



Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía,
Política y Humanidades
ISSN: 1575-6823
ISSN: 2340-2199
hermosa@us.es
Universidad de Sevilla
España

Interpretaciones de la violencia en una comunidad rural de Ayacucho - Perú (1980- 2000). La memoria como mecanismo de reelaboración del pasado¹

Sánchez-Villagómez, Martí

Interpretaciones de la violencia en una comunidad rural de Ayacucho - Perú (1980- 2000). La memoria como mecanismo de reelaboración del pasado¹

Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades, vol. 22, núm. 43, 2020
Universidad de Sevilla, España

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28268060022>




Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivar 4.0 Internacional.

Interpretaciones de la violencia en una comunidad rural de Ayacucho - Perú (1980- 2000). La memoria como mecanismo de reelaboración del pasado¹

Interpretations of Violence in a Rural Community of Ayacucho - Peru (1980- 2000). Memory as a Mechanism of Remaking the Past

Marté Sánchez-Villagómez 2. msanchezv1@usmp.pe
Universidad San Martín de Porres, Perú

 <https://orcid.org/0000-0002-0643-4227>

Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades, vol. 22, núm. 43, 2020

Universidad de Sevilla, España

Recepción: 02 Septiembre 2019
Aprobación: 08 Marzo 2020

Redalyc: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28268060022>

Resumen: Esta investigación busca comprender, desde la perspectiva de la memoria colectiva, cómo la violencia política ejercida por los actores armados ha sido procesada por los comuneros. Se sostiene que los hechos violentos sucedidos durante las dos últimas décadas del siglo XX han sido tamizados y moldeados por la población local bajo sus propios intereses durante la pos-violencia. La investigación centra su atención en la comunidad campesina de Quispillaccta, una de las cuatro que integran el distrito de Chuschi, provincia de Cangallo, departamento de Ayacucho. Precisamente, fue en la plaza principal del distrito antes mencionado donde el Partido Comunista del Perú - Sendero Luminoso (PCP - SL) inició su lucha armada en contra del Estado Peruano. Los comuneros de Quispillaccta han elaborado una interpretación de su pasado reciente, acorde con los requerimientos de su presente. Se trata de una interpretación expresada como discurso que puede complementarse o confrontarse con el relato histórico avalado desde las instituciones oficiales del Estado peruano. En ese sentido, el discurso campesino puede emplear el relato histórico oficial como contexto de su experiencia, o no, si lo que persigue son otros intereses.

Palabras clave: Memoria, violencia política, comunidad campesina, Sendero Luminoso, Ayacucho.

Abstract: This research aims to understand how the commoners have processed political violence by armed actors, from the collective memory perspective. It is stated that the violent incidents occurred in the last two decades of the twentieth century have been screened and shaped by local people on their own interests, during post violence. This research focuses its attention in the peasant community of Quispillaccta, which is one of four communities that make up the Chuschi district, province of Cangallo, Ayacucho department. It was precisely on the main square, of the district, where the Communist Party of Peru – Shining Path (PCP – SL by its Spanish acronym) began its so-called armed struggle against the Peruvian state. Quispillaccta commoners have developed an interpretation of their recent past, in accordance with present requirements. This interpretation can be expressed as a speech that can complemented or confronted with the historical account endorsed by the Peruvian State's official institutions. In that sense, this peasant speech can use the official historical account as context of their own experience, or not, if it pursues other interests.

Keywords: Memory, Political Violence, Peasant Community, Shining Path, Ayacucho.

1. Introducción. Memoria: proceso complejo, mecanismos, características y actores

Cuando se habla de memoria debe entenderse que se trata de un proceso complejo; para Paolicchi (2000) tiene la capacidad de recibir, elaborar y de interpretar las experiencias pasadas; todo ello es posible ya que la memoria se desarrolla dentro de un contexto sociocultural.

La memoria no es un proceso pasivo, de simple reproducción, de concatenación invariable de acontecimientos que se muestran en una sucesión lineal, sino un proceso dinámico y conflictual fuertemente vinculado a escenarios sociales y comunicativos (Vázquez 2001: 115).

