

# CURANDERO, QANRAS Y CONDENADOS EN EL TIEMPO DE LA VIOLENCIA: LA REPRESENTACIÓN DE UNA DESAPARICIÓN EN AYACUCHO

*Curandero (Medicine man), qanras (dirty men) and condenados (dead men) in the time of the war: the representation of the disappearance of people in Ayacucho*

NORY CÓNDOR ALARCÓN / NELSON PEREYRA CHÁVEZ

## RESUMEN

El artículo estudia la representación familiar sobre la desaparición de *Francisco Buendía*, un poblador de la localidad de *Muya* en la zona rural de la provincia de La Mar, en Ayacucho, que fue secuestrado por los senderistas en 1984. Analiza dicha representación en relación con las concepciones y categorías del pensamiento andino y propone que para los familiares la desaparición confirma el caos existente en el espacio social de la comunidad, pues es resultado de la presencia de personas anómalas que concentran los atributos negativos de los seres maléficos de la cosmovisión andina.

**Palabras clave:** Desaparición de personas / Violencia política / Cosmovisión andina / Sendero Luminoso / Ayacucho

## ABSTRACT

*This paper explores the representation of the disappearance of Francisco Buendía, a man from the village of Muya, in the rural area of the province of La Mar, Ayacucho, who was kidnapped by Sendero Luminoso (The Shining Path) in 1984. The analysis resorts to Andean categories to demonstrate that, for his relatives, Buendía's disappearance represents a confirmation of chaos in the communal social space, since it is the result of the presence of anomalous individuals concentrating negative attributes of evil beings present in the Andean cosmovision.*

**Keywords:** *Dissappearance of people / Political violence / Andean worldview / The Shining Path / Ayacucho*

## INTRODUCCIÓN

Se estima que la violencia política que asoló al país en la década de 1980 dejó un saldo de más de 15.000 desaparecidos;<sup>1</sup> personas que en el día o en la noche, en la calle o en sus casas, en la ciudad o en el campo fueron secuestradas por Sendero Luminoso o detenidas por las fuerzas del orden y nunca más se supo de ellas, siendo la ausencia de información sobre el paradero final de la víctima la característica central del hecho.

El Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación y la Justicia Transicional han elaborado una definición de desaparición que concuerda con lo que hemos anotado en el párrafo anterior. Ambos demandan, además, la búsqueda de los restos de los desaparecidos para sancionar a los responsables y reparar a los familiares (Barrantes y Peña, 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, que fueron las principales víctimas del conflicto<sup>2</sup>. Es decir, ¿cuáles son las representaciones e imágenes que los familiares elaboran sobre los desaparecidos?

El presente escrito estudia la representación de los parientes de un poblador ayacuchano que fue desaparecido durante la violencia política, a partir del enfoque de Harris y en relación con las concepciones y categorías del pensamiento andino. Dicho poblador es *Francisco Buendía*, un habitante del poblado de *Muya*, en la provincia de La Mar, que en octubre de 1984 fue sacado de su hogar con engaños por cuatro jóvenes e introducido en una camioneta que se lo llevó con rumbo desconocido, no sin antes recoger a *Alcides Carrión*, un próspero comerciante que también fue desaparecido. A duras penas pudo cubrir su cuerpo con un poncho antes de encontrarse con sus captores. En los siguientes días, sus familiares notificaron al personal de la Guardia Civil el hecho e iniciaron la fatigosa búsqueda del patriarca, sin lograr su cometido. Transcurridos algunos meses dejaron de buscar, porque fueron advertidos por sus vecinos que si seguían indagando estarían en riesgo. Además, recrudesció la violencia y con temor observaron que sus vecinos, amigos y paisanos se convertían en muertos y desaparecidos. Y aunque decidieron silenciar el caso y convivir con la pena, en privado elaboraron su propia interpretación de la desaparición.

