de Tomás y Vicente Figueroa, que decía descender de Tadeo Figueroa, cuestionaba la legitimidad de Pascual y Eugenio Figueroa, acusándolos de ser extraños a la estirpe de los Figueroa y usurpadores de las tierras de *Muya*. Eugenio Figueroa respondía en los siguientes términos:

La demanda origen de la presente causa se deduce que Vicente, Miguel, Ambrosio, titulados Figueroa y José Martel usurpaban y usurpan unos terrenitos especialmente Poyoin [sic] sin tener derecho uno ni ninguno, pues que estaban y están en posesión de otros terrenos de Muya, por consiguiente debían constituir. Emplazados éstos a juicio verbal, pidieron términos y más términos para probar su derecho, con documento que no verificaron ni hasta ahora. Entonces el juez de paz resolvió en rebeldía de los demandados como se registra de fojas 35 a fojas 37. Consintieron dichos demandados en la resolución definitiva y así concurrieron al deslinde mandado por dicha sentencia [...] perdidas las esperanzas de Vicente, Miguel y Ambrosio Figueroa y José Martel, llaman al actual Tomás quien interpone su recurso no sobre el terreno de Poyoin, cuyo juicio de menor cuantía está fenecido y acabado, sino sobre la cuarta parte de todos los terrenos íntegros de *Muya* y Pantipata y dirige su acción no solo contra mí y sus compartes, sino también contra mis adversarios en dicho juicio fenecido y acabado. En su virtud se practican tasaciones innecesarias, porque nadie niega que los terrenos de Muya en su totalidad importan más de mil pesos.⁴

Por un lado, el citado documento grafica los problemas que se presentaron en el siglo XIX, en tiempos de aparente paz, en torno al usufructo de la tierra, y que generaron disputas

³ Ídem., FF. 120r-120v.

⁴ Ídem., F. 110r.

intrafamiliares de larga data que convergirán en el conflicto armado interno de la década de 1980.⁵ Por otro lado, revela la fragmentación continua de la tierra y la existencia de numerosas parcelas. En 1851 *Muya* era poseída por 21 propietarios, todos ellos emparentados entre sí, quienes usufructuaban retazos de tierras valorizados en 17, 34 y 40 pesos, de tal forma que la valorización de toda la tierra en los 1.000 pesos aludidos por Eugenio Figueroa era sólo una quimera.⁶ Por ello, estas pequeñas parcelas no aparecen en las importantes matrículas de predios rurales de la provincia de La Mar de los siglos XIX y XX.

En efecto, en la matrícula de 1869 fueron consignados como propietarios de las tierras de *Muya*: Vicente Lagos Oropesa (quien entregaba sus tierras en arriendo, obteniendo una utilidad de 120 soles anuales) y los herederos de Pedro y Pascual Figueroa, que obtenían una utilidad de 20 soles anuales por sus propiedades de *Muya* y Aranhuay. En la matrícula de 1896 aparece solamente el nombre de Vicente Lagos, quien sembraba en su fundo trigo, maíz y otros cereales, con una utilidad de 180 soles anuales.⁷ En 1900 reaparece nuevamente el nombre de Vicente Lagos, con una utilidad de 120 soles anuales. Y en 1911 fueron consignados como “propietarios del predio rústico *Muya* y otros” Indalecio Pérez (un campesino iletrado de 74 años de edad, dedicado a la agricultura) y hermanos.⁸ En las siguientes matrículas no aparecen los terrenos de *Muya*, porque se habían fragmentado entre

⁵ “Tiempos de aparente paz” se refiere a períodos prolongados con ausencia de movimientos y rebeliones campesinas, en los que los campesinos actuaron políticamente y establecieron relaciones políticas con los sectores no-campesinos (Stern, 1990: 31).

⁶ Las propiedades eran de Manuela Figueroa, Vicente Figueroa, Pedro Figueroa, Mariano y Dorotea Lizarve, Melchor Figueroa, Juan Figueroa, José Martel, Eugenio Figueroa, Benancia Figueroa, Melchor Loayza, Rudecinda Figueroa, Bernarda Figueroa, Petrona Figueroa, Ambrocio Figueroa, Mariano Palomino (nieto de Eugenia Figueroa), Agustín Figueroa, Mariano Vale, Manuel Medina, Agustín Loayza, Juana Figueroa y María Figueroa (ARAY, Corte Superior de Justicia, Leg. 18, causas civiles, 1851, FF. 103r-107v).

⁷ ARAY, Municipalidad, Matrículas, Leg. 114, 1896-1900.

⁸ *Ibíd.*

varios propietarios y cada parcela reportaba una utilidad menor a 100 soles anuales, monto mínimo a partir del cual eran considerados los predios para su contribución respectiva.⁹

2. La desaparición de *Albino Morán*.

Aunque no se cuenta con evidencia que señale la continuidad de estos conflictos a inicios de la siguiente centuria, se puede deducir a partir del caso de desaparición de *Albino Morán* que los pleitos por la propiedad de la tierra entre los descendientes de los Figueroa reaparecieron a mediados del siglo XX.

Albino Morán, agricultor de *Muya*, hijo de Tomasa Durán y hermano materno de *Francisco Buendía*, había hecho el servicio militar en el Ejército Peruano, en el arma de Caballería, en la ciudad de Lima; por lo tanto tenía experiencia migratoria y urbana. A su retorno al Pago, estableció una relación sentimental con Zaragoza Rodríguez Figueroa, hija de Faustina Figueroa y descendiente de la familia Figueroa mencionada líneas arriba, con quién crió dos niñas: Delia y Heraclea (cf. Gráfico 3). En mayo de 1938 ambos adquirieron de Mariano Figueroa Rodríguez (pariente de Faustina Figueroa y su hija Zaragoza Rodríguez) las tierras de Manzana Pampa, Membrilloyoc, Hatun Pampa, Almidón Pampa y Lucma Pampa en el pago de *Muya*, instalando ahí su hogar. Al año siguiente, compraron de Valentina Riveros Morales las propiedades de Remillayoc y Yana Cacca, ubicadas en *Inkill*.¹⁰

Morán se dedicó a las labores agrícolas y desempeñó cargos políticos en la comunidad porque había aprendido a leer y escribir en su servicio militar. No obstante, su futuro en *Muya* no era tan prometedor. El último día del año de 1940 desapareció en circunstancias

⁹ Salvo en la matrícula de 1869, en la que aparece la propiedad de *Muya* de los herederos de Pascual Figueroa, valorizada en 40 pesos (Ídem., 1869).

¹⁰ ARAY, Corte Superior de Justicia, Expedientes Penales de la Provincia de La Mar, Paquete 4, Exp. 2034, 1942. La vendedora reveló que los terrenos otorgados en precio simbólico en verdad eran una donación a favor de su sobrino *Albino Morán*.

misteriosas y sin dejar rastro alguno, luego de haber concurrido al velorio de Mariano Figueroa, su tío político.

Enterada del hecho, su madre inició su búsqueda, encontrando sólo pistas e indicios que apuntaban a su nuera Zaragoza y a la madre de esta, Faustina Figueroa. Dos años después de la desaparición y contando con el testimonio de la joven Natalia Bañico, hermana de la nuera de Tomasa Durán, denunció el hecho ante el Juzgado de Paz de San Miguel, responsabilizando a las referidas Figueroa, a Nicolás Espino y a Lucio Gavilán. Refiere Bañico que la noche de la desaparición de *Morán*:

[...] vio que Nicolás Espino cargaba un cadáver y lo acompañaba el hijo de Alejandro Gavilán (cuyo nombre no sabe), que el cadáver lo conducía Espino con dirección a una quebrada de Kiru Nanay Huaicco, que no pudieron precisar con certeza donde lo llevaban porque lo impedía la oscuridad de la noche [...] acompañaban al cadáver Josefa Bañico (hermana mayor de la manifestante), Pascuala Huamaní, Faustina Figueroa y otra mujer que no pudo reconocerla pero que llevaba sombrero color vicuña [...] La mujer Faustina Figueroa la había amenazado, en el caso de que avisase iría a la cárcel, fue el motivo porque no avisó ese entonces.¹¹

Aunque en el proceso Bañico y los testigos fueron cuestionados por las acusadas y tildados de ladrones, Durán insistió en su demanda y logró probar que Rodríguez y Figueroa eran las principales responsables de la muerte de *Morán* y de la desaparición del cadáver. Años después, logró hallar y exhumar los restos de su hijo de la quebrada de Kirunanay con la participación de las autoridades policiales, sepultando el cuerpo en el cementerio de *Muya*, pero conservando el cráneo, que finalmente quedó en manos de su hijo *Francisco Buendía*, confiriéndole al hecho una carga simbólica.

La desaparición de *Morán* no fue accidental; fue la secuela de una serie de conflictos que reaparecieron en el seno de la familia *Morán* Figueroa por la propiedad y usufructo de tierras. En efecto, las parcelas en disputa, conocidas con los nombres de Manzana Pampa, Lucma

¹¹ *Ibíd.* El testimonio cuasi completo de Natalia Bañico sobre el asesinato de *Morán* aparece en el Capítulo II.

Pampa, Membrilloyocc y Almidompampa, todas ubicadas en el Pago de *Muya*, habían sido adquiridas por *Morán*, pero poseídas por la familia Figueroa desde mediados del siglo pasado, como se vio anteriormente.¹² Luego del juicio, la madre de *Morán*, Tomasa Durán, logró el embargo de las referidas propiedades (pese a los reclamos de Figueroa) y las dio en herencia a su nieta Delia *Morán* por ser la “única heredera universal”, desconociendo a la otra nieta, Heraclia. Y a estos conflictos debe agregarse el rumor sobre el adulterio de Zaragoza Rodríguez, causa principal del enojo de su esposo y de un pleito doméstico que culminó en tragedia. Tomasa Durán estaba convencida que la nieta Heraclia no era su nieta.

Figueroa protestó por el embargo de sus tierras desde la cárcel, porque consideraba que el patrimonio que su familia retuvo generación tras generación pasaba a componer el dominio de otra red parental distinta de la suya. Por ello, durante el juicio, insistió en la intangibilidad de su propiedad:

De que mi contraria Tomaza [sic] Durán, madre del quien se supone haber muerto, que es *Alvino Morán*, se va apoderando de todos mis terrenos, llamados ‘Manzana-Pampa’, ‘Lucmayocc’, ‘Membrilloyocc’ que estos son de mi exclusiva propiedad sin gravamen alguno, que no tienen ningún derecho de apropiarse, solo con el pretexto de que tienen una orden terminante de esa Superioridad, para apoderarse de mis [a]ludidos terrenos; estos son los atropellos inhumanos que va cometiendo aprovechando de que yo me encuentro recluida en esta prisión.¹³

Y con el mismo argumento, su hija otorgó en anticresis los terrenos de Remillayocc o Yana Ccacca y Puca Ccasa por un lapso de cuatro años:

Conste que yo Zaragoza Rodríguez Figueroa de *Morán* [...] haciendo uso de mis derechos civiles, otorgo el presente documento de anticresis, a favor de los esposos don Amador Núñez Galindo y doña Emilia Bedriñana Arce de Núñez, de los lotes de terreno de mi propiedad, comprados por mí entre mi esposo don *Alvino Morán Durán*, cuyo paradero ignoro hasta la fecha, sin embargo de haber transcurrido más de dos años, y se denominan Remillayocc o Yana-Ccacca, más una pequeña fracción que se

¹² Las toponimias quechuas de las tierras y localidades aparecen tal como fueron escritas en los documentos de la época.

¹³ ARAY, Corte Superior de Justicia, Expedientes Penales de la Provincia de La Mar, Paquete 4, Exp. 2034, 1942, sin FF.

halla en la parte superior de ambos lotes, nombrado Puca-Ccasa [...] siendo el contrato anticrético es por cuatro años forzosos y los demás voluntarios; por la cantidad de sesenta soles oro (S/. 60.00), dinero que recibo en la fecha en moneda circulante, con la expresa condición de sostener el juicio criminal que me ha iniciado mi suegra dona Tomasa Durán, sobre supuesto [h]omicidio en agravio de mi citado esposo *Morán*, y demás para la manutención de mis dos hijos menores de edad, llamados Delia y Heraclia *Morán* Rodríguez y para pagar a mis acreedores que he contraído por cantidades de dinero, con motivo del citado pleito pendiente que tengo con mi referida suegra Tomasa.¹⁴

A través de esta estrategia, Zaragoza consiguió dinero para cumplir con sus deudas y también resguardó sus propiedades en medio del proceso judicial. Precisamente, son estos conflictos por tierras los que determinan, de manera subyacente, la desaparición de *Morán* y la posterior actuación de Tomasa Durán, quien primero buscó justicia y luego la retención de los bienes que habían sido usufructuados por su hijo. Ella desarrolló agencia en este proceso, pese a su condición de mujer campesina, viuda y analfabeta por la que podía ser colocada en una posición subalterna. Es que ella no actuó como las viudas subalternas indias que se suicidan en el ritual del *sati* porque su destino se encuentra a oscuras tras la muerte del esposo (Spivak, 2003), sino que insiste en presentar su queja (Theidon, 2009: 132) y hasta encuentra la administración de justicia.¹⁵ No obstante, por haber concebido un hijo con el agente de pleitos *Escolástico Buendía* ya siendo viuda, fue cuestionada por las demás. En el juicio por la desaparición de *Albino Morán*, Faustina Figueroa ofreció los testimonios de Teodora Pérez, Claudia Ruiz, Teófila Rojas y Leoncia Lagos, todas ellas mencionadas como “agricultoras *casadas*”.¹⁶

Todos estos conflictos, que se desarrollaron en la red matrilineal de Tomasa Durán, fueron heredados por su hijo *Francisco Buendía*, conjuntamente con las propiedades que le tocó. En

¹⁴ *Ibíd.*

¹⁵ El *sati* fue un ritual practicado en la India, antes de la independencia, en el que las viudas se arrojaban a la pira funeraria donde calcinaba el cadáver de su difunto esposo, para expresar su liberación social mediante un sistema de acción social y signos imposibles de decodificar en el contexto del registro masculino.