La memoria no es un reflejo fiel del pasado, ni siquiera intenta serlo; según Candau (2006) se trata de una actividad compleja que desde el presente genera una representación del pasado. No solo conserva, transmite, olvida, abandona, expulsa, destruye, censura, embellece o sublima el pasado; la memoria es objeto de una lucha que se produce en el presente y que intenta establecer una representación del pasado.

Para la memoria, el pasado está sujeto a la interpretación y no se impone al presente, negocia con él su incorporación parcial o total; ello supone proximidad temporal con el acontecimiento evocado. En ese sentido, el pasado tiene carácter de reciente y por ello mismo está sujeto a cambios, a pugnas, a nuevas argumentaciones; en buena cuenta, la memoria gestiona el pasado. Huyssen (2002) señala que a finales de SXX hay una responsabilidad por el pasado.

La memoria se enuncia desde el presente, su tarea es re/elaborar un mundo de referencias común para los miembros de una comunidad, por lo mismo supone tensión. Es decir, se trata de un proceso intersubjetivo que tiene como razón de ser construir o bien reconstruir las percepciones que se han elaborado en torno a un pasado compartido. En ello intervienen dos componentes suyos: recuerdo y olvido.

Debe ser comprendida no sólo como una capacidad de almacenaje o recuperación, la memoria permite dar sentido a los acontecimientos del pasado; sabiendo que los significados de cada uno de ellos tienen representación social, sin lo cual sería imposible transmitirla al interior del grupo y/o a la generación siguiente. Asimismo, entendida como proceso de pensamiento, cuenta con dos mecanismos básicos, anclar y objetivar. Rosa, Bellelli y Bakhurst, (2000) han intentado precisar que entender por cada uno de ellos:

- Anclar, se denomina así a la manera de clasificar y nombrar algún asunto, donde lo no clasificado se percibe como amenaza; por tanto, clasificar es incluir denominando. El tema ya clasificado será confinado dentro de un conjunto de comportamientos y reglas que delimitan lo que puede hacer o no en función de un patrón de comportamiento.
- Objetivar, es una cualidad que le permite a cualquier concepto representado en una imagen. Pero no todo puede ser representado, sólo aquello factible de serlo será integrado al

núcleo de imágenes que simbolizan el complejo de ideas de la sociedad o de un determinado grupo social, según sea el caso, de la sociedad o de un determinado grupo social.

Tanto el mecanismo de anclaje como de objetivación permiten a la memoria fijar recuerdos u olvidos, dado que la posibilidad de clasificar y representar funciona como plataforma para emprender el proceso de significación de un acontecimiento vivido o transmitido con veracidad dentro del grupo social convocante.

El procedimiento conforme al cual opera la memoria es complejo, pues articula recuerdos y olvidos [...] la parte que aceptamos y asumimos del pasado, como también aquella que negamos y mantenemos oculta. En otras palabras, la memoria no es todo el pasado; la porción de él que sigue viviendo en nosotros se nutre siempre de las representaciones y preocupaciones del presente (Rouso 2007: 87).

Memoria no es sólo vestigio del pasado, es también recuerdo y olvido de esa huella, por tanto, se constituye como presencia activa y conflictiva del pasado evocado. Por ello, es evidente que se emplee como prueba de verdad, igualmente puede ser instrumentalizada, manipulada y hasta omitida. Empero, no es sólo la memoria la que está sometida a estos usos también esta la historia. No obstante, su singular característica de ser presencia viva obliga a referirse a ella en plural: memorias.

Las memorias se convierten en objeto de uso, de manipulación o directamente de omisión; quedan sujetas a los intereses de recuperación o reivindicación del pasado de determinados colectivos, organizaciones o instituciones que echan mano de ellas para conservar o transformar los significados que de los acontecimientos del pasado se tienen. Lo que se intenta señalar es que esta categoría como muchas otras no es inmune frente a la actividad política, es necesario admitirlo y tomar en cuenta que ella está expuesta a dicha acción y, por tanto, puede desempeñar tales funciones. Un coste alto, pero necesario si la preocupación está puesta en la construcción de un futuro que facilite la reconciliación allí donde habitó la violencia y sus consecuencias.