Esta desaparición ocurrió cuando Sendero Luminoso intensificó sus acciones en el campo ayacuchano con la intención de instalar “bases de apoyo” para enfrentar a las fuerzas del orden y destruir al Estado. Para lograr ello, los subversivos se aprovecharon de las disputas

---

1 Cálculo elaborado por el Comité Internacional de la Cruz Roja, publicado en *La República* del 21 de octubre de 2011. Recuperado de <http://larepublica.pe/politica/584251-hay-16-mil-desaparecidos-por-terrorismo-en-el-peru>

2 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).

comunales y familiares de la zona rural. Los familiares sostienen que los senderistas secuestraron y desaparecieron a *Francisco Buendía* porque su sobrina, *Serafina Qoras* y el esposo de ella, Saturnino Arce, lo acusaron ante los subversivos por los conflictos que tenían en torno a los linderos de las tierras que los tres poseían en la localidad de *Muya*, a unos cuantos kilómetros de San Miguel, la capital de la provincia de La Mar (Córdor y Pereyra, 2015). Con la frase “*Arce y Qorasuywaraku terrukukunata*”, una de las nietas de *Francisco Buendía* revela la proximidad que existía entre los senderistas y los sobrinos de su abuelo.<sup>3</sup>

## REPRESENTACIONES E IMAGINARIOS ANDINOS

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.

Según el pensamiento andino, el espacio y sociedad se dividen en dos mitades que aluden a las partes de arriba y abajo o izquierda y derecha: *Hanan* y *Urin* respectivamente. Esta dualidad se relaciona con otra estructura que divide el espacio y la sociedad en cuatro y cinco zonas: dos verticales (*Hanan Pacha* / *Uku Pacha*), dos horizontales (Lima / La Selva) y una central (*Kay Pacha*) que funciona como nexo. En este esquema, tanto Lima como la selva aparecen como zonas externas al *Kay Pacha*, habitadas por extranjeros, *Chunchos* y animales como el puma y la taruca (Ansión, 1987; García, 1988; Silva Santisteban, 1981).

Asimismo, el pensamiento andino admite la existencia de dioses y seres maléficos que median en la vida cotidiana de los campesinos. El *Wamani* y la *Pacha Mama*, son las principales divinidades que participan de las relaciones de reciprocidad, intervienen en el *Kay Pacha*, aunque pueden estar también en el *Hanan Pacha* o *UkuPacha* dependiendo de la situación.<sup>4</sup> Otros dioses como el *Amaru* y seres maléficos como el *Nakaq*, la *Uma* o el *Qarqacha* habitan los espacios de Lima, la Selva y el *Uku Pacha* porque

3 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”. Cabe precisar que a pedido de los familiares y por respeto a quienes nos confiaron sus recuerdos sobre una época tan trágica de la historia contemporánea del país, hemos consignado a los testimoniantes bajo seudónimos, reconocibles por la tipografía diferente al texto que los rodea. Lo mismo se ha hecho para la toponimia de algunos lugares que aparecen en el texto. Así, por ejemplo *María Buendía* o *Muya* deben entenderse como seudónimos. En los casos en que los nombres o palabras no muestren dicha tipografía diferente, estas son reales.

4 El *Apu* o *Wamani* es el espíritu de los cerros, que garantiza la fertilidad de la tierra, la abundancia de aguas para la siembra, la multiplicación del ganado, la protección de los viajeros y la salud para los enfermos; la *Pacha Mama* es un espíritu ubicuo que fecunda personas, plantas y animales. Ambas divinidades son benefactoras, pero también pueden castigar con sequía, granizo, metamorfosis zoomórfica o muerte de los animales si se actúa con avaricia o no se les ofrece el pago y los ritos que exigen (Silva Santisteban, 1981; García 1998, pp.51-62).