¹⁶ ARAY, Corte Superior de Justicia, Expedientes Penales de la Provincia de La Mar, Paquete 4, Exp. 2034, 1942. El resaltado es mío.

efecto, este último obtuvo las tierras de Pata Corral y Guisado Pampa (precisamente, los terrenos en conflicto con su tía materna Isabel Riveros y con Carlos Quispe, como se vio anteriormente) y además reprodujo esos resentimientos y odios para con Faustina Figueroa.

Su hija *Zara Buendía* menciona lo siguiente:

Mi papá siempre nos contaba que había asesinado a una bruja. Nos contó que una noche en el campamento donde trabajaba (trabajos de carreteras), salió a orinar a un descampado y al terminar sus necesidades se fue; sin embargo un bullicio lo detuvo, escuchó que alguien tragaba y como mi padre era de coraje se fue a ver lo que pasaba. En eso observó a una cabeza voladora con cabellera larga tragando heces humanas. Sin pensarlo, buscó un palo con punta y se lanzó a la bruja, derribando la cabeza. Mi papá siempre nos decía que Faustina era una bruja y cuando se encontraban le insultaba diciéndole que la brujería que le hacía no podía con él. Efectivamente las dos mujeres estuvieron encarceladas por el asesinato de *Morán*.¹⁷

A través de esta metáfora con carga simbólica, *Buendía* reinterpreta las circunstancias de la desaparición de su hermano de madre, aludiendo al poder de la suegra y su hija de decidir por el destino de este. En este caso, la noción de la brujería sirve para insinuar la redistribución de la riqueza (encarnada en las tierras disputadas por Tomasa Durán y Faustina Figueroa) y la “mala suerte” dirigida hacia los demás descendientes de Durán. Además, la brujería sugiere la participación de intermediarios (los brujos) en los arreglos de cuentas. Al respecto, señala Theidon: “Cuando pensamos en la omnipresencia de la envidia en lo que se cuenta sobre los orígenes de la guerra, hay que tomar en cuenta que el arreglo de cuentas por medio de un intermediario no fue ajeno a las experiencias previas al conflicto armado” (2009: 163).

Asimismo, sus familiares refieren que *Buendía* discutía con su sobrina Delia *Morán* por las propiedades de Pata Corral y Guisado Pampa. Su nieta *Irma* señala: “Mi mamá hablaba que Delia era una tinterilla: ‘piliullapi purikuq, chaitaqa ganawaqchu’, así decía mi mamá”.¹⁸

¹⁷ Entrevista con *Zara Buendía*.

¹⁸ Entrevista con *Irma Flores Buendía*, realizada en *Muya* el 10 de octubre de 2013. La frase en quechua puede ser traducida como “qué le vas a ganar a esa mujer pleitista”.

Y su hija *María* agrega: “su sobrina Delia siempre le hacía líos: qué tienes que entregarme la chacra, tenga conciencia. Pero mi papá decía que había comprado de no sé quién, porque la abuela Tomasa había vendido a otro, no sé. Algo así hablaban”.¹⁹

3. Las propiedades de Tomasa Durán.

En las líneas precedentes ya se ha mencionado a Tomasa Durán: ella fue la madre de los dos desaparecidos de esta historia, *Albino Morán* y *Francisco Buendía*. Ella nació en 1868 en el pago de *Inkill*, siete años después de la creación de la provincia de La Mar.²⁰ Fue hija de Juan Durán y Placida Riveros. Estuvo casada primero con Francisco Taype, de quien enviudó en 1939 y con quien tuvo tres hijos (Pedro, Tiburcia y Patricio, habiendo fallecido el tercero siendo menor de edad), y luego con Prudencio Morán, con quien tuvo dos hijos (*Albino* e *Inés*). Viuda y con cuatro hijos, concibió a otro niño (*Francisco Buendía*) luego de una relación con un consejero municipal, que a la vez fue agente de pleitos y juez de paz en San Miguel: *Escolástico Buendía*, hijo de Felipe *Buendía* y Juliana Candiote (cf. Gráfico 3).²¹

Entre 1916 y 1958 Tomasa Durán participó de un activo y creciente mercado de tierras, convirtiéndose en una propietaria de parcelas en la zona norte de la microcuenca de San Miguel. Llama la atención que en cada intercambio admita ser viuda; hace suponer que al reestructurar sus propiedades ella estaba asumiendo una agencia propiciada por su estado civil, o estaba ejerciendo un poder para moverse en los espacios liminales de su comunidad (Theidon 2009: 147). Así, el 25 de octubre de 1916 adquirió de Úrsula Villaverde el solar de Erapata, “de yugada y media de semillaje de maíz” en 34,50 soles. Casi al mismo tiempo

¹⁹ Entrevista con *María Buendía*.

²⁰ La provincia de La Mar fue creada por Ley del 30 de marzo de 1861, con la unión de los distritos de Chungui y Anco (Huamanga) y Tambo y San Miguel (Huanta).

²¹ Cf. Testamento de Tomasa Durán en ARAy, Sección Notarial, Lizardo Esquivel, Leg. 410, Prot. 667, 26 de noviembre de 1953, F. 5r.

compró media yugada del predio de Erapata Huaccta. Transfirió ambas tierras en 1939 a los esposos Prudencio Cárdenas y Rita Gamboa.²²

Posteriormente, el 16 de enero de 1936 vendió el fundo de Tumbisniyuq Ccata o Tantasniyuq Pampa, herencia de su padre Juan Durán, a los esposos Juan de Dios Vila y Juana Espinoza.²³ El 30 de diciembre de 1939 con 1.000 soles compró de su tía materna Valentina Riveros Morales el terreno de Ñaupá Huahuan, de dos hectáreas, ubicado en Inkill, que a la postre traspasó a su hija Tiburcia Taype. Luego, en 1940 adquirió de su hermana materna Lorenza Pérez de Meza una yugada de tierras en Palta Rumi en 33 soles, que fue propiedad de su madre Plácida Riveros. A continuación, compró de su madre Plácida Riveros el predio de Pucachuncuyoc Huaccta, sito en *Inkill*, de 10.000 metros cuadrados, que ulteriormente vendió a su hijo *Francisco Buendía* y a su nuera *Victoria Qoras* en 1958. Y el 26 de noviembre de 1953 adquirió el terreno de Guizado Pampa, en *Inkill*, de los esposos Carlos Quispe y Basilia Palomino, en la cantidad de 110,53 soles.

Durán incrementó también sus propiedades reclamando los predios de su red parental a través de procesos judiciales. En algunos de ellos contó con la colaboración del padre de su hijo *Francisco, Escolástico Buendía*, quien se desempeñaba como agente de pleitos en San Miguel. Por ejemplo, en 1925 demandó la devolución del fundo Pata Corral de *Inkill*, que estaba en manos de su tía Isabel Riveros y de Carlos Quispe y que fue propiedad de su abuelo Ángel Riveros, arguyendo que el predio no estaba saneado, que colindaba con sus tierras y que la venta se había realizado con soborno de por medio. El juez de paz de San Miguel declaró fundada la demanda y confirió el terreno a Tomasa Durán, aunque los demandados

²² ARAy, Sección Notarial, José Manuel Pérez. Leg. 417, Prot. 659, 25 de octubre de 1916, FF. 4524v- 455r.

²³ Ídem, Hildauro Rojas. Leg. 446, Prot. 712, 16 de enero de 1936, FF. 312v- 314v.

apelaron a la Corte Superior de Justicia de Ayacucho.²⁴ Años después, consiguió el embargo de las tierras de Rayanccasa Huaccta en Pihuín, como reparación civil por la desaparición de su hijo *Albino Morán*, como se mencionó anteriormente.

Hacia mediados del siglo XX Tomasa Durán tenía aproximadamente 60.000 metros cuadrados o seis hectáreas de tierras, repartidas entre *Muya*, *Inkill* y Pihuín. En su testamento enumera sus propiedades siguientes: a) Pucachuncuyocc Huaccta, de cuatro yugadas de extensión superficial (1 hectárea), ubicado en *Inkill*; b) Rayanccasa Huaccta, también de cuatro yugadas (1 hectárea) en Pihuín; c) Palta Rumi, de tres yugadas de extensión superficial, en *Inkill*; d) Cuchi Corral o Membrilloyocc Pampa, Almidon Pampa, Lucma Pampa y Manzana Pampa, todos de más o menos cuatro yugadas de extensión (1 hectárea) en *Muya*; y e) Pata Corral y Guizado Pampa de cuatro yugadas, en *Inkill*. A ellas agréguese los predios de Erapata y Erapata Huaccta (2 yugadas), Tumbisniyoq Ccata y Ñaupa Huahuán.

Como vimos antes, Durán vendió a su hijo Francisco Buendía las tierras de Pucachuncuyocc Huaccta en *Inkill* y al momento de testar le dejó en herencia “un terreno de cuatro yugadas de extensión superficial denominado ‘Pata Corral’ de sembrar cereales, ubicado en el pago de *Inkill* [...] y otro terreno nombrado Guizado Pampa”.²⁵

4. Los *Qoras*.

Francisco Buendía, hijo de *Escolástico Buendía* y Tomasa Durán, estuvo casado con Victoria *Qoras*, hija de *Anselmo Qoras* y Sebastiana Morales. Luego de su matrimonio, se integró a la red parental de los *Qoras*. Su suegro, *Anselmo Qoras*, fue hijo de Simón *Qoras* y Francisca Revollar Anaya. A su vez, esta fue hija de Tomás Joaquín Anaya (cf. Gráfico 4).

²⁴ Ídem., Expediente Civil Notarial de la provincia de La Mar, Leg. 157, 1925. Lamentablemente, el expediente judicial consultado se halla incompleto. Este mismo terreno fue adquirido por Durán de Quispe en 1949.

²⁵ Ídem., Lizardo Esquivel, Leg. 410, Prot. 667, 26 de noviembre de 1953, F. 5r.

Anselmo era el patriarca de una red parental que tenía importantes propiedades. Asimismo, era percibido como un “tinterillo [que] salía de noche, hablaba con la gente, agrupaba a las personas, con su verga los reunía y les hablaba que esta cosa es así o asá, por ahí le decían pues: ‘chay *Anselmo quñukurun chay opapa chacranta*’ así hablaban”.²⁶ Es decir, un gamonal local que mediante transacciones y juicios logró apoderarse de varias parcelas en *Muya* e *Inkill*, estableciendo relaciones paternalistas exacerbadas con los campesinos y un mando despótico en la localidad sin reclamo alguno de parte de los agraviados (González, 2006: 165; López, 1997: 161).²⁷

En 1931 *Anselmo Qoras* y su esposa Sebastiana Morales vendieron un terreno en *Muya* a Inocencia Barrios.²⁸ En 1937 *Qoras* compró de los esposos Benigno Méndez y Rosalía Lázaro el predio de Lirioyocc o Ccutuyocc, de una yugada, ubicado en *Muya*, en el precio de 80 soles.²⁹ Posteriormente, en 1940 vendió a Lucía Oré viuda de campos más de una yugada de tierras en Ucama Ccata, *Muya*, en 50 soles, que había adquirido de Jacinto Herrera.³⁰ Tres años después vendió conjuntamente con su esposa el predio de Hatum Pampa Perasniyucc, de 82 metros cuadrados, a Pedro Lizarbe Fernández y Lucía Lázaro de Lizarbe, en 230 soles. Al mismo tiempo adquirió de Ricardo Lázaro Galicia las tierras de Peras Huerta, de 72 metros cuadrados, en 80 soles.³¹ En 1944 vendió a favor de Nicolás Ochoa y Francisca Ruiz de Vila un terreno de 128 metros cuadrados llamado Ucomaccata, que formaba parte de su propiedad

²⁶ “Ese *Anselmo Qoras* ha reunido las chacras de la opa”. Entrevista con *Serafina Qoras*, hija de *Nemesio*, realizada en San Miguel el 3 de agosto de 2013.

²⁷ Con el término de gamonal se alude a un personaje que en los siglos XIX y XX despliega relaciones marcadas por el paternalismo ambiguo de la tutela y la coacción hacia los campesinos, que reposan en la existencia de una hegemonía marcada por el consenso y la violencia. Además, el gamonal usa constantemente la violencia y es asociado con importantes íconos masculinos como el ganado, los caballos, las armas y la bohemia (cf. Burga y Flores-Galindo, 1990: 68; Poole, 2009: 608).

²⁸ ARAY, Sección Notarial, José Manuel Pérez, Leg. 423, Prot. 667, 3 de octubre de 1931, FF. 131v-133v.

²⁹ Ídem., Hildauro Rojas, Leg. 447, Prot. 713, 5 de octubre de 1937.

³⁰ Ídem., José Manuel Pérez, Leg. 425, Prot. 672, 18 de mayo de 1940, FF. 92r-93v.