En relación a sus características, hay que señalar que la memoria es selectiva, es reconocer que las personas y/o grupos sociales tienen la capacidad de recordar, también de olvidar, ciertos acontecimientos de su pasado. Esta capacidad siempre se ejerce desde el tiempo presente y es desde dicha temporalidad que se expresa la recuperación (recuerdo) o separación (olvido) de acontecimientos dentro de un proceso de re/significación que conlleva dicho proceso de selección y sus razones. La memoria, no intenta ser un registro objetivo de hechos. Todo lo contrario, evoca lo que contiene interés para la sociedad, para el grupo convocante. Tampoco se trata de un proceso pasivo y lineal de sucesos, es uno muy dinámico y de conflicto puesto que no actúa en abstracto, sino dentro de determinados marcos sociales, como apuntaba Halbwachs (2004), que lo posibilitan, movilizan o regulan.

Como proceso selectivo, supone la activación de determinados criterios -conscientes o inconscientes- con los que se recopila la información y se orienta la comprensión del pasado. Es decir, la memoria no se

propone, ni tiene como deber reconstruir el pasado reciente solo intenta comprenderlo y recrearlo; en dicha función, lo político está integrado plenamente: la memoria, en tanto acto, es un esfuerzo por dar sentido y significado a los hechos del pasado.

Cualquier criterio de selección representa al fin y al cabo una atribución de valor, estos procesos no son nunca independientes de la estructura de poder que cada vez caracteriza al grupo o a la sociedad (Jedlowski 2000: 127).

Aceptar que la memoria es un proceso selectivo obliga a reconocer que no es neutra, por lo mismo se comprende que hay recuerdos fijados desde el presente; mientras que hay otros que pasan al olvido. Mate (2008) afirma que la memoria, cuando de acontecimientos traumáticos se trata, abre surcos de dolor en el pasado; reclama un verdadero esfuerzo por reconstruir el tejido social y los criterios de selección empleados responden a dichos fines.

Asimismo, la memoria se expresa como relato, de manera que todo proceso de memoria parte de una experiencia personal, pero aquella que contribuye en el desarrollo de la memoria social será compartida por la colectividad; para trascender más allá de lo personal, lo pronunciado ha de tener interés colectivo y expresarse como relato. Y es que, la memoria abandona su dimensión personal para instalarse en el ámbito de lo social, siempre que contribuya a la comprensión de experiencias que han implicado o afectado al grupo humano o algunos de sus integrantes. La memoria expresada como relato de un acontecimiento posibilita la comparación con otros casos, de similares características, ocurridos dentro de la misma sociedad o en otra; además, como señala Todorov (2000) todo proceso de comparación se ejecuta desde el tiempo presente y busca que contrastar el suceso con otros anteriores, si el evento se presenta como caso único entonces es de poca utilidad porque se vuelve la medida de nada.

En el plano teórico, esto significa que conviene entender la memoria colectiva como la selección, la interpretación y la transmisión de ciertas representaciones del pasado producidas y conservadas específicamente desde el punto de vista de un grupo social determinado (Jedlowski 2000: 126).

Para que la memoria pueda ser narrada e instalada como relato, como proceso, se necesita la participación de tres actores: productor, transmisor y destinatario de memoria. El primer actor se encarga de elaborar el relato del acontecimiento pasado que se quiere fijar; el trasmisor de memoria tiene como función dinamizar la memoria expresada como relato; y finalmente, el tercer actor, la comunidad de miembros, acepta y hace suyo el relato elaborado. Como señala Candau (2006), la memoria funciona como soldadura porque une al grupo, le da sentido a una identidad anclada sobre la base de determinados recuerdos que, a su vez, se convierten en el soporte de determinado relato familiar, grupal y/o nacional. En ese sentido es claro que las sociedades y sus integrantes han dado forma a las representaciones de su pasado en función de lo que estaba en juego en el presente.