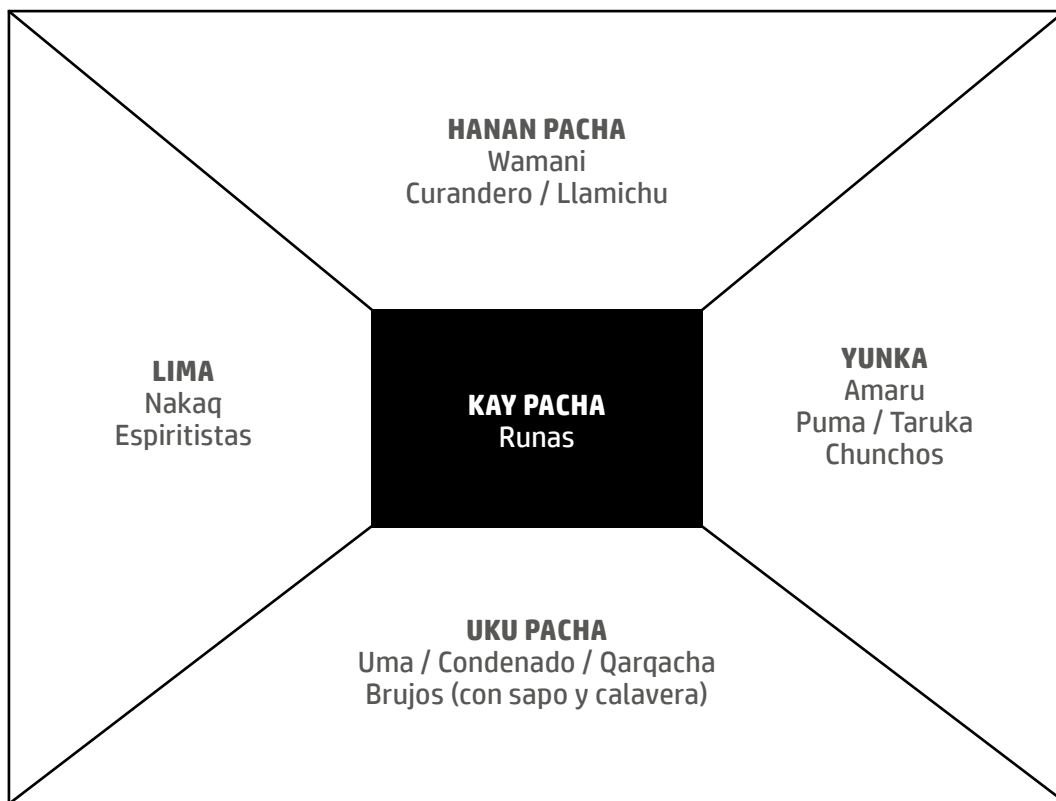


Figura 1: La estructura del espacio y la sociedad andinos. (Ansión, 1987, pp. 193-199)

son extranjeros, no cumplen con la reciprocidad y atropellan el orden moral de la sociedad. Los campesinos se desenvuelven en el *Kay Pacha* y animales como la vicuña, la taruca, el cerdo y el sapo pueden ubicarse en cualquiera de los espacios, dependiendo del servicio que brindan a dioses y seres maléficos (Figura 1). (Ansión, 1987)

En relación con dioses y seres maléficos se desenvuelven el curanderismo y la brujería, que curan las enfermedades y agreden al prójimo respectivamente (Silva Santisteban, 1981, pp.84-96). Según Juan Ansión (1987), existen curanderos *Llamichus* que curan en las alturas y curanderos que trabajan con el *Wamani* en los valles. Asimismo, existen brujos que

trabajan con calaveras y sapos. Mientras que aquellos se ubican en el *Hanan Pacha*, estos dos últimos se localizan en el *Uku Pacha*. Los espiritistas o falsos curanderos de las ciudades y los chunchos de la selva que recurren a las drogas ocupan los espacios de Lima y la Selva, respectivamente (pp.197-198).