³¹ Ídem., Hildauro Pozo Pino, Leg. 448, Prot. 716, 22 de marzo de 1943, FF. 3v-4v.

de Peras Huerta en Muya, en el precio de 150 soles.³² Y al año siguiente compró de Cristina Rodríguez Revollar de Leche las tierras de Ocana Siqui en *Muya*, de 360 metros cuadrados, en 130 soles.³³

Simultáneamente, *Anselmo Qoras* protagonizó procesos judiciales a fin de aumentar la extensión de su propiedad rural. En 1926 tuvo un juicio civil contra Julián Enríquez y Susana Jerí viuda de Aroni por usurpar los canchones de Ccatun Pampa y Peras Pampa, ubicados en *Muya*. *Qoras* señalaba que estos no tenían pruebas para alegar la propiedad de los terrenos que le habían sido heredados por su abuelo Tomás Joaquín Anaya.³⁴ Por su parte, Enríquez y Jerí defendían su posesión arguyendo que *Qoras* “jamás [lo] ha poseído en el espacio de más de 40 años” y que sus anteriores dueños fueron Mariano R. Fernández y su esposa Juliana Benites, quienes compraron el predio de Domingo Cárdenas; él lo había adquirido de uno de los herederos del propietario original Tomás Joaquín Anaya.³⁵ Agregan que Juliana Benites dividió el fundo entre sus sobrinos Natividad y Domingo Jerí y que este último entregó los títulos de su acción a *Qoras*. Asimismo, tacharon su personería porque Tomás Joaquín Anaya no era su abuelo sino el hermano de su madre.

Qoras respondió mostrando una demanda que en 1829 Tomás Joaquín Anaya interpuso contra su hermana Antonia Anaya por la usurpación de un terrenito, pero no pudo demostrar su entroncamiento con los Anaya ni la propiedad de las tierras en disputa. El juez de Paz de San Miguel sentenció a favor de Enríquez y Jerí y declaró que efectivamente Tomás Joaquín Anaya fue propietario de las tierras en compensación de los robos que le hizo su hermana Paulina en 1829. No obstante, poco tiempo después Enríquez indicó que *Qoras* “bajo su

³² Ídem., 1 de junio de 1944, FF. 224-225.

³³ Ídem., Leg. 449, Prot. 717, 1945, FF. 240v-242r.

³⁴ Ídem., Expediente Civil Notarial de la provincia de La Mar, Leg. 157, 1926, F. 1r.

³⁵ Ídem., F. 3r.

guapeza ha vuelto a quitarme de hecho [el predio] sembrando maíz, por lo que recurro a su justificación en resguardo de garantía para que se digne a oficiar al señor Subprefecto de la provincia a fin de que por medio de sus subalternos, nos haga otorgar dichas garantías de acuerdo con la institución del Estado”.³⁶

Posteriormente, en 1932, *Qoras* transó con los hermanos Gerardo y Lucía Ruiz por la propiedad de cinco yugadas de tierras en Socapampa, *Inkill*, que eran reclamadas por aquel desde el momento en que los Ruiz las adquirieron de su propietario anterior, Encarnación Rodríguez.³⁷ Al año siguiente, demandó a su compadre Faustino Jerí por haber sido despojado del terreno de sembrar maíz de Lucmapampa, valorizado en 94 soles y ubicado en *Muya*. Jerí indicó que *Qoras* había arrendado el predio a cambio de un cuero de vaca que le entregó para hacer suela.³⁸ El juez de Paz sentenció a favor de *Qoras*; pero Jerí intentó en 1935 recuperar el terreno arguyendo lo siguiente:

[...] mi padre político don Manuel Guisado y mi madre política Isabel Palomino de Guisado, compraron hace más de cincuenta años el referido terreno de su dueño primitivo don Mariano Palomino, fecha desde que también poseyeron mis suegros, hasta que por muerte de estos en virtud del título de sucesión hereditaria, posee como dueña mi esposa referida durante muchos años, pero sucede que entregamos el terreno expresado a don *Anselmo Qoras* en calidad de arrendatario hasta que se hiciera pago del valor del cuero de vaca que había malogrado en vida mi padre político expresado, ejerciendo el oficio de curtidor. Como yo y mi esposa somos ignorantes y analfabetos, el demandado aprovechó de esta circunstancia y prolongó el arrendamiento ocho años. Sin embargo de esta arbitrariedad hemos poseído el mismo terreno con mi esposa hace cuatro años. Luego *Qoras* volvió a ocupar el mismo terreno como arrendatario, por lo que y en vista de abusos cometidos volvimos a entrar en posesión el año de 1933, originándose el juicio de interdicto de recobrar que nos siguió *Qoras* y nos ganó por mala defensa y por lo parcializado del juez de entonces doctor Martínez.³⁹

En 1941 *Qoras* demandó a Julio Huacre y Celsa Flores por la propiedad de Machaicancha, En su defensa, Huacre señaló que *Qoras* “está en calidad de codicioso” y que él posee la

³⁶ Ídem., 23 de octubre de 1928, F. 55r.

³⁷ Ídem., Lizardo Esquivel, Leg. 410, Prot. 667, 10 de mayo de 1932, FF. 131v-133v.

³⁸ Ídem., Expediente Civil Notarial de la Provincia de La Mar, Leg. 157, 1933.

³⁹ Ídem., Leg. 162, 1935, F. 1.

propiedad del fundo. Aquel reclamó la pertenencia alegando que su padre ganó el juicio con Ambrosio Huacre y que el terreno colindaba con su fundo de Sucapampa.⁴⁰

En suma, las propiedades que a lo largo de su vida acumuló *Anselmo Qoras* mediante transacciones y juicios fueron las siguientes: a) Ccatun Pampa y Peras Pampa; b) Socapampa de 5 yugadas de extensión (14.710 metros cuadrados); c) Lirioyocc o Ccucutuyocc de una yugada (2.942 metros cuadrados); d) Machaicancha; e) Peras Huerta, de 72 metros cuadrados; y e) Ocana Siqui, de 360 metros cuadrados.

Todos estos terrenos alcanzaban una extensión aproximada superior a los 18.000 metros cuadrados (1,8 hectáreas), sin contar Ccatumpampa, Peras Pampa y Machaicancha, y los demás terrenos (como Mullacayucc Ccata e Icho Orqo, que legó a su hijo *Nemesio*), que pudo haber adquirido o usurpado y no fueron registrados en los documentos notariales. Cabe deducir que Anselmo no registró otras tantas parcelas porque las obtuvo de forma embustera, aprovechando de su poder de pequeño gamonal de *Muya*. Por ello, la memoria de su nieta insiste en recordar: “chay *Anselmo quñukurun chay opapa chacranta*”, como se mencionó anteriormente.

El heredero de *Anselmo Qoras* fue su hijo *Nemesio*, quien se crio en *Muya* al lado de su padre, estudió hasta tercero de primaria y luego hizo el servicio militar en Lima.⁴¹ Sagazmente combino su condición de alfabeto, su experiencia migratoria y las enseñanzas de su padre para apropiarse de la mayoría de tierras de su familia mediante un juicio por sucesión de herederos. “*Nemesio Qoras* vendió las chacras de mi madre; por su culpa nos quedamos sin nada, ahora mi madre anda por acá por allá, porque no tiene casa”, rememora una de sus

⁴⁰ Ídem., Leg. 175, 1941.

⁴¹ Entrevista con *Serafina Qoras Riveros*.

sobrinas.⁴² En su testamento declara tener casi tres hectáreas de terreno en *Muya* e *Inkill*, formadas por los siguientes predios: a) la chacra llamada Celeste Huerta, de media yugada (0,5 hectáreas); b) el terreno llamado Tabla Serrana, de cuatro yugadas (1 hectárea); y c) el terreno denominado Moyo Orcco, de aproximadamente una hectárea.⁴³

Después de hacer su testamento, *Nemesio Qoras* prometió transferir otras propiedades no consignadas en el instrumento. Así, en 1972 vendió el terreno de Jananpayucc en *Muya*, de dos yugadas de sembrar cereales con riego y varias matas de guinda, a favor de *Saturnino Arce*, el consorte de su hija *Serafina Qoras*.⁴⁴ Luego, en 1976 aseguró vender a Faustino Huacre Pérez las tierras de Mullacayucc Ccata en *Inkill*, de tres yugadas de extensión, heredadas de su padre *Anselmo*.⁴⁵ Y en 1980 ofreció vender al mismo Huacre el terreno de Icho Orqo Pampa, también en *Inkill*, de cuatro yugadas de extensión, que ganó con la declaratoria de herederos.⁴⁶

Nemesio Qoras fue en múltiples ocasiones acusado por su conducta anómala. En el juicio entablado por Tomasa Durán por la desaparición de *Albino Morán* fue cuestionado por la acusada Faustina Figueroa, por haber “rateado una carga de frutas” y haber protagonizado una tinterillada con el juez de paz *Escolástico Buendía*, no detallada en el expediente judicial.⁴⁷ Además, tuvo otros tres juicios: uno por lesiones en su esposa Elena Riveros Palomino en 1935 y dos por abigeato en 1959 y 1961. En este último caso fue involucrado con su cuñado *Francisco Buendía* y un yanacona de la hacienda Patibamba llamado Pedro Jerí.

⁴² Entrevista con *Juliana Cangana Luya*, sobrina de *Aureliano Buendía*, realizada en San Miguel, el 4 de junio de 2013.

⁴³ ARAY, Sección Notarial, Daniel Quintanilla, Leg. 168, 1971.

⁴⁴ Ídem., Leg. 434, Prot. 640, 25 de mayo de 1972, FF. 642v-644v.

⁴⁵ Ídem., 23 de setiembre de 1976, FF. 65v-66v.

⁴⁶ Ídem., Sección Notarial, Marcial Quintanilla, Leg. 76, Escrituras imperfectas, 17 de noviembre de 1980.

⁴⁷ ARAY, Corte Superior de Justicia, Expedientes Penales de la Provincia de La Mar, Paquete 4, Exp. 2034, 1942.

5. Un caso de abigeato.

El 16 de octubre de 1961 *Eudiges Morán* (¿acaso pariente del desaparecido *Albino Morán*?) denunció la sustracción de un novillo de color negro entero y astas torcidas, con la marca A.G., avaluado en 2.300 soles, de propiedad de Alvino Gil Castellares. En el parte policial de la denuncia se mencionó lo siguiente:

[...] se ha descubierto que el autor del robo del novillo es el conocido abigeo Pedro Jerí Oré, vecino de la hacienda Patibamba, puesto que en la manifestación de Matilde Santa Cruz Aime vecina de este lugar, en uno de los días del mes de octubre y siendo horas 06.00, había ingresado a su patio, un novillo de color negro que coincide con las características del animal robado y que fue recogido por Pedro Jerí Oré; pues este individuo ha manifestado convicto y confeso del robo, que en principio para desvirtuar la manifestación de la testigo, dice haber efectuado en compañía, pero posteriormente ha ampliado en el sentido que en la fecha del robo, en la localidad el conocido abigeo *Nemesio Qoras*, vecino de *Muya*, le hizo promesa para negociar el novillo en la quebrada, cuyo producto se repartirían en partes iguales, indicándole que en la noche esperase en el río Torobamba a la altura del alfalfar de don Fernando Aramburú [...] efectivamente a media noche se presentaron *Nemesio Qoras*, que jalaba al animal con una soga de cabuya y arriaba el cuñado de este *Francisco Buendía*, de cuyo lugar condujeron los tres hasta el río de Illaura [sic], de donde retornó *Buendía*, y solo continuaron los dos. Al llegar a la plaza de Patibamba, se quedaron dormidos por el excesivo alcohol y cuando despertara Pedro Jerí ya [era las] 08.00 [horas] y deduce que *Nemesio Qoras* ha dispuesto en su integridad al animal.⁴⁸

Francisco Buendía fue implicado en el caso. Señala su hija *María*: “Cuando vivíamos arriba, yo estaba solita y llegaron guardias y me decían ¿dónde está tu papá?, en la chacra le dije, y me dijeron: voy a buscar la casa que han robado un toro; algo así me dijeron, y respondí: búscate. Abrí las puertas y buscaron. En el segundo piso tenían pilonados frejoles, maíz, alverja, suelto; todo eso punzaron con palos [los] policías buscando carne o algo así”.⁴⁹

Los tres imputados fueron reclusos por seis meses en la cárcel de Ayacucho. *Buendía* alegaba su inocencia, señalando que Jerí lo había inculpado tras ser torturado por la Policía.

⁴⁸ Ídem, Paquete 32, 1961, F. 11r.

⁴⁹ Entrevista con *María Buendía*.

Al final del proceso, este desvirtuó la participación de ambos en el robo y tras cinco meses de reclusión, ambos cuñados fueron puestos en libertad condicional.

En el tiempo de su detención, la economía de la familia de *Buendía* sufrió un duro golpe debido a la ausencia del jefe de hogar y de su esposa, quien tuvo que viajar en varias ocasiones a Ayacucho en compañía de su hijo mayor para ver el caso. Los demás sucesores eran mujeres y niños. Entonces se hizo cargo de la producción de las parcelas la hija mayor, *Estelita*, conjuntamente con su hermana *Teresa*, quien estaba casada y residía en San Miguel y cuyo esposo trabajaba como capataz en las obras de la carretera. Según el testimonio de *Zara Buendía*, un día...