2. Breve esbozo de los inicios de la violencia política en Perú

Para la historia política peruana de siglo XX, sus últimas dos décadas aparecen como las más violentas, por la intensidad del conflicto armado interno desatado entre el Estado peruano y su retador levantado en armas. Sucedió que, desde el 17 de mayo de 1980, el Partido Comunista del Perú - Sendero Luminoso (PCP - SL) desplegó una lucha subversiva cuyo propósito era la toma del poder político por medio de las armas; la misma que devino en acciones terroristas sin parangón dentro de la experiencia peruana y también latinoamericana.

La Comisión de la Verdad y Reconciliación ³ (2004), señala que Sendero Luminoso, según sus estimaciones para el periodo 1980 - 2000, fue el mayor perpetrador de víctimas (desaparecidos y muertos) con un 46% del total estimado. Caso único en América latina, donde las fuerzas de seguridad estatal fueron el principal victimario durante los conflictos armados internos, tal y como sucedió en los casos de Nicaragua, El Salvador y Guatemala. Asimismo, durante las dictaduras militares de la región fueron las fuerzas del orden estatal las que mayoritariamente se convirtieron en perpetradoras -como referencias se tienen los casos de Argentina y Chile.

El caso peruano, a inicios de 1980 y luego de doce años de dictadura militar (1968-1980), el país se encontraba en pleno tránsito político de reincorporación al sistema democrático. En dicho contexto el PCP - SL hizo pública su decisión de emprender un proceso de lucha armada⁴ para arrebatarse el poder. Fue así como dos conceptos -democracia y violencia política—y casi en simultaneo se hicieron presente en el escenario nacional peruano.

El gobierno del electo presidente Fernando Belaunde (1980 - 1985), en sus inicios, dio respuesta a la creciente subversión a través del empleo de las fuerzas policiales. Esto no fue suficiente para controlar las columnas movilizadas de Sendero Luminoso, menos para erradicarlas, y, todo lo contrario, la subversión siguió al alza. En diciembre de 1982, el gobierno de turno autoriza la intervención de las fuerzas armadas en el conflicto armado interno, la presencia del contingente militar no hizo otra cosa que radicalizar la manera de combatir al retador individual: PCP - SL.

Así, la violencia subversiva fue combatida con violencia antisubversiva, el desenlace de todo ello fue una frenética disputa por control y poder de los espacios territoriales. El resultado fue una lamentable pérdida de vidas humanas de la población local. El uso de la violencia como remedio para controlar la proliferación de la violencia subversiva no fue eficaz, pero si mortal.

Las consecuencias del arribo al campo peruano de un nuevo agente estatal para combatir el avance de Sendero Luminoso quedaron en evidencia desde los primeros días de enero de 1983, momento en que los militares hicieron su ingreso formal al campo peruano. Los actores armados de uno y otro lado tenían claro cuales eran sus objetivos: de un lado, las fuerzas armadas debían restituir el poder del Estado en los territorios (provincias, distritos y comunidades campesinas)

considerados, en el argot militar, como *zonas rojas*⁵. Del otro, el PCP - SL intentaba construir un nuevo poder cuya estructura descansaría sobre una mayoría población campesina, nuevo poder que por cierto se instituiría desde el campo y movilizaría hasta la ciudad en busca de concretar la toma del poder por vía de las armas. Todo parecía muy claro de uno y otro lado, al menos en el papel.

Fue así como los espacios comunales de la sierra centro-sur del Perú se convirtieron en el epicentro del conflicto armado interno, mientras que la vida de sus habitantes fue infravalorada, los pobladores de estos espacios fueron percibidos como prescindibles. Por lo mismo, y desde la valoración de las fuerzas beligerantes, como lo apunta Butler (2010) dentro de los marcos de la guerra hay vidas que no merecen ser lloradas. Las matanzas que se produjeron entre los años 1983 - 1984 son la prueba de ello, los enfrentamientos entre las columnas de Sendero Luminoso y las fuerzas estatales dejaron como saldo una elevada cantidad de víctimas de extracción campesina - indígena; vidas que cedieron ante la muerte dos veces, una producida por las armas y otra por la desidia de un país oficial que vivía de espaldas a la realidad del campo peruano.