El pensamiento andino 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 sancionador 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.<sup>5</sup>

Por debajo de Dios se ubican los intermedios o santos, entre los que se encuentran Jesucristo y la Virgen María, por estar representados en imágenes. Ellos reciben ofrendas y hacen favores y milagros; en algunas comunidades además tienen tierras, ganado y una organización para el culto.

5 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, p.55).

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'ayoq*) como es la figura popular cristiana del Espíritu Santo" (1993: 300).

## EL TESTIMONIO DE MARÍA BUENDÍA

*María Buendía* es hija de *Francisco Buendía*. Al momento de la entrevista nos ofreció, con bastante congoja, el siguiente relato sobre el secuestro de su padre y la búsqueda que emprendió conjuntamente con su esposo, su menor hija y los parientes de otra persona que también desapareció el mismo día que su progenitor. Citamos casi todo el relato para subrayar los emotivos detalles que contiene.

Nosotros llegamos a escuchar lo del terrorismo 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 nomás; 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 armayuaq*” (Mamita, son hombres que dan miedo y están armados). 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!*” (¡Se lo han llevado, se lo han llevado; ese carro se ha llevado al abuelito!) En el huayco había un carro rojo, 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 están llevando”. Cuando gritaba le taparon la boca y así lo metieron por la fuerza a la caseta. 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!” (Cuenten a mi señora por qué me están llevando). Y ese hombre no nos avisó; en el momento se quedó calladito. Arriba ese Sulpicio Enrique ha visto todo y 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. Él 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 y Candy. 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 [...] Marta 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!*” (Adónde van? La casa de acá abajito está llena de terrucos. ¡Te van a quitar a tu bebe!). Me asusté; me hubieran quitado a Faustina. “*¿lpapaqmi 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 (¿Para qué has traído a tu hija? Te la van a quitar como a estos chicos. ¿Dónde van? En estos momentos estoy pasando por la puerta de la casa que está llena. Yo no les puedo decir cosas parándome, si quieren váyanse de frente, no sé a qué están yendo, están entrando, a partir de ahora ingresarán por este lugar, quieran o no quieran pasarán por ese camino). 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.<sup>6</sup>*

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

## CURANDERO, QANRAS Y CONDENADOS EN LA DESAPARICIÓN DE FRANCISCO BUENDÍA

El extenso testimonio contiene imaginarios y símbolos que están en estrecha relación, ya que el imaginario coloca el símbolo y permite evocar el 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 el relato 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.<sup>7</sup> Dichas relaciones sintagmáticas pueden observarse en la siguiente tabla.

7 El método de Lévi-Strauss consiste en desarticular uno 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 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 significante y serán leídos de izquierda a derecha y de arriba hacia abajo (Lévi-Strauss, 1970).



Tabla 1. **Mitemas de R4**

<b>Personas</b>	<b>Partes del cuerpo</b>	<b>Objetos</b>	<b>Lugares</b>
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 solteros		Árbol	Carretera
Amante		Perro que ladra	Casas sin dueños
Viejo adivino			
Hombre tacaño			
Qanras (sucios)			

El relato alude a dos espacios perfectamente delimitados: el espacio social de la comunidad y el espacio liminal, que en el esquema cuatripartito anterior está asociado a la *Yunka* y al *UkuPacha*, 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 había cadáveres, señala simbólicamente que salió del espacio liminal para retornar al espacio social de la comunidad.

No obstante, en este espacio 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, la testimoniante grafica no solo el caos del espacio social de la comunidad ocasionado por la violencia política, sino a seres maléficos que intervienen en dicho espacio y crean caos y conflicto.<sup>8</sup> Por ejemplo, los senderistas y policías son considerados como “extranjeros” que alteran el orden social de la comunidad. De igual modo, los tacaños son supuestos como personajes anómalos porque

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

son ambiciosos, acumulan riqueza y no participan de las relaciones de reciprocidad y redistribución con sus compueblanos.