Mi hermana *Teresa* le pidió a mi hermana *Estelita* que por ella llevase los alimentos a su esposo; en eso cuando cruzaba un huayco, habría explotado el lodo acumulado y corrió con fuerza [...] llegó con fuera y mientras pasaba mi hermana para su mala suerte chocó con el *Amaru*. Un hombre había observado que una mujer entró al huayco, pero al ver que no salía corrió para ver y se dio cuenta del *Amaru*. Este hombre corrió y habría informado a mi cuñado, quién con sogas y más hombres intentaron dar con mi hermana, porque corría la posibilidad de que el cuerpo desembocara en el río grande. Habrían sido preparados esos hombres, porque observaban que el cuerpo aparecía y desaparecía en el lodo. Al ver esto, Natalio [el cuñado de la víctima] amarró con soga de la cintura a uno de sus hombres y lograron sacar el cuerpo ya sin vida de mi hermana.⁵⁰

Luego de comprobar su inocencia, *Buendía* planteó una reparación de 30.000 soles, en los siguientes términos:

Como se ve hemos sido víctimas de una imputación calumniosa y como consecuencia hemos sufrido daños y perjuicios de consideración, tanto en nuestros bienes como en nuestras familias, por estar dedicados a la agricultura y atender con sus productos las necesidades de nuestro hogar que hemos sufrido un grave quebranto por nuestra

⁵⁰ Entrevista con *Zara Buendía*. Como se mencionó en el Capítulo II, el *Amaru* alude a la divinidad orogénica que en forma de serpiente que habita en las profundidades de los ríos y provoca con su movimiento el aumento del caudal y las inundaciones y huaycos (cf. Barrionuevo, 1988). Pablo Macera señala que el *Amaru* es también el rebalse del agua de las alturas (huayco), que baja de los cerros arrastrando piedras, plantas y animales, como barro con aspecto gelatinoso y con un potente sonido que se asemeja al bramido del toro. Agrega que el *Amaru* no es solo una divinidad orogénica y destructora: “Primordialmente, el *Amaru* es el regulador de las lluvias, los ríos y lagunas, de todas las aguas en el ciclo y la tierra. Complementariamente, el *Amaru* tiene a su cargo proteger a los hombres de las sequías como lo hace respecto de la abundancia excesiva, es decir, en principio de sí mismo” (Macera, 2009: 415-416).

reclusión. Aparte del daño económico hemos sufrido en daño moral profundo, que nos ha relegado en la consideración de nuestros y de cuantos nos conocen [...] ⁵¹

Y tras salir de la cárcel, con la inmensa pena por la trágica muerte de su hija, *Buendía* rompió definitivamente los lazos que lo emparentaban con la red de su cuñado, un individuo acusado reiteradamente por abigeato, pero que detentaba cargos en la comunidad. Por supuesto que el carácter de *Buendía* no volvió a ser el mismo. A lo largo de los años 70' se sentía solo, sin la compañía ni ayuda de la mayoría de sus hijos que al formar sus propios hogares dejaron el hogar familiar; afectado por la crisis de la economía doméstica, aislado de las redes comunales y fastidiado por los constantes pleitos que tenían con sus sobrinos *Serafina Qoras* y *Saturnino Arce* por los linderos de sus tierras. Se tornó en un ser tosco y agresivo. Su hija asevera que “se distanció de su cuñado *Nemesio* y buscaba con cólera al que le había acusado para masacrarlo; pero el hombre siempre andaba cuidándose porque le tenía terror. Al verlo huía y se escondía”.⁵² Por ello, sus vecinos y los demás pobladores de *Muya* lo empezaron a llamar *machu tukuq*, que alude a un individuo con comportamiento patriarcal, que a la par reproducía los sentimientos de ira (resentimiento).

Olga González refiere que en Sarhua el resentimiento es conocido como *aburricuy* e implica una falta de interés y motivación para las actividades cotidianas, para la alimentación y la falta de sueño, con fuertes sentimientos de irritación y enojo, que dejan sentir el odio de muchos en la comunidad (González, 2006:99). Dicho sentimiento además apunta a la soledad y al quiebre de las relaciones parentales.

En suma, a inicios de la década de los 80' *Francisco Buendía* había quebrado definitivamente sus vínculos con el grupo parental de los *Qoras* y se había convertido en un

⁵¹ ARAY, Corte Superior de Justicia, Expedientes Penales de la Provincia de La Mar, Paquete 32, año 1961, sin FF.

⁵² Entrevista con *Zara Buendía*.

hombre solitario, dedicado a la producción de sus parcelas. A pesar de cumplir con sus obligaciones como residente del pago de *Muya*, estaba cada vez más distante de sus vecinos y parientes. Además, vivía sólo con algunos de los integrantes de su familia nuclear, ya que sus hijos e hijas residían lejos del pago. Su hijo mayor *Pedro Buendía* vivía en Lima desde los años 50'; sus siguientes hijos, *Martín* y *Francisco*, residían y laboraban en el Valle del Río Apurímac; sus hijas *Zara* y *Teresa* vivían en la ciudad de Ayacucho; su hija *María* vivía en San Miguel con su esposo e hija y su otra hija, *Carmen*, residía en *Inkill*, a 15 minutos de San Miguel. Era la única que mantenía lazos cotidianos con sus padres.

Por su parte, *Nemesio Qoras* estaba viejo, sordo, mudo y ya no era considerado como un gamonal amenazante; por ello no fue sancionado por Sendero Luminoso. No obstante, sus descendientes, en especial su hija *Serafina Qoras* y su yerno *Saturnino Arce*, heredaron su afán de apropiarse de las parcelas familiares invocando el interés de resguardar las heredades de su padre. Y para ello contaron con la colaboración de los senderistas, que ya habían iniciado sus acciones militares en la provincia de La Mar.

6. La violencia en San Miguel.

Sendero Luminoso ingresó a La Mar a fines de los años 70', mediante el sistema educativo implantado por el Estado peruano, pero controlado por jóvenes profesores portadores de una ideología radical que buscaba la “transformación del mundo” (Degregori, 2010). Un testimoniente señala que los senderistas vinieron de fuera y que eran profesores egresados de la Universidad de Huamanga y de los institutos pedagógicos. Agrega que en San Miguel la ideología “penetró” de forma clandestina a través de las escuelas.⁵³

⁵³ Grupo Focal realizado en la Municipalidad Provincial de San Miguel, el 25 de setiembre de 2013.

Los senderistas señalaban que la lucha armada representaba el conflicto entre dominantes y dominados y estaba dirigida contra funcionarios del Estado, autoridades campesinas y pequeños comerciantes que debían ser eliminados. Los campesinos propietarios de tierras y riqueza eran también considerados como enemigos porque encarnaban la decencia y el prestigio del sistema feudal que pretendían destruir. Según un testificante, “campesino rico le decían al que tenían varios ganados, que tenían buenas chacras; seguro a ellos no les convencía”.⁵⁴ Para conseguir sus objetivos, consideraban que existía una “línea de masas” formada por los campesinos y dirigida por la clase obrera. Por ello buscaron concientizar y ganarse el apoyo de la población en el campo, especialmente de los más pobres. (Granados, 1999: 68 y ss.)

En la zona rural los senderistas instalaron “bases de apoyo” a fin de enfrentar a las fuerzas del orden. Para la ideología senderista la “base de apoyo” constituía un baluarte donde SL tenía constante y efectiva presencia en forma total (con ausencia de represión) o en forma parcial (con presencia activa de represión). Ahí los senderistas controlaban la producción, organizaban las actividades sociales, sancionaban a abigeos, adúlteros y propietarios de fundos, eliminaban a los representantes del Estado y adiestraban a sus combatientes con la intervención de un comité que intentaba polarizar a la población y lograr su definición en términos de apoyo o rechazo (Ídem., p. 89). Degregori agrega que a inicios de los 80’ los subversivos contaron con el respaldo inicial del campesinado ayacuchano porque imponían el orden en las comunidades, sancionando y castigando a abigeos, ladrones y malas autoridades. Con estas prácticas, SL fue representado como el “nuevo misti”, que reproducía las antiguas relaciones de paternalismo y violencia de los hacendados:

⁵⁴ Entrevista con Cipriano Quispe, vecino de San Miguel, realizada el 26 de setiembre de 2013.

En Ayacucho, donde entre las ruinas del gamonalismo subsistían pequeños poderes locales, mistis abusivos, zona de baja densidad de organizaciones campesinas y alta densidad de estudiantes [...] Sendero Luminoso encontró un escenario por demás favorable, con un campesinado relativamente dispuesto a aceptarlo como un nuevo patrón, que por lo demás aparecía más poderoso que los viejos poderes locales o el patrón estatal, cuya cara represiva, las FF. PP., habían sido barridos por SL. Fue una aceptación básicamente pragmática, a cambio de ventajas personales, familiares o comunales muy concretas [...] Pero, a partir de esa aceptación táctica, se abrió la posibilidad para una identificación estratégica de largo plazo, con el proyecto senderista. (Degregori 2010: 208-209).

Los testimoniados afirman que en la época de violencia política los senderistas llegaron a la microcuenca de San Miguel en pequeños grupos móviles y organizaron “bases de apoyo” en las comunidades y centros poblados. “La figura de Sendero era así: sólo un mando senderista llegaba a la comunidad, este tenía la misión de organizar a la gente, luego asignaba roles, les daba roles: comisarios, apoyos; entonces estos también tenían como tarea de organizar a las comunidades vecinas. Así pues iniciaban con su organización, los mismos comuneros empezaron a organizarse como Sendero”, reseña un exmilitante de SL.⁵⁵ Es decir, los campesinos de San Miguel terminaron comprometiéndose con Sendero Luminoso, o como dice Theidon: “los senderistas eran ellos mismos” (2009: 174).

No obstante, en la actualidad estos pobladores insisten en representar a los senderistas (tanto en el plano individual como colectivo) como actores externos a la comunidad y en silenciar su inicial apoyo a SL.⁵⁶ Es el mejor secreto guardado por la población.

Los senderistas iniciaron sus acciones en La Mar con un atentado emblemático: atacando el puesto policial de Tambo.

⁵⁵ Entrevista con *Carlos*, exmilitante de Sendero Luminoso, realizada en Ayacucho el 15 de abril de 2013.

⁵⁶ En la comunidad de Uchuraccay, en la puna de la provincia de Huanta, Jeffrey Gamarra (2002) encuentra que al inicio de la lucha armada, cuando los senderistas impusieron un orden ejemplarizador castigando a abigeos y malas autoridades, los comuneros inicialmente apoyaron a SL, y se adaptaron a sus demandas y discursos. Sin embargo, a medida que aumentaron las exigencias de los senderistas, los pobladores de Uchuraccay optaron por oponerse y hasta distanciarse del Partido. El citado autor sugiere que la memoria hegemónica resalta la división de SL en la comunidad y la posterior reconciliación y reintegración a la comunidad de los ex enemigos, quedando de este modo opacada aquella inicial memoria de la adaptación.

Eran las 8:15 de la noche del domingo 11 de octubre de 1981, cuando el sargento Porfirio Díaz Estrada atendía a Elena Vivanco, quien con su esposo e hijo había acudido al puesto para denunciar a Efigenia Chacchi por el robo de un par de zapatos “Siete vidas” de su negocio en la feria dominical. En eso, unos 20 atacantes iniciaron el tiroteo contra el puesto de la Guardia Civil, que contaba con sólo tres guardias. Uno de los testigos, hermano de uno de los policías, quien vio el asalto desde el balcón de su domicilio, refiere que “íbamos al billar cuando empezó la balacera en el pueblo. Luego, unos 30 encapuchados [sic], con pistolas y escopetas, correteaban por la Plaza de Armas y obligaban a cerrar todas las puertas. ‘¡Viva la lucha armada!, ¡muera Belaunde!’ gritaban con algunas lisuras también. Después corrió a la comisaría y no vio más, porque se dedicó a atender a su hermano herido”.⁵⁷

Según los testigos interrogados por la periodista Sonia Goldemberg, los senderistas buscaban al guardia Porfirio Díaz, quien había retornado de Pichari y era odiado por la población porque cometía abusos contra los narcotraficantes. “Les quitaba su pasta y su plata”, precisa uno de los testigos. El tiroteo duró unos quince minutos y ocasionó la muerte de un policía (Jorge Vivanco Vizcardo), dos civiles (Carlos Torres Barral y su hijo Carlos Raúl Torres Vivanco) y seis heridos (Elena Vivanco Aronés, Efigenia Chacchi, el sargento Porfirio Díaz Estrada, el guardia Porfirio Páucar Ramírez y aparentemente dos de los asaltantes).

Culminado el ataque, los senderistas liberaron a los presos del puesto, se apoderaron del armamento de los guardias, izaron una bandera roja con la hoz y el martillo en la plaza del pueblo y se retiraron de Tambo en dos camionetas marca “Datsun”.

El periodista Gustavo Gorriti describe los detalles de este primer ataque:

⁵⁷ *Caretas* N° 699, Lima 19 de octubre de 1981.

El darse cuenta del ataque al puesto fue una percepción casi instantánea en la ciudad. Parecían llegar los ruidos de una masacre, que el inmediato terror multiplicó. El guardia Pedro Villaverde –lugareño, como casi todos los policías del puesto– que estaba a alguna distancia del puesto, visitando a su hermano, comprendió que sólo el puro azar lo había salvado. Su nombre, junto con el del guardia Díaz y el del guardia Jorge Vivanco Vizcarra, había sido pronunciado a gritos por los atacantes, entre disparos y alguna explosión. Villaverde se parapetó silenciosamente, lejos del puesto. (Gorriti, 1990: 208).

En los siguientes años la violencia de los senderistas se intensificó. El 15 y 16 de mayo de 1982 saquearon tiendas en Tambo; el 30 de noviembre ocuparon tres fundos en San Miguel; el 9 de mayo de 1984 atacaron el poblado de Pallccas; el 8 de junio asesinaron a 21 campesinos en Magnupampa; el 13 de junio ejecutaron a 20 campesinos en la comunidad de Chilcas; el 20 de junio mataron a 19 campesinos en Balcón; el 25 de junio emboscaron un camión del Ejército con un saldo de cuatro soldados muertos; el 6 de julio ejecutaron a otros 27 campesinos en Chilcas y el 9 de julio asesinaron a cinco profesores y tres sanitarios.⁵⁸ La memoria de los contemporáneos a dichos acontecimientos refiere con énfasis lo siguiente:

Los senderistas sabían muy bien como estaba siendo explotada la gente de San Miguel y cuando llegan acorralaron la casa del presidente de la cooperativa en Patibamba, trajeron a la plaza y allí dijeron que mande traer toda la documentación de la cooperativa y lo incendiaron y haciéndole arrodillar al presidente Abrahán de la Cruz lo asesinan en el parque de Patibamba. Luego entraron a apresar al dueño de la hacienda de Patibamba Raúl Añaños Zavaleta, pero ya no estaba porque le habían pasado la voz. De ahí pasaron a Misquibamba, de Carlos Carrasco, de Mollebamba; ahí tampoco ya no estaban e incendiaron la casa. Después [pasaron] a Accobamba, de Federico Carrasco y quemaron la casa. Pasaron a Ninabamba donde Alfonso Verástegui Zúñiga y también quemaron la casa, pero no llegaron a Magnupampa, ¿por qué?⁵⁹

En los meses posteriores del ataque al puesto policial de Tambo, la Guardia Civil y la Guardia Republicana incursionaron en La Mar para realizar acciones contrasubversivas y eliminar a todos aquellos que fuesen considerados como sospechosos o seguidores de SL. Por ejemplo, el 25 de agosto de 1984 las fuerzas policiales ejecutaron a 11 campesinos al

⁵⁸ Esta es una nómina de casos registrados en DESCO, 1989, Vol. I., pp. 73, 81, 89, 106, 107, 108, 141, 151 y 154.