Aquel periodo nefasto de la historia nacional peruana se conoce como La guerra sucia, caracterizada por la masacre y desaparición sistemática de miles de personas. En ese contexto, dependiendo del lugar de enunciación y tiempo cronológico, el término campesino tuvo múltiples significados y roles. Por ejemplo, durante los dos primeros años de la confrontación armada Sendero Luminoso las concebía como masas revolucionarias, mientras que para los agentes del orden estatal se trataba de terrucos senderistas. Hacia finales de la década de 1980, las fuerzas armadas percibieron y emplearon al campesinado como una columna de apoyo que emergió bajo la figura del *rondero*⁶ para sumarse a la lucha contraterrorista; mientras, para Sendero Luminoso los campesinos terminaron convertidos en reaccionarios o mesnada del gobierno.

En la década de 1980, la violencia contra el campesinado fue ejercida por los dos bandos confrontados en el conflicto; es decir, ni agentes de seguridad ni militantes senderistas lograron hacer la distinción entre “aliados” y “enemigos”. Igualmente, en dicho periodo, las fuerzas armadas nacionales no alcanzaron a diferenciar campesinos de senderistas; lo mismo sucedió con la violencia desplegada por el PCP-SL que en la práctica no supo distinguir entre lo que denominaron campesinado revolucionario y reaccionario. Tal situación se agravó cuando el Estado Peruano implementó y dio entrenamiento militar a los campesinos organizados en Comités de Autodefensa Civil (CADC), dicha organización de autodefensa tuvo rol protagónico en la lucha y derrota de Sendero Luminoso Degregori (1996, 1999), Coronel (1996) y Stern (1999).

Como se señala en los párrafos anteriores, los actores armados, de uno y otro lado, no contaron con concriterios adecuados para identificar ni definir el rol del campesinado durante el conflicto armado interno que vivió Perú a inicios de la década de 1980. Desde el lado de los agentes de seguridad nacional, los campesinos fueron homologados como

senderistas; mientras que desde el PCP-SL dieron a los pobladores de las comunidades el calificativo de *reaccionarios*. Esta inusual confusión se tradujo en un elevado número de víctimas dentro del sector campesino, la contundencia de las cifras así lo evidencia. Según el Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR, 2003), tres cuartas partes del total de las víctimas del tiempo de la violencia política fueron campesinos; es decir 51.960 personas asesinadas de un estimado oficial cifrado en 69.280 víctimas, que el 75% de las víctimas fatales no tenían como lengua materna el español dice mucho de la dirección que los actos de violencia tuvieron. Razón por la cual resulta fundamental el estudio de la violencia política dentro de los espacios campesinos.

El presente artículo de investigación intenta comprender, desde la memoria colectiva, cómo la violencia política ejercida por los actores armados dentro de las comunidades campesinas ha sido procesada por los habitantes de estos espacios comunales. Los hechos violentos que se sucedieron en las dos últimas décadas del siglo XX han sido tamizados y moldeados por los propios intereses de la población local. Los miembros de las comunidades afectadas en el pasado reciente por la violencia política han elaborado una interpretación de aquella etapa, una memoria colectiva acorde con los requerimientos de su presente social.

Se trata de una interpretación expresada en un discurso que puede complementarse o confrontarse con el alegato oficial del pasado, en ese sentido, se afirma que la alocución campesina en el distrito de Chuschi, provincia de Cangallo, departamento de Ayacucho, emplea el relato histórico oficial como contexto de su propia experiencia comunal-personal o, simplemente, prescinde de dicho relato si su necesidad es reinterpretar el pasado. Un pasado que los estigmatiza, que se siente como carga pesada. Visto así, queda claro, el pasado siempre es interpretable desde el presente y sus cambiantes condiciones políticas, sociales e ideológicas que lo determinan una y otra vez.