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 compueblanos.

*María Buendía* presenta a su padre en oposición a estos personajes anómalos. Según ella, 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 el alma y los pies aparecen como partes del cuerpo que encierran el alma. Los curanderos dicen que el alma huye de 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, con la intención de que cuide la casa (Rozas y Calderón, 2001, p.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, pp.221-222 y 826-827). Por lo tanto, *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 solo 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 aparece como un ser anómalo que genera un daño irreversible y un desequilibrio social, puesto que estos aparecen siempre en la cosmovisión andina como los personajes que restablecen 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, trastorna 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.

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, p.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 liminal (curandero convertido en brujo) que ahora ocupan el espacio del mundo social. Precisamente, la testimoniante subraya que el agredido preparó un cuchillo como arma de defensa antes de su secuestro para defenderse de este ser maléfico ligado al espacio liminal.

Los seres maléficos y las personas anómalas, además, propician un banquete que en el relato también aparece como un símbolo dominante.<sup>9</sup> 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.

### MITOS, IMAGINARIO Y SIMBOLISMO EN MEDIO DE LA VIOLENCIA

No solo el testimonio de *María Buendía* contiene seres sobrenaturales y personajes anómalos que “actúan” en la desaparición de sus

familiares o conocidos; también en otras partes 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 personaje anómalo 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 apropiarse de 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

9 Según Víctor Turner, el símbolo dominante es un elemento recurrente y autónomo (“eterno”), que tiene la misma significación (representa los valores que tiene una sociedad), y a la vez es instrumental porque sirve para el logro de los fines del ritual (2007, pp.21-40).

en la comunidad y se transformaba en perro o cerdo. Luego, fue capturado por algunos sarhuinos, 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*.

Al respecto, 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 sarhuinos 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, p.270, la traducción es nuestra).

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 matarlos 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, p.110).

Abilio Vergara y Freddy Ferrúa hallaron diferencias al comparar el mito de 1987 y sus versiones anteriores: si antes los *Pistacos* eran protegidos por la Iglesia, a fines de los ochenta eran vinculados con el Estado; si antes aparecían solo de noche y en sitios aislados, en plena época de violencia operaban 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 a 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 ayacuchoano” (Vergara y Ferrúa, 1989, p.127). Agrega Degregori que esta versión refleja el fuerte temor que sentían los campesinos por estar en medio del conflicto armado. 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, pp.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, pp.300-302).

## A MODO DE CONCLUSIÓN

En una situación de violencia extrema, al quedar suspendidos los códigos morales y cuando los pobladores de *Muya* recurren a Sendero Luminoso para solucionar y vengar los conflictos privados, los subversivos secuestraron y desaparecieron a *Francisco Buendía* por iniciativa de sus sobrinos, adoptando una medida radical que ocasionó la alteración del orden social y parental.

Luego de la desaparición, sus familiares lo buscaron sin dar con su paradero. Y aunque dejaron de indagar por el miedo generado por la violencia política, en privado elaboraron una representación de la desaparición que contiene símbolos dominantes y se vincula con el pensamiento andino. Según dicha representación, *Francisco Buendía* no es un desaparecido, sino una persona que se ha perdido; es decir, que ha sido temporalmente secuestrado para una sanción. Su secuestro ha aproximado el caos de la violencia, que es el resultado de conductas discordantes como la ambición, la envidia y la avaricia, y de la intervención de seres maléficos, como curanderos transformados en brujos y condenados que ocasionan daños y perjuicios. Precisamente, los sobrinos del patriarca, quienes fueron sindicados por sus familiares como los responsables de la desaparición, aparecen en la representación como codiciosos y cercanos a los seres maléficos que rondan en el espacio social de la comunidad.