⁵⁹ Grupo Focal realizado en la Municipalidad Provincial de San Miguel, el 25 de setiembre de 2013.

confundirlos con senderistas.⁶⁰ Posteriormente, en enero de 1983, cuando el gobierno de Fernando Belaunde dispuso el ingreso de las Fuerzas Armadas al conflicto, la Infantería de Marina instaló su cuartel en Tambo y asumió el control político-militar de la provincia. Una de las primeras medidas que tomó fue la formación de los Comités de Defensa Civil, integrados por campesinos. El manuscrito del militante senderista llamado “Suní Puni” indica lo siguiente:

Porque [la microcuenca de Torobamba] era, y es hasta hoy, el núcleo paramilitar de la zona. Desde aquí partieron cientos de montoneros y capturaron decenas de compañeros de masa, y más de una vez sorprendieron pelotones guerrilleros a los cuales tras haberlos desarmado y golpeado lo entregaron al enemigo. Desde Pillo partieron las mesnadas a organizar más grupos paramilitares en Ninabamba, Magnopampa (sic), Llachuapampa, etc. Conquistando así bases de apoyo para el enemigo que dormía en San Miguel y Chaco. (Citado por Rodríguez Achung, 2005: 162).

Según la CVR, la guerra de los años 80' causó la muerte o desaparición de 2.145 personas en la provincia de La Mar.⁶¹ Se trata de una alta cantidad de víctimas ocasionada por la violencia de SL y de las fuerzas del orden. No obstante, Stathis N. Kalyvas sugiere que la violencia en medio de la guerra civil no es caótica, anárquica y pasional; ocurre entre personas conocidas y en un contexto en el que insurgentes y Estado disputan el control de un territorio y su población. Indica que la guerra se conecta con las disputas familiares e intracomunales, que incluso aparecieron antes del conflicto, de tal forma que “lo político se privatiza y lo privado adquiere un cariz político, con la consiguiente reproducción letal de la violencia” (2004: 64). Así, la guerra se convierte en un proceso combinado donde insurgentes y Estado usan la violencia y alientan las denuncias para conseguir información estratégica, mientras los individuos aprovechan la ocasión para denunciar a sus contrincantes y solucionar sus disputas.

⁶⁰ DESCO, 1989, Vol. I, p. 111.

⁶¹ Refiere la CVR que en el departamento de Ayacucho los muertos y desaparecidos suman 26.259 personas, entre 1980 y el año 2000.

Asimismo, los acontecimientos arriba descritos permiten catalogar a la microcuenca de San Miguel como una “cuarta zona de violencia en guerra civil”, siguiendo la propuesta de Kalyvas (2001: 18-21); es decir, un escenario donde Sendero Luminoso ejerce cierto control, pero con incursiones esporádicas de las fuerzas del orden. Aquí la deserción es probable, las denuncias son creíbles y la violencia desplegada por los senderistas es masiva y selectiva a la vez.⁶²

En esta “cuarta zona” de guerra, *Francisco Buendía* fue un agraviado de aquella combinación explosiva de denuncias y violencia selectiva. La memoria de sus familiares responsabiliza de su desaparición a sus sobrinos, quienes lo acusaron ante los senderistas por los problemas de tierras que tenían con él, como se verá a continuación.

7. Silencio, disputas y envidia en una cuarta zona de guerra.

Tal como se ha señalado anteriormente, en los primeros años de la violencia política *Francisco Buendía*, se había convertido en un hombre solitario, dedicado a la producción de sus parcelas. Al estar distante de la solidaridad comunal cotidiana, terminó alejándose de aquellos campesinos jóvenes que cuestionaban el orden patriarcal y simpatizaban con Sendero Luminoso. Al enterarse de las primeras acciones de los senderistas, optó por guarecerse en la privacidad de su hogar y por protegerse con una precaria arma. Su yerno lo visitó un día antes de su desaparición y recuerda que (a modo de presentimiento) le dijo que, “si [los senderistas] entran, por lo menos mato a uno y después me matan”. Y agregó: “don *Donato*, descansa

⁶² Kalyvas considera que en medio de la guerra civil se pueden distinguir cinco espacios en los que insurgentes y Estado aseguran y disputan el control de la población y la soberanía: “Por una parte, los gobernantes ejercen plena soberanía en algunas áreas (zona 1) y aseguran el control en otros lugares (zona 2). En tanto en la primera zona los gobernantes tienen un monopolio casi absoluto de la violencia, en la segunda tienen que competir con una organización clandestina insurgente, así como incursiones poco frecuentes por parte de los rebeldes. Por otra parte, los insurgentes conservan el control absoluto en algunos lugares (zona 5) y aseguran el control en una zona aledaña (zona 4). En esta última y aunque detentan el poder, no pueden evitar las incursiones ocasionales del ejército. Por último, existe una zona intermedia (zona 3), que denominaremos ‘área en disputa’. Con frecuencia a estas áreas se las define como lugares donde el gobierno gobierna de día y los insurgentes, de noche” (Kalyvas, 2001: 19-20).

tranquilo, *kujudukunata manckakuchkanki*; descansa tranquilo, cierra bien la puerta y échale seguro, tranquilo, así me dijo [...]”.⁶³

La memoria de los familiares responsabiliza a los sobrinos *Serafina Qoras*, hija de su cuñado *Nemesio Qoras*, y a su esposo *Saturnino Arce*, conocido como *Kuchicapa*, de la desaparición de Buendía. Ellos lo acusaron ante Sendero Luminoso por ser *machu tukuq* y por los problemas por el acceso a los recursos que tenían con él. Su yerno precisa lo siguiente: “sospecho que fueron sus sobrinos, porque siempre el viejito los mandaba a rodar, los requintaba de todo; eso era todo, no había otro motivo, sólo es porque sus ganados entraron a la chacra y el viejito los carajeó diciéndoles que saquen sus ganados. Ese era el motivo para que lo acusen con los senderos”.⁶⁴ Y una de sus hijas aclara la idea: “ellos querían poner el hito donde iban la acequia que colindaba con su chacra; pero ellos querían apropiarse de todo eso, y eso [a Buendía] no le gustaba. Eran envidiosos”.⁶⁵ En el testimonio, la envidia condensa el proceso de reestructuración de las tierras, se asocia al poder y a las disputas en una red parental y da cuenta de la insatisfacción por el acceso desigual a los recursos.

Al estudiar el caso de las comunidades altoandinas de la provincia de Huanta, Ponciano del Pino señala que la envidia fue “un mecanismo de control social que opera a través de prácticas culturales y relaciones interpersonales, sancionando por ejemplo la desigualdad y una expansión evidente de la riqueza de ciertos miembros” (Del Pino, 2013: 37) Está presente en las relaciones entre los comuneros de forma inmanente y cotidiana.

No obstante, en pagos como *Muya* la envidia se yuxtapuso a la violencia política y terminó gatillando la desaparición de aquellos que en la representación comunal acumulaban

⁶³ Entrevista con *Donato Santos*. “Kujudukunata manckakuchkanki” puede ser traducido como: “a esos cojudos también le estas teniendo miedo”.

⁶⁴ Entrevista con *Donato Santos*.

⁶⁵ Entrevista con *Zara Buendía*.

más recursos, como *Francisco Buendía*. Como bien resume *Carlos*: “por envidia desaparecieron y asesinaron a la autoridad, todos los comuneros saben quién acusó y cómo lo desaparecieron, Ahora recién hablan”.⁶⁶ Asimismo, la mención de la envidia en un contexto de conflictos intracomunales que reaparecieron con la violencia política permiten que las víctimas trasladen la responsabilidad de las desapariciones hacia la fuerza metafísica y externa de Sendero Luminoso, silenciando a los verdaderos perpetradores a fin de restablecer las relaciones sociales y vivir tranquilos (González, 2006: 92-94). En efecto, en *Muya* el secuestro y la desaparición de *Buendía* fueron adjudicados a Sendero Luminoso.

Serafina Qoras y *Saturnino Arce* denunciaron a *Buendía* ante Sendero Luminoso aprovechando las buenas relaciones que ambos tenían con los subversivos, hecho que en su momento y aún hoy constituye un secreto a voces en la comunidad. Una de las nietas del desaparecido refiere que *Arce* y *Qoras* “*uywaraku terrukukunata* y los mandaron aquí para que se lleven al abuelo”.⁶⁷ Otra informante aclara esta idea: “los senderos dicen que se alojaban en su casa y ellos se lo cocinaban; comida hacían en cantidad y ellos siempre llegaban, muchos llegaban. Entonces decían avisen quiénes le fastidian con confianza, vamos a desaparecer. Así dirían: él es malo, a él llévenle”.⁶⁸ La frase en quechua alude además a la proximidad entre los senderistas y estos familiares de *Buendía*: entre ambos existían fuertes lazos de afinidad.

No obstante, la denuncia (basada en las disputas y la envidia) implicaba el riesgo de la venganza ejercida por los familiares del desaparecido, en forma de violencia hacia el denunciante o de contradenuncia. Nada de ello de ocurrió. Los familiares de *Buendía* más

⁶⁶ Entrevista con *Carlos*.

⁶⁷ Entrevista con *Irma Flores Buendía*, nieta de *Francisco Buendía*, realizada en San Miguel, el 7 de agosto de 2013. *Uywaraku terrukukunata* quiere decir “criaban a los terrucos”.

⁶⁸ Entrevista con *María Buendía*.

bien dejaron de buscarlo cuando sus vecinos les dijeron que no busquen más, que sus vidas también corrían riesgo. También corrió el rumor de que los senderistas lo habían secuestrado para darle un castigo y que pronto lo soltarían. La pareja de *Alcides Carrión* recuerda: “la gente me decía: de repente sólo está en castigo y si avisas a los policías lo van a matar; no vayas a poner denuncia me decían, entonces llamada no más me ponía a buscar junto a la hija de *Francisco Buendía*, dónde estará diciendo, nos pusimos a buscar y no encontrábamos nada”.⁶⁹ Y el yerno de *Buendía* lo corrobora: “Hubo rumores que al viejito tenían planeado soltarlo, pero como ya los había reconocido y habrían dicho que seguramente los yernos que eran empleados ya habrían denunciado y habrían dicho que si soltaban los iban a juzgar a toditos, dijeron que era mejor no dejarlo salir”. Efectivamente, a *Carrión* y *Buendía* nunca los soltaron y sus familiares no los volvieron a ver. Además, los denunciantes se mantuvieron en el anonimato con el respaldo de los senderistas, aunque estos no evitaron que el motivo principal de la desaparición (las disputas intrafamiliares) se silenciara a medias y circulase como un rumor público o un “secreto a voces” en un pueblo pequeño.⁷⁰

La desaparición de *Buendía* revela este tremendo drama de la “proximidad” de la violencia, que se inserta en las redes parentales y compromete activamente a sus miembros (Del Pino, 2008: 2). Esta “proximidad” alcanza a los perpetradores del secuestro, definidos como individuos cercanos al desaparecido o conocidos por él, con quienes mantenía incluso alguna amistad. Su hija agrega que uno de los secuestradores fue el mejor amigo de *Buendía*: un “curandero soltero”, que “tenía un libro de medicina y venía a la casa, y como mi mamá era enfermiza del corazón nos explicaba siempre, mi papá le hacía comer a ese curandero y se habían hecho muy amigos y nos explicaba que hierbas va a tomar”. Precisa que hace poco se

⁶⁹ Entrevista con *Inés Pérez*, realizada en San Miguel el 3 de agosto de 2013.

⁷⁰ El “secreto a voces” alude a un conocimiento manejado subrepticamente por la comunidad, pero que no debía ser explicitado. Cf. González, 2006.

encontró con la prima de dicho curandero, quien le aseguró que él era el responsable del asesinato de su padre: “así me contó de frente, me aseguró que él había matado a mi papá”.⁷¹ Es más, el día del secuestro *Buendía* accedió a salir de casa porque posiblemente reconoció a aquellos “desconocidos” que lo estaban llamando y que le mencionaron a sus hijos, como se refirió anteriormente.⁷² De esta forma, se confirman los lazos de afinidad que *María Buendía* traza entre su padre y sus captores y a la vez externaliza con las categorías de “curandero” y “soltero” a los senderistas, que sirven para nominar a aquellos individuos que desarrollan conductas anómalas en un colectivo campesino, como los que se dedican a la brujería o no establecen vínculos parentales.