El artículo se plantea las siguientes interrogantes ¿De qué manera la comunidad campesina elabora una interpretación de su pasado reciente? Allí la violencia política se constituyó como un factor relevante dentro de la vida comunal cotidiana y en cada uno de sus pobladores, y actúa desde el presente sobre un pasado imposible de olvidar dado el lugar central que ocupó cada una de las comunidades del distrito de Chuschi a inicios del proceso de violencia política de la década de 1980. Así, pese a la impronta dejada por la violencia política en la historia reciente, no sólo local-distrital sino también nacional, el pasado reciente de estos espacios campesinos ha sido –sigue siendo– sujeto de reelaboración.

Dentro del distrito antes aludido, se encuentra la comunidad campesina de Quispillaccta, ésta no debería ser leída como excepción. La reelaboración y reconstrucción del pasado reciente ha sido una constante en las comunidades afectadas por la violencia de finales del siglo XX, con matices y énfasis distintos en cada uno de los casos. Es necesario señalar que un conjunto de autores, desde distintas perspectivas, plantea diversas maneras de cómo los campesinos han dado respuestas a la presencia de Sendero Luminoso y lo que ello supuso dentro de sus territorios

comunales y en la cotidianidad de sus vidas; en ese sentido, Degregori (1996, 1999), Stern (1999) y Del Pino (1996), Coronel (1996) han puesto énfasis en la respuesta militar de los campesinos, a través de la formación de rondas campesinas para hacer frente a la organización subversiva.

De otro lado, Gamarra (2002) y Theidon (2004) han centrado su mirada en los procesos de posguerra y cómo las comunidades lograron resolver el hecho que muchos de sus integrantes participaron a favor de uno u otro actor armado: fuerzas militares - policiales, de un lado; y del otro, los miembros de Sendero Luminoso. Aquellos sucesos de pos-violencia han sido denominados, por los autores antes mencionados, como proceso de microrreconciliación. Esto es, como una situación que desde el tiempo presente se expresa como una respuesta que intenta superar el pasado de horror vivido desde la condición de víctima y/o perpetrador de los miembros de sus respectivas comunidades.

Estas reconfiguraciones y reescrituras que las comunidades campesinas hacen de su pasado se elaboran introduciendo enmiendas y correcciones que no tienden necesariamente a suprimir la participación o la responsabilidad de sus miembros en los sucesos de violencia que se produjeron dentro y alrededor de sus espacios territoriales, de modo que su participación en condición de víctimas o victimarios no es negada. Sin embargo, terminan proyectando una imagen satisfactoria, reivindicativa del grupo humano que lo integra.

La respuesta campesina, dentro de sus propios territorios, al fenómeno de violencia senderista ha dado en dos tiempos y de dos formas mínimamente: uno, durante la etapa del conflicto armado, la confrontación directa a través de una vía militar; dos, en la etapa de pos-violencia, a través de procesos de microrreconciliación de las propias comunidades con arreglo intra/ intercomunal.

El presente artículo explora otra vía, presenta una tercera respuesta campesina, una que atraviesa temporalmente ambas etapas de la violencia (durante el conflicto y posconflicto). Se interesa en la respuesta cultural. Es decir, cómo a través de determinadas prácticas rituales han podido establecer distancia o justificar su cercanía con la violencia senderista. En la comunidad campesina de Quispillacta, distrito de Chuschi, se ha identificado una respuesta de tipo ritual que otorga una explicación coherente de la participación de un grupo de quispillacctinos en los sucesos violentos que se produjeron en el lugar. Asimismo, interesa cómo la organización comunal logra restituir el orden al interior de su espacio territorial y restaurar las fracturas que la violencia política dejó al interior del espacio territorial y de gestión comunal. El ritual aquí aludido se denomina Avio ⁷ y es tomando en consideración estas pautas que nos acercamos al análisis de la comunidad objeto de estudio: Quispillacta.