Siguiendo a Trouillot (1995), podemos concluir afirmando que los familiares convierten el secuestro en un no-evento ocasionado por sobrinos cercanos elevados a la condición de seres maléficos. De este modo, elaboran un relato que subraya esta dimensión mítica y sobrenatural de la desaparición e insinúan aquellas disputas que en el fondo ocasionaron el hecho. Esta es la forma como construyen una interpretación de la trágica historia de la violencia política desde su punto de vista y que debe ser tomada en cuenta para efectos de la justicia transicional.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### **Ansión, J.**

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

### **Barrantes, R & Peña, J.**

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

### **Chevalier, J & Gheerbrandt, A.**

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

### **Cóndor, N. & Pereyra, N.**

2015. Desaparecidos en la penumbra del atardecer: disputas privadas, memoria y conflicto armado interno en San Miguel (Ayacucho). *ANTHROPOLOGICA, Año XXXIII (34)*, 63-88.

### **Degregori, C. I.**

1989. Entre los fuegos de Sendero y el Ejército. Regreso de los Pishtacos. En Ansión, J. (ed.), *Pishtacos: de verdugos a sacaojos*. (pp. 109-114). Lima: Tarea.

### **García, J. J.**

1998. Los santuarios en los Andes centrales. En Millones, Luis (ed.), *Historia, religión y ritual de los pueblos ayacuchanos*. (pp. 51-85). Osaka: National Museum of Ethnology.

### **González, O.**

2006. *Unveiling Secrets of War in the Peruvian Andes*. (Tesis de Doctorado). Columbia University, New York.

### **Lévi-Strauss, C.**

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

### **Marzal, M.**

1997. *Historia de la Antropología Cultural*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

### **Rozas, J. W. & Calderón García, M.**

2001. Están entre nosotros. En L. Millones & W. Kapsoli (Eds.), *La memoria de los ancestros*, (pp. 239 -256). Lima: Universidad Ricardo Palma.

### **Silva Santisteban, F.**

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

### **Trouillot, M.R.**

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

### **Turner, V.**

2007. *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*. México D. F.: Siglo Veintiuno.

### **Urbano, H.**

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*, (pp. 283-304). Cuzco: Centro Bartolomé de las Casas.

### **Vergara, A.**

2007. Imaginarios, simbolismo e ideología. *Dialogía*, (2), 109-146.

2013. Nakaq: una historia del miedo. En Ayala, R. (ed.), *Entre la región y la nación: nuevas aproximaciones a la historia ayacuchana y peruana*, (pp. 289-303). Lima: Instituto de Estudios Peruanos-Ayacucho. CEHRA.

### **Vergara, A. & Ferrúa, F.**

1989. Ayacucho: de nuevo los degolladores. En Ansión, J. (ed.), *Pishtacos: de verdugos a sacaojos*, (pp. 123-135). Lima: Tarea.

**Nory Cóndor Alarcón - [canory2@hotmail.com](mailto:canory2@hotmail.com)**

Magíster en Antropología, egresada de la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga. Especialista en temas de derechos humanos. Actualmente labora en el Equipo Forense del Ministerio Público de Ayacucho y viene realizando una investigación sobre memoria y silencios de los desaparecidos de la violencia política en la provincia de La Mar (Ayacucho).

**Nelson E. Pereyra Chávez - [nelsonernesto@hotmail.com](mailto:nelsonernesto@hotmail.com)**

Es docente de la Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga. Es historiador egresado de la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga. Tiene estudios de posgrado en la Pontificia Universidad Católica del Perú y en la Universidad Pablo de Olavide en Sevilla. Viene culminando una investigación sobre la participación de los campesinos de Ayacucho en la formación del Estado republicano en el siglo XIX. Es también miembro correspondiente de la Academia Nacional de la Historia del Perú, de la Asociación Peruana de Historia Económica y de la Asociación de Historiadores de Ayacucho. Es coautor del libro *Historia y cultura de Ayacucho* (Lima: IEP-Unicef, 2008) junto con Antonio Zapata y Rolando Rojas.