Dicha “proximidad” comprende además a uno de los responsables de la desaparición: *Saturnino Arce*, llamado *Kuchicapa*. Como señalamos anteriormente, el apodo asocia al individuo con la tierra y los seres sobrenaturales del *Uku Pacha*, que subvierten el orden del mundo social, crean caos y conflicto y causan la desaparición del ser querido.⁷³ Asimismo, la “proximidad” incluye a los pobladores del pago, quienes probablemente estuvieron al tanto de los hechos, pero prefirieron silenciar. Una de las hijas de *Buendía* recuerda los detalles del secuestro:

En el huayco había un carro rojo con pliegues, una camioneta y ahí lo han metido. Entre cuatro doblándolo lo han metido a la caseta y en el forcejeo llamaba, pedía auxilio, y decía ¡*Victoria* me estaba llevando! Cuando gritaba le taparon la boca y así lo metieron por la fuerza a la caseta y justo un hombre estaba ahí [...] un evangelista, él pasaba ese rato y le encargó: ‘¡willaykapullaway chay señorayta imamanta kay apawanku!’ Y ese hombre no nos avisó; en el momento se quedó calladito. De arriba

⁷¹ Entrevista con *María Buendía*.

⁷² Cf. el Capítulo II de la presente tesis.

⁷³ Al respecto, cf. el Capítulo II.

ese Sulpicio Enríquez ha visto todo. Ahora habla ese hombre, se avisa, pero en ese momento no nos contó.⁷⁴

En estas circunstancias, el silencio decanta el distanciamiento del desaparecido para con los comuneros y el pacto de estos últimos con Sendero Luminoso en nombre de la revolución. “El pueblo estaba muy comprometido con esos amigos [los senderistas]” señala un poblador de *Muya*.⁷⁵ Por ello, los familiares los llaman *opas*, categoría que alude a la complicidad de los comuneros en la desaparición y los externaliza. Y denominan *curandero-soltero* y *kuchicapa* a los responsables del agravio: dos actores próximos que tras actuar negativamente en un mundo social caracterizado por el caos y el conflicto, se transforman en anómalos y externos mediante aquellas categorías.

Al respecto, constata Kimberly Theidon que en la memoria campesina del conflicto armado interno los senderistas y sus colaboradores son reducidos a una representación deshumanizada, en la que aparecen como *tuta puriq* (caminantes de la noche), *puriqkuna* (caminantes), *piojosos*, *malafekuna* y *anticristos*; categorías que aluden a sus comportamientos discordantes para con las prácticas sociales de la comunidad. Siguiendo a Appadurai, agrega que se trata de una copiosa elaboración de las diferencias corporales, a fin de que las categorías políticas reciban fuerza somática y la identidad se pueda mostrar fatalmente segura (Theidon, 2000). Sin embargo, nuevamente se ensombrece el respaldo inicial de los campesinos a SL o la existencia de comuneros-senderistas, además de las ejecuciones extrajudiciales cometidas por algunos ronderos.

Asimismo, Theidon (2009: 167) plantea que para las comunidades del norte y centro de Ayacucho el asesinato no era un acto espontáneo, sino una decisión previamente discutida

⁷⁴ Entrevista con *María Buendía*. La frase en quechua puede ser traducida como “ve y dile a mi esposa que no sé por qué motivos me están llevando”. Este testimonio fue reproducido en el Capítulo II de la presente tesis, en la “etnografía de la desaparición” de *Buendía*.

⁷⁵ Entrevista con Rómulo Quispe, poblador de *Muya*, realizada en Ayacucho el 9 de octubre de 2013.

entre un colectivo y “justificada” mediante un discurso que debía resultar convincente. Kalyvas (2010: 263) agrega que para ejercer violencia selectiva y controlar a la población, los grupos insurgentes contra el Estado deben implementar el dominio indirecto, delegando una parte del poder en comisarios locales que deben evaluar y comunicar la información recibida, asumiendo la responsabilidad que sigue, protegiendo al denunciante y diluyendo la responsabilidad individual (silenciando el hecho). En este caso, se puede sugerir que la decisión de secuestrar y desaparecer a *Buendía* fue discutida y decidida entre los parientes con los que él tenía disputas, más algunos comuneros que apoyaban y representaban a Sendero Luminoso y los mismos senderistas que actuaban en la microcuenca. Y el argumento fue el siguiente: *Buendía* era algo dominante porque constantemente defendía la integridad de sus predios.⁷⁶ Precisamente, un *machu tukuq*, perteneciente a una generación respetuosa del orden patriarcal y con los bienes y estatus que aluden a un gamonal (La Serna 2013a).

En este punto, vale preguntarse por qué los senderistas aceptaron el secuestro y desaparición de *Buendía*, que respondía a disputas y rencillas familiares de larga data. En el valle de San Miguel, clasificado como una “cuarta zona de violencia en guerra civil”, como se mencionó anteriormente, los senderistas, por ejercer un control incompleto, necesitaban de información para saber quiénes son sus colaboradores y quiénes no, que provenían de denuncias realizadas por los pobladores. No obstante, como aclara Kalyvas, dichas denuncias pueden ser políticas o maliciosas y se ajustan a los intereses y temores de los individuos. Las denuncias maliciosas, además, son motivadas por disputas personales, intrafamiliares o intracomunales preexistentes, cuestiones personales que aparecen durante el conflicto y quedan al margen de las causas políticas amplias. Aunque algunas denuncias privadas conllevan a beneficios materiales (por ejemplo la propiedad de la persona denunciada), a

⁷⁶ Entrevista con *Pablo Arce Luya*, realizada en *Muya* el 15 de agosto de 2013.

menudo el beneficio del denunciante es puramente emocional: el placer por el castigo del rival despreciado. “Por lo general, la denuncia supone un grado de intimidad puesto que requiere tener la suficiente familiaridad con la persona denunciada como para tener información sobre ella” (Kalyvas, 2001: 257).

El citado autor agrega que los grupos insurgentes son conscientes que estas denuncias maliciosas son poco creíbles, pero no pueden hacer mucho para corregir porque están en desventaja frente a individuos que son más hábiles para montarse de la organización y solucionar sus disputas. Además, deben mantener en el anonimato a los denunciantes, porque de lo contrario no recibirán más denuncias; tampoco pueden hacer una comprobación adicional por la ausencia de una burocracia eficiente y de recursos en un contexto de conflicto interno (Kalyvas, 2010: 263-264). Entonces, le otorgan credibilidad a la denuncia y actúan con violencia selectiva sobre el denunciado, puesto que sobre todo buscan convencer a la población de que ellos son capaces de controlar y sancionar el comportamiento de los individuos con una aparente exactitud. “En resumen, la eficacia de la violencia selectiva depende menos de la precisa exactitud y más de una percepción que se da entre la población de que está teniendo lugar un proceso de selección. El uso de los agentes [comisarios] locales es esencial a la hora de generar esta percepción y ayuda a explicar la aparente paradoja de campañas de violencia selectiva que son altamente efectivas pese a los fallos de precisión” (Ídem., p. 275).

Precisamente, para la memoria de sus familiares *Buendía* no ha desaparecido, sino se ha perdido: una categoría que sugiere un breve secuestro para una sanción ejemplarizadora y a una próxima liberación. Su hija *María* señala que lo buscó por casas y chacras abandonadas, “siempre pensando que por acá le habrían echado llave; tocamos, llamábamos pero nadie salía

[...] esa fecha ¡toda la gente se había escapado, ya no estaban en sus casas!, ¡no vivían!”.⁷⁷

Esta narrativa concuerda con las prácticas disciplinarias que Sendero Luminoso realizaba en sus “bases de apoyo” para escarmentar a los posibles desertores y contrarios a la revolución. No obstante, para las masas conquistadas por los senderistas el secuestro y la desaparición eran prácticas comunes, que afectaban aquellos con los que se tenían disputas y rencillas. Al respecto, un exmilitante de la organización subversiva rememora la siguiente:

Siempre había alguien con quejas, que ese es así o asá; entonces los Senderos que eran del mismo lugar, los mismos campesinos organizados, decían: hay que eliminar pues. Así detenían al acusado y lo ocultaban en una casa esperando el momento adecuado. Lo asesinaban y lo tiraban a los huaycos, barrancos, ríos; en esos lugares eran devorados por perros u otras alimañas.⁷⁸

8. Coda: el desenlace de esta historia.

Al estudiar la actitud de los pobladores de Pallca en un contexto posterior al de la violencia política, Wendy Coxshall arguye que el silencio desplegado por dos viudas (Jacinta y Mercedes) forma parte de una estrategia de sobrevivencia, porque detrás de él se esconden los conflictos intrafamiliares y las redes parentales que las poblaciones de la comunidad desarrollaron en torno a la propiedad de la tierra. Ambas viudas, al silenciar sus recuerdos, quedan supeditadas al interés de la comunidad que pretende mostrarse como opuesta a Sendero Luminoso. Además, ambas optan por el mutismo para guarecer las implicancias políticas de la muerte de sus esposos, quienes fueron ejecutados por las disputas que tenían con los demás comuneros, o por haber apoyado a los subversivos. “Mercedes y Jacinta no cuentan todo a otras personas y no comunican su personal experiencia como viudas de la violencia” (Coxshall, 2005: 18-19, la traducción es mía).

⁷⁷ Entrevista con *María Buendía*.

⁷⁸ Entrevista con *Carlos*.

De igual forma, en el valle de San Miguel el silencio de los familiares y pobladores en torno a la verdad de la desaparición de *Francisco Buendía* esconde las disputas intrafamiliares relacionadas con la propiedad y los límites de la tierra, las envidias, rencillas personales, y deseos de venganza que vienen desde el siglo XIX y se yuxtaponen a la violencia política.

En tal sentido, Sendero Luminoso se convirtió en la “máquina de violencia selectiva” de los campesinos enfrentados entre sí, que canalizó dos intereses convergentes: el interés del Partido para mostrar a la población que tiene el control y puede ejercer sanción, y el interés de los mismos individuos de resolver sus disputas e imponerse sobre el denunciado. Parafraseando a Kalyvas, SL se convirtió en el campo ayacuchano en una suerte de “ejército privado” de individuos en disputa, e incluso llegó a reemplazar los códigos morales suspendidos por una situación de guerra (2001: 16).

Sin embargo, esta conclusión no niega la ideología senderista de eliminar a aquellos individuos considerados como “enemigos de la revolución” (funcionarios del Estado, autoridades comunales, propietarios de tierras y pequeños comerciantes). Más bien, lleva a preguntarse por la aplicación de dicho principio en una zona de hegemonía limitada, donde aparecen disputas privadas e intracomunales. Siguiendo a Kalyvas (2004) se puede sostener la existencia de una correspondencia entre un conflicto macro (entre el Estado peruano y SL) y una micro disputa privada (entre pobladores por linderos, propiedades, agravios y envidias), que adquiere nueva connotación en medio de la guerra. Es decir, SL, interesado en crear “zonas liberadas” con el fin de eliminar al Estado del campo y mostrar poder y control, se engarza con las disputas privadas, intrafamiliares e intracomunales para lograr el apoyo poblacional, neutralizar las deserciones y motivar las denuncias. Entonces resulta en aquel “ejército privado” que despliega violencia. Por su lado, los campesinos acuden a los senderistas para resolver sus disputas, asumiendo el móvil político del conflicto. La

dimensión política de la guerra se convierte en privada y viceversa, con la consiguiente reproducción de la violencia.

Además, con el uso de aquella “maquinaria de violencia” para solucionar y vengar las disputas privadas se suspendieron los códigos morales consuetudinarios y se optó por aceptar la solución radical que contempla desapariciones y ejecuciones. En épocas previas los castigos en las comunidades eran ejemplarizadores y no contemplaban la eliminación física del oponente. Sin embargo, la guerra alteró el orden social porque los campesinos comenzaron a participar en ella eliminando al oponente y reproduciendo constantemente la violencia. Nada de ello ocurrió en los tiempos anteriores o mediados del siglo XX, cuando la eliminación de *Albino Morán* como resultado de disputas familiares fue un caso excepcional; por ello, las responsables fueron condenadas por la justicia, como se vio anteriormente.

CONCLUSIONES

1. En el transcurso de la investigación se han cumplido los objetivos formulados y se ha comprobado las hipótesis planteadas; es decir, se ha estudiado el caso de la desaparición de *Francisco Buendía* en relación con el contexto social previo a la violencia política; se han explorado las memorias de sus familiares sobre el hecho; se han decantado los silencios en torno a los motivos subyacentes de la desaparición y se han analizado las disputas parentales que originaron la desaparición y que tienen que ver con un proceso de reestructuración de la propiedad rural.
2. El conflicto armado interno, que con gran intensidad se desató en la microcuenca de San Miguel a partir de 1983, se superpuso a las disputas intrafamiliares e intracomunales relacionadas con la propiedad y sus límites, con envidias, rencillas personales, deseos de venganza e incluso rumores de adulterio, que venían y se sumaban desde el siglo XIX. Sendero Luminoso actuó reemplazando los códigos morales que habían sido suspendidos por la misma situación de violencia y conectó su maquinaria de guerra a las disputas privadas, intrafamiliares e intracomunales con el fin de ganar apoyo poblacional, neutralizar las deserciones y motivar las denuncias. De este modo, se convirtió en un “ejército privado” que desplegaba violencia y sancionaba las disputas.
3. Por su lado, los campesinos acudieron ante los senderistas para resolver sus disputas, asumiendo el móvil político del conflicto y contribuyendo en la reproducción de la violencia. Dichas disputas tienen que ver con el proceso de reestructuración de la propiedad

de la tierra que ocurrió a lo largo del siglo XX y ocasionó la aparición de gamonales locales interesados en el poder despótico para acumular propiedades y ganado. Esta restructuración, que forma redes parentales y ocasiona conflictos, se yuxtapuso a la violencia política de los 80' y por ello es importante su estudio, porque permite decantar la proximidad de los campesinos con el drama de la violencia y abre nuevas puertas para entender aquella guerra en la que no hubieron prójimos, sino individuos comprometidos en conflictos superpuestos al accionar de Sendero Luminoso.