Finalmente, la interrogante ¿cómo un grupo humano procesa la violencia política? tiene respuesta: sí, pero esta puede variar dependiendo de un conjunto de situaciones. Tres parecen ser constantes para dar cuenta del caso peruano: primero, desde el punto de vista de los integrantes de la comunidad, cómo fue percibida la violencia; segundo, la intensidad de la

violencia que les tocó vivir; y finalmente, cual fue el rol ocupado por los miembros de la comunidad -perpetradores o víctimas- en el ejercicio de la violencia.

La pregunta que articula la presente investigación se plantea de la siguiente forma: ¿de qué manera el ritual denominado Avio ha facilitado a los pobladores de Quispillaccta elaborar una visión satisfactoria, antes que exacta, de un pasado violento? Lejos de ir en busca de la clásica verdad científica, la investigación pretende una interpretación de determinadas prácticas culturales que sirvieron a las comunidades campesinas como acciones remediadoras del pasado violento por el que transitaron entre los años 1980–2000.

Son pocos los trabajos de investigación que han indagado en las explicaciones culturales que las comunidades campesinas vienen elaborando en el Perú desde inicios de siglo XXI. Prácticas culturales empleadas para “remediar” su pasado violento y/o de violencia, pues se trata de una respuesta diferente que permite comprender como las comunidades campesinas sobre la base de su propia dinámica cultural han logrado superar y, también, desembarcar de su presente la carga simbólica de la violencia política que les tocó vivir de forma cotidiana durante las dos décadas finales del siglo XX.

Este proceso de reelaboración, reinterpretación de su pasado pasa por cómo y qué se decide recordar u olvidar de los acontecimientos de violencia, habiendo en dicho proceso –de recordar u olvidar aspectos del pasado– un trabajo de la memoria sobre acontecimientos violentos de forma que violencia y memoria son dos categorías importantes para analizar.

3. Encuentros furtivos. La comunidad de Quispillaccta y el PCP-SL

En la comunidad campesina Quispillaccta, de antigua creación (Siglo XVI), pero reconocida como entidad jurídica desde 1944, las personas que habitan la comunidad son denominados quispillacctinos. Se reconocen como originarios indígenas Canas de la provincia de Quispicanchis, departamento de Cuzco. Por tanto, los pobladores tienen un pasado migratorio cuyo origen se encuentra a cientos de kilómetros de su actual lugar de residencia. Autores como Huertas y Granda (1976), Huertas (1979), Earls y Silverblat (1979) han señalado que durante el incanato⁸ los antepasados quispillacctinos fueron desplazados en calidad de pobladores leales a las huestes incaicas, un grupo de ‘mitmas’ cusqueños fueron trasladados con fines de control administrativo al espacio que hoy está bajo la jurisdicción del departamento de Ayacucho.

Quispillaccta se caracteriza por la vigencia de un tradicional sistema político, denominado Sistema de Varas, cuya representación emana del ejercicio democrático de elecciones comunitarias, el mismo que garantiza que cada localidad o anexo de la comunidad tenga representantes en este sistema ancestral. Sistema tradicional local que convive con el sistema de representación política nacional y subnacional.

Las actividades económicas más importantes en la comunidad son: la agricultura, en los pisos ecológicos de menor altitud (de 2700 a 3700 msnm) y la ganadería, en los espacios de mayor altura (3800 hasta 4200 msnm). Por su extensión territorial se trata de una macrocomunidad, y su territorio se encuentra dividido en doce centros administrativos menores geográficamente delimitados (barrios) y el centro poblado, denominado Bellavista, donde se ubica su sede política administrativa principal; la misma que concentra la mayor cantidad poblacional de la comunidad. Sin embargo, cada uno de sus barrios funciona con gran eficiencia como una subsele administrativa-política del poder comunal.