4. La presencia de dos redes parentales que poseen pequeñas propiedades y agencian disputas privadas marcó el devenir de *Francisco Buendía*, pues al heredar dichos conflictos terminó metido en una contienda que finalmente ocasionó su propia desaparición. En efecto, las memorias y silencios de sus familiares revelan que a inicios del decenio de 1980 se había alejado de la solidaridad comunal, había quebrado sus vínculos con el grupo parental de los *Qoras* y disputaba con sus sobrinos la propiedad y límites de sus parcelas. Según la memoria de su red parental, fueron estos últimos los responsables de su desaparición.
5. En una situación de guerra, al quedar suspendidos los códigos morales y cuando los pobladores de *Muya* recurren a Sendero Luminoso para solucionar y vengar los conflictos privados, la adopción de medidas radicales como la desaparición o eliminación de los opositores genera la alteración del orden social. Por ello, en sus memorias los familiares representan el caos del espacio social de la comunidad como el resultado de conductas discordantes (la envidia y la tacañería) y de la intervención de seres maléficos (brujos y condenados). Así, convierten el secuestro y la desaparición en no-eventos ocasionados por estos seres maléficos y silencian o insinúan aquellas disputas. Nada de ello ocurrió en los tiempos precedentes, a mediados del siglo XX, cuando la desaparición y eliminación de *Albino Morán* (como resultado de las disputas intrafamiliares) constituyó un caso

excepcional. En esta ocasión las responsables fueron condenadas por la justicia y estereotipadas por la comunidad.

6. Lo hasta aquí comprobado proviene de la combinación de memorias con fuentes documentales. En la investigación se han registrado los testimonios de los familiares (que contienen recuerdos y silencios) y se han consultado documentos notariales (escrituras de compra-venta de tierras, testamentos) y expedientes judiciales a fin de reconstruir los problemas y conflictos parentales asociados con *Francisco Buendía*. Estas fuentes decantan aquello que los parientes optan por silenciar y dichas fuentes a la vez pueden ser consideradas como *lugares de memoria*, porque permiten trabajar con el recuerdo para hacer el recuerdo.
7. Finalmente, con lo mencionado en los capítulos anteriores se opta por recordar los dramas, tensiones, conflictos, envidias y venganzas que se esconden detrás de la historia oficial de la desaparición. Para ello fue necesario humanizar previamente al desaparecido a fin de enfatizar su bondad, que significa reafirmarlo como ser humano, como persona con cualidades atractivas trágicamente destruidas y no como una fría estadística o una simple categoría legal llamada víctima.

BIBLIOGRAFÍA

AGUIRRE, Carlos

2008 “Silencios y ecos: la historia y el legado de la abolición de la esclavitud en Haití y el Perú”. En *Denle duro que no se siente. Poder y trasgresión en el Perú republicano*. Lima: Pedagógico San Marcos, pp. 67-90.

ANDRADE CIUDAD, Luis

2005 *Aguas turbias, aguas cristalinas. El mundo de los sueños en los andes sur-centrales*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

ANSIÓN, Juan

1987 *Desde el rincón de los muertos: el pensamiento mítico en Ayacucho*. Lima: GREDES.

ARROYO, Sabino

2006 *Culto a los Hermanos Cristo. Sistema religioso andino y cristiano: redes y formas culturales del poder en los andes*. Tesis de Dr., Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

BARRANTES, Rafael y Jesús PEÑA

2012 *Desaparición forzada y derechos de las víctimas. La respuesta humanitaria a las demandas de verdad, justicia y reparación en el Perú*. Lima: Konrad Adenauer Stiftung-IDEHPUCP.

BARRIONUEVO, Alfonsina

1988 *Ayacucho: la comarca del Puka Amaru*. Lima: Sagsa-CONCYTEC.

BOONE, Elizabeth Hill

1998 “Cartografía azteca: presentaciones de geografía, historia y comunidad”. En *Estudios de Cultura Náhuatl*, 28, pp. 17-38.

BURGA, Manuel y Alberto FLORES-GALINDO

1990 *Apogeo y crisis de la República Aristocrática*. Lima: SUR-Fundación Andina.

BURKE, Peter

1990 “Historians, Anthropologists and Symbols”. En OHNUKI-TIERNEY, Emiko [ed.], *Culture through Time. Anthropological Approaches*. Stanford University Press, pp. 268-286.

CHEVALIER, Jean y Alain GHEERBRANDT

1986 *Diccionario de los símbolos*. Barcelona: Herder.

COXSHALL, Wendy

2005 “From the Peruvian Reconciliation Commission to Ethnography: Narrative, Relatedness and Silence”. En *Political and Legal Anthropology Review*, 45, pp. 1-25.

DARTON, Robert

2013 *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica. Traducción de Carlos Valdés.

DEGREGORI, Carlos Iván

1989 “Entre los fuegos de Sendero y el Ejército. Regreso de los Pishtacos”. En ANSIÓN, Juan [ed.], *Pishtacos: de verdugos a sacaojos*. Lima: Tarea, pp. 109-114.

2010 “Cosechando tempestades. Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso en Ayacucho”. En *Qué difícil es ser Dios. El Partido Comunista del Perú-Sendero Luminoso y el conflicto armado interno en el Perú: 1980-1999*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, pp. 205-234.

DEL PINO, Ponciano

2003 “Uchuraccay: memoria y representación de la violencia política en los andes”. En DEL PINO, Ponciano y Elizabeth JELIN [eds.], *Luchas locales, comunidades e identidades*. Madrid: Siglo Veintiuno-SSRC, pp. 11-62.

2008 “Looking to the Government”. *Community, Politics and the Production of Memory and Silences in Twentieth Century*. Tesis de Dr., University of Wisconsin.

2013 “En nombre del gobierno: políticas locales, memoria y violencia en el Perú del siglo XX” en DEL PINO, Ponciano y Carolina YEZER [eds.], *Las formas del recuerdo: etnografías de la violencia política en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos-Instituto Francés de Estudios Andinos, pp. 27-70.

DEL PINO, Ponciano y Kimberly THEIDON

1999 “Las políticas de la identidad: narrativas de guerra y la construcción de ciudadanía en Ayacucho”. En *Actores sociales y ciudadanía en Ayacucho*. Ayacucho: GIIDA, pp. 21-36.

DURKHEIM, Émile

1982 *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal. Traducción de Ramón Ramos.

1986 *Las reglas del método sociológico*. Buenos Aires: Hyspamérica. Traducción de L. E. Echevarría Rivera.

FULLER, Norma

2001 “Las vicisitudes del concepto de cultura”. En LÓPEZ M., Santiago *et al.* [eds.], *Estudios culturales: discursos, poderes, pulsiones*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales, pp. 65-76.

2003 “Memoria y reconstrucción. El caso de Santa María Magdalena de Paccha”. En HAMANN, Marita *et al.* [eds.], *Batallas por la memoria: antagonismos de la promesa peruana*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, pp. 373-392.

GAMARRA, Jeffrey

2002 *Las dificultades de la memoria, el poder y la reconciliación*. Ayacucho: Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga-IPAZ, Documento de Discusión N°. 1.

GARCÍA MIRANDA, Juan José

1998 “Los santuarios en los andes centrales”. En MILLONES, Luis; Hiroyasu TOMOEDA y Tatsuhiro FUJI [eds.], *Historia, religion y ritual de los pueblos ayacuchanos*. Osaka: National Museum of Ethnology, pp. 51-85.

GONZÁLEZ, Olga

2006 *Unveiling Secrets of War in the Peruvian Andes*. Tesis de Dr., Columbia University.

2015 “Testimonio y secretos de un pasado traumático: los ‘tiempos del peligro’ en el arte visual de Sarhua”. En *Anthropologica*, XXXIII: 34, pp. 89-118.

GORRITI, Gustavo

1990 *Sendero: historia de la guerra milenaria en el Perú*. Lima: Apoyo.

GRANADOS, Manuel Jesús

1999 *El PCP-Sendero Luminoso y su ideología*. Lima, 2da. Edic.

HALBWACHS, Maurice

2002 “Fragmentos de *La memoria colectiva*”. En *Athenea Digital*, 2, pp. 1-11. Versión electrónica: <http://blues.uab.es/athenea/num2/Halbwachs.pdf>. Fecha de consulta: 20 de junio de 2015.

2004 *Los marcos sociales de la memoria*. Barcelona: Anthropos. Traducción de Manuel A. Baeza y Michel Mujica.

HARRIS, Marvin

2007 *Vacas, cerdos, guerras y brujas. Los enigmas de la cultura*. Madrid: Alianza. Traducción de Juan Oliver Sánchez Fernández.

ISBELL, Billie Jean

2005 *Para defendernos. Ecología y ritual en un pueblo andino*. Cuzco: Centro Bartolomé de las Casas. Traducción de Javier Flores Espinoza.

JELIN, Elizabeth

2002 *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo Veintiuno.

2003 “Memorias y luchas políticas”. En DEGREGORI, Carlos Iván [ed.], *Jamás tan cerca arremetió lo lejos. Memoria y violencia política en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos-SCRC, pp. 27-48.

KALYVAS, Stathis N.

2001 “La violencia en medio de la guerra civil: esbozo de una teoría”. En *Análisis Político*, 42, pp. 3-25.

2004 “La ontología de la “violencia política”: acción e identidad en las guerras civiles”. En *Análisis Político*, 52, 51-76.

2010 *La lógica de la violencia en la guerra civil*. Madrid: Akal. Traducción de Pedro Andrés Piedras Monroy.

KOC-MENARD, Nathalie

2011 *Social Mediation and Social Analysis: the Discourse of Marginality in a Theater of War*. Tesis de Dr., University of Michigan.

LA SERNA, Miguel

2013 “Una brutalidad propia de hombres cavernarios: conflictos de género y lucha armada en Ayacucho (1940-1983)”. En DEL PINO, Ponciano y Carolina YEZER [eds.], *Las formas del recuerdo: etnografías de la violencia política en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos-Instituto Francés de Estudios Andinos, pp. 71-102.

LÉVI-STRAUSS, Claude

1970 *Antropología estructural*. La Habana: Instituto del Libro-Editorial de Ciencias Sociales, traducción de Eliseo Verón.

LÓPEZ JIMÉNEZ, Sinesio

1997 *Ciudadanos reales e imaginarios. Concepciones, desarrollo y mapas de la ciudadanía en el Perú*. Lima: IDS.

MACERA, Pablo

- 2009 “El Amaru-Teja: nueva ascensión de un dios andino”. En MACERA, Pablo y Miguel PINTO [eds.], *Trincheras y fronteras del arte popular peruano*. Lima: Congreso del Perú, pp. 409-422.

MARZAL, Manuel

- 1997 *Historia de la Antropología Cultural*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- 2002 *Tierra encantada: tratado de antropología religiosa de América Latina*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú-Madrid: Trotta.

MITCHELL, William P.

- 1991 *Peasants on the Edge. Crop, Cult and Crisis in the Andes*. Austin: University of Texas Press.

MOROTE BEST, Efraín

- 1953 “Cabezas voladoras”. En *Perú Indígena*, IV: 9, pp. 109-124.

MUÑICO CÓRDOVA, Alejandro

- 1984 *La Mar: terratenientes y poder local, 1861-1920*. Tesis de Lic., Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga.

NUGENT, Guillermo

- 2003 “Para llegar al suave pueblo de la memoria: la política del recuerdo y del olvido al inicio de nuestro siglo XXI”. En HAMANN, Marita *et al.* [eds.], *Batallas por la memoria: antagonismos de la promesa peruana*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, pp. 13-30.

O'PHELAN GODOY, Scarlett

- 1988 *Un siglo de rebeliones anticoloniales: Perú y Bolivia, 1700-1783*. Cuzco: Centro Bartolomé de las Casas.

ORTIZ RESCANIERE, Alejandro

- 1973 *De Adaneva a Inkarrí: una visión indígena del Perú*. Lima: Retablo de Papel.

PALOMINO FLORES, Salvador

- 1984 *El sistema de oposiciones en la comunidad de Sarhua. La complementariedad de los opuestos en la cultura andina*. Lima: Pueblo Indio.

POOLE, Deborah

- 2009 “Justicia y comunidad en los márgenes del estado peruano”. En SANDOVAL, Pablo [ed.], *Repensando la subalternidad. Miradas críticas desde / sobre América Latina*. Lima: Saphis-Instituto de Estudios Peruanos, pp. 599-638.

QUISPE MEJÍA, Ulpiano

- 1968 *La herranza en las comunidades de Choque Huarcaya y Huancasancos*. Tesis de Gr., Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga.

REGALADO DE HURTADO, Liliana

- 2007 *Clío y Mnemósine. Estudios sobre historia, memoria y pasado reciente*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú-Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

RODRIGUEZ ACHUNG, Martha

- 2005 *Desarrollo, pobreza, exclusión social y manejo de espacios socioambientales en el mundo rural: el caso del área andina de Perú*. Tesis de Dr., Université Catholique de Louvain.

ROZAS ÁLVAREZ, Jesús Washington y María del Carmen CALDERÓN GARCÍA

- 2001 “Están entre nosotros”. En MILLONES, Luis y Wilfredo KAPSOLI [eds.], *La memoria de los ancestros*. Lima: Universidad Ricardo Palma, pp. 239 -256.

ROWE, John

- 1976 “El movimiento nacional inca del siglo XVIII”. En FLORES GALINDO, Alberto [ed.], *Sociedad colonial y sublevaciones populares: Túpac Amaru II, 1780*. Lima: Retablo de Papel, pp. 11-66.

SÁNCHEZ, Martí

- 2007 *Pensar los senderos olvidados de historia y memoria. La violencia política en las comunidades de Chuschi y Quispillacta, 1980-1991*. Lima: Asociación SER-Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

SILVA SANTISTEBAN, Fernando

- 1981 “El pensamiento mágico-religioso en el Perú contemporáneo”. En *Historia del Perú*. Lima: Juan Mejía Baca, Vol. XII, pp. 9-114.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty

- 2003 “¿Puede el subalterno hablar?”. En *Revista Colombiana de Antropología*, 39, pp. 297-364.

STERN, Steve J.

- 1990 “Nuevas aproximaciones al estudio de la conciencia y las rebeliones campesinas: las implicancias de la experiencia andina”. En *Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los andes, siglos XVIII-XX*, Lima: Instituto de Estudios Peruanos, pp. 25-41, traducción de Carlos Iván Degregori.
- 1998 *De la memoria suelta a la memoria emblemática: Hacia el recordar y el olvidar como proceso histórico*. Montevideo: ponencia presentada al taller sobre Memorias Colectivas de la Represión en el Cono Sur.
- 2009 *Recordando el Chile de Pinochet en vísperas de Londres 1998*. Santiago: Universidad Diego Portales. Traducción de Jacqueline Garreaud.

SZEMINSKI, Jan y Juan ANSIÓN

- 1982 “Dioses y hombres de Huamanga”. En *Allpanchis*, 19, pp. 187-233

THEIDON, Kinberly

- 2000 “Cómo aprendimos a matar a nuestro prójimo: Memoria, violencia y reconciliación”. En *Ideele*, 133, pp. 58-62.
- 2009 *Entre prójimos. El conflicto armado interno y la política de la reconciliación en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

TODOROV, Tzvetan

- 2008 *Los abusos de la memoria*. Barcelona: Paidós. Traducción de Miguel Salazar.

TROUILLOT, Michel-Rolph

- 1995 *Silencing the Past: Power and the Production of History*. Boston: Beacon Press.

TURNER, Víctor

- 2007 *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*. México D. F.: Siglo Veintiuno, traducción de Ramón Valdés del Toro y Alberto Cardín Garay.

URBANO, Henrique

- 1993 “Las tres edades del mundo: la idea de utopía y de historia en los andes”. En *Mito y simbolismo en los andes: la figura y la palabra*. Cuzco: Centro Bartolomé de las Casas, pp. 283-304.

VERGARA FIGUEROA, Abilio

- 2001 “Horizontes del imaginario: hacia un reencuentro con sus tradiciones investigativas”. En *Imaginarios: horizontes plurales*. México D. F.: INAH-ENAH-CONACULTA, pp. 11-84.

2007 “Imaginarios, simbolismo e ideología”. En *Dialogía*, II: 2, pp. 109-146.

2013 “Nakaq: una historia del miedo”. En AYALA, Roberto [ed.], *Entre la región y la nación: nuevas aproximaciones a la historia ayacuchana y peruana*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos-Ayacucho: CEHRA, pp. 289-303.

VERGARA, Abilio y Fredy FERRÚA

1989 “Ayacucho: de nuevo los degolladores”. En ANSIÓN, Juan [ed.], *Pishtacos: de verdugos a sacaojos*. Lima: Tarea, pp. 123-135.

YERUSHAIMI, Yosef

1982 “Reflexiones sobre el olvido”. En YERUSHAIMI Yosef H. *et al.* [eds.], *Usos del olvido*. Buenos Aires, Nueva Visión, pp. 13-26.

ANEXOS



Mapa de la cuenca de San Miguel en la provincia de La Mar, departamento de Ayacucho



Vista aérea de la microcuenca de San Miguel. Fuente: Google Earth



Vista aérea del pago de *Muya*. La zona sombreada corresponde a los terrenos de la familia de *Francisco Buendía*. Fuente: Google Earth.



Vista panorámica de los terrenos de *Francisco Buendía* en *Muya*. Foto de la autora.

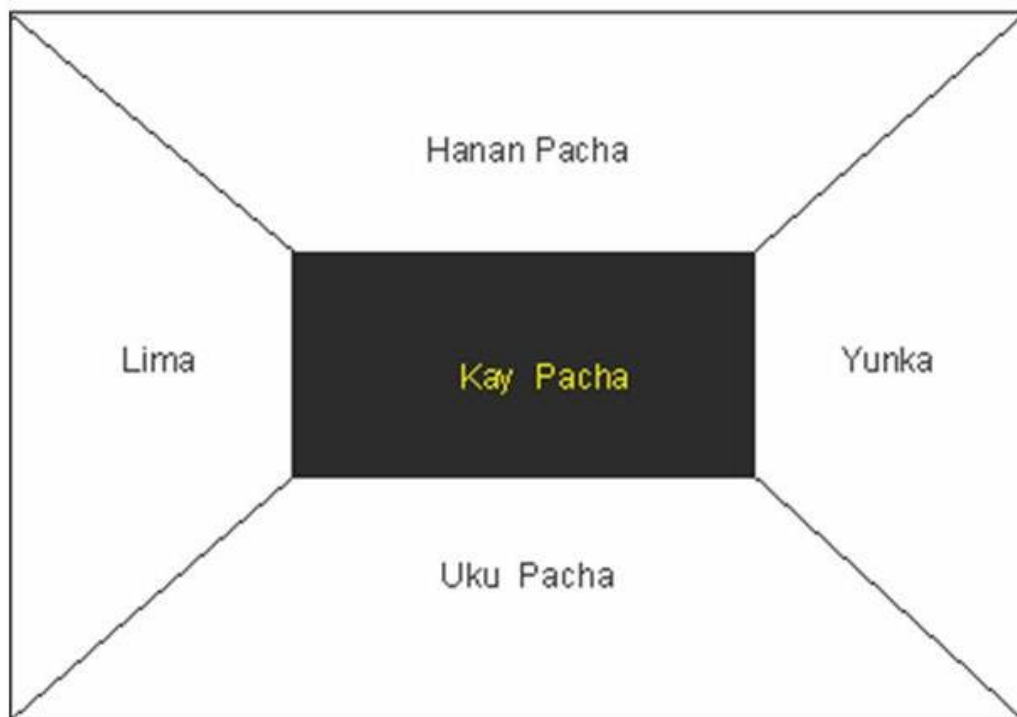


Gráfico 1. Esquema tripartito y cuatripartito del pensamiento andino. Fuente: Ansi3n (1987: 193).

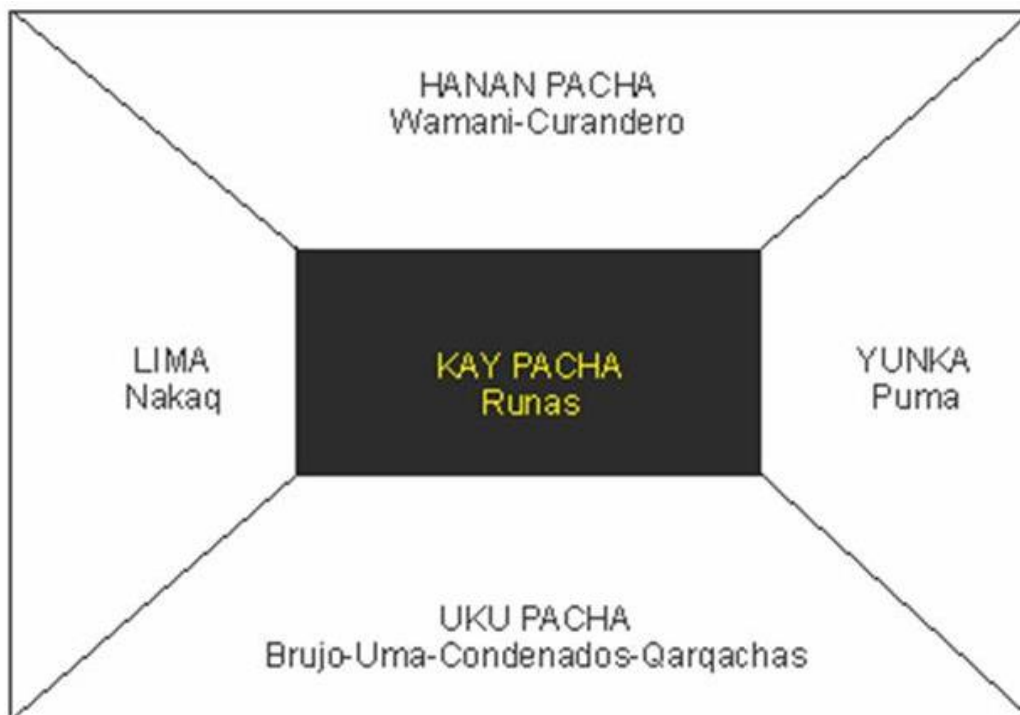


Gráfico 2. Divinidades, seres maléficos y hombres en el esquema anterior. Fuente: Ansi3n (1987: 197).

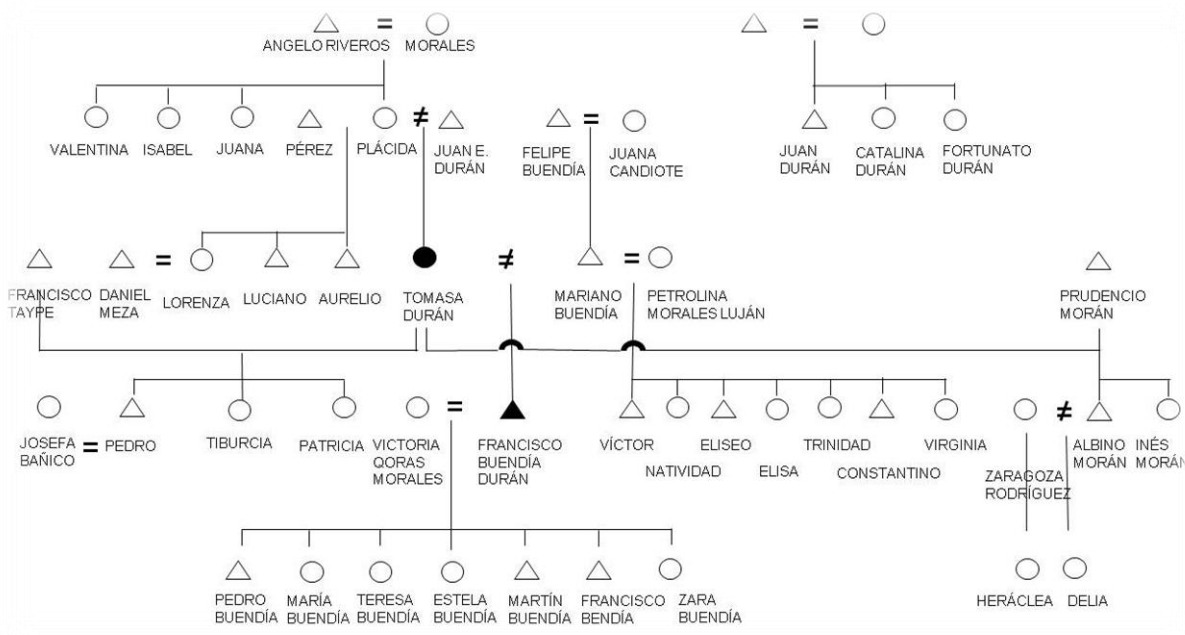


Gráfico 3. Red parental de Tomasa Durán. Elaboración de la autora.

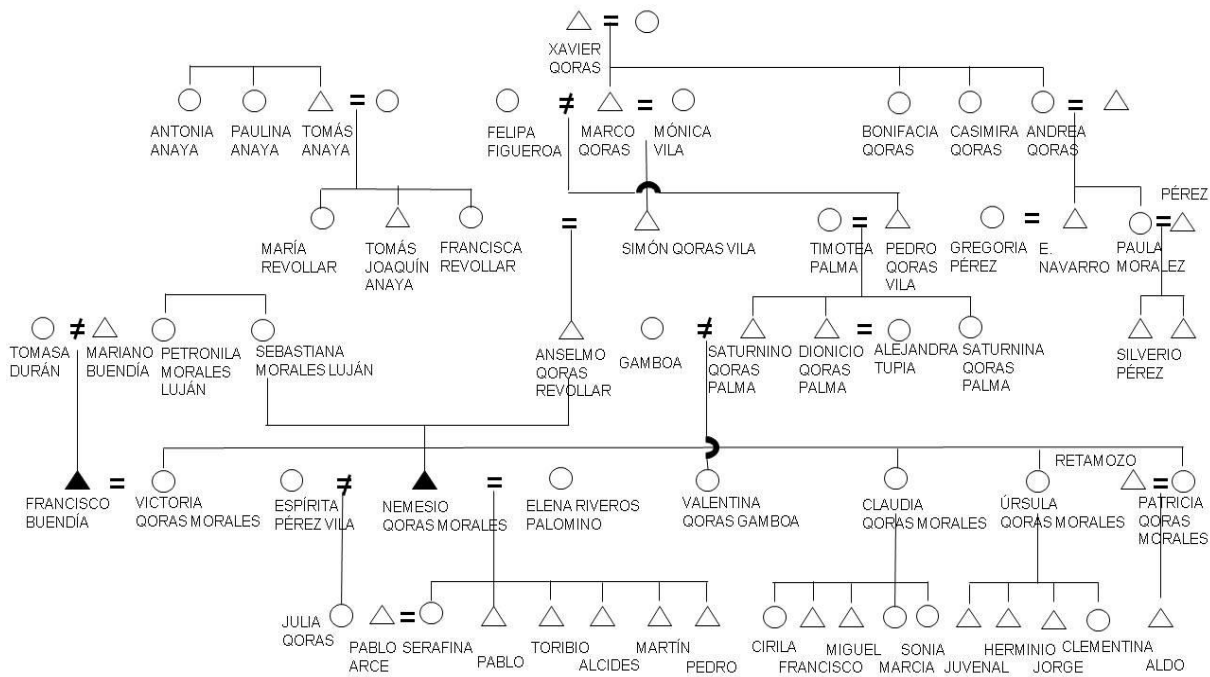


Gráfico 4. Red parental de la familia Qoras. Elaboración de la autora.