Durante los primeros años de la lucha armada, la comunidad de Quispillaccta -como muchas otras- cedió a la presencia del grupo alzado en armas. Sin embargo, esto se produjo, no porque los comuneros del lugar aceptaran la ideología maoísta y su aplicación a la realidad peruana, el denominado pensamiento Gonzalo propugnado por el PCP-SL; sino porque a través de una argumentación discursiva los militantes de Sendero Luminoso se comprometían a construir una sociedad justa, donde todos los ciudadanos fueran iguales. Este discurso logró arraigo justamente en un país donde las desigualdades e injusticias eran alimento cotidiano, más aún para las poblaciones rurales, campesinas e indígenas. Como ha sido señalado por Del Pino (1999), Sendero ofrecía un sistema de orden; en el mismo sentido se aprecia el testimonio de Martha, comunera de Quispillaccta:

A los inicios sí hubo aceptación a los senderos porque su presencia no lo han (sic) planteado en los términos de las matanzas. En sus inicios incluso han retomado algunas prácticas campesinas. Los latigazos, los juicios populares son prácticas que se practican hasta ahora (comunicación personal, enero de 2002).

Las prácticas iniciales del PCP-SL al interior de las comunidades campesinas que logró penetrar, tenían el objetivo de mostrarlos como una organización enérgica en la resolución de los problemas que les afectaban. En contraste, la práctica estatal en la misma materia había sido ineficiente, casi inexistente. En ese sentido, los conflictos intercomunales por territorio y los litigios intracomunales por posesión de terrenos eran constantes –sumado a ello, el abigeato como mal crónico dentro de la historia de comunidades campesinas–. Todos estos problemas irresueltos por la autoridad estatal fueron solucionados con prontitud bajo la “administración de justicia” impartida por la organización maoísta.

Asimismo, el castigo a los comuneros por faltas menores como adulterio, violencia familiar, alcoholismo y robo fue visto como una práctica positiva entre los comuneros, toda vez que el escarmiento se llevaba a cabo dentro de las plazas públicas de las comunidades campesinas o de la jurisdicción distrital. Así, servían de escenario para los correctivos a las faltas grandes o pequeñas y tenían como testigos de su aplicación a los propios comuneros de la localidad y aledaños. Aun si según la normatividad estatal las faltas señaladas al inicio del párrafo no eran plausibles de sanción alguna, no dejaban de ser un mal cotidiano para los campesinos.

La situación antes señalada fue abordada por Sánchez (2007) y por Peña (1998) en contextos diferentes; no obstante, la imagen que la población del campo tenía de sus autoridades estatales con representación local no cambia; los comuneros veían al Estado como displicente e ineficaz para atender la demanda de justicia que los sectores rurales habían exigido durante décadas.

Fue en ese escenario donde el PCP - SL actuó como un poder alternativo; frente a la parsimonia estatal fue mejor valorada la agilidad draconiana de los insurrectos.

Lo señalado en los párrafos anteriores es suficiente para sugerir que la presencia senderista dentro de la vida comunal, sobre todo los primeros años del conflicto armado (1980-1982), no pudo ser solamente de imposición también necesitó algún nivel de asentimiento o tolerancia en las comunidades campesinas. El crecimiento exponencial que logró el PCP - SL durante aquellos años se evidencia en la presencia y control que logró dentro –y en– cada vez más espacios campesinos.

Durante el periodo presidencial de Belaunde (1980-1985), parte del territorio nacional fue declarado en estado de emergencia. Situación excepcional que concedió el control político y militar de determinadas zonas geográficas del país a las Fuerzas Armadas bajo la denominación de Autoridad Militar. La misma que desde 1985 pasó a ser Comando Político Militar, cuya función fue administrar y restituir el control absoluto en los territorios nacionales designados como “zonas de emergencia”. en el argot militar eran denominadas como “zonas rojas” por ser lugares con fuerte presencia del PCP - SL.

Las acciones que los militares realizaban en estos escenarios de excepción tuvieron como objetivo: disolver la conexión que había logrado establecer la agrupación maoísta con la población local, recuperar el control territorial del espacio en cuestión y restituir el orden y control estatal en dichos espacios. Según DESCO (1989), para octubre de 1981, la población peruana bajo estado de emergencia ascendía al 2.2% (391,883 pobladores de un total nacional de 17'762,231); para diciembre de 1988, la población que vivía en territorios declarados en emergencia significó el 43.2% (8'952,783 personas de 20'727,100). Estos datos muestran el agresivo avance que significaba la presencia senderista en el escenario nacional para la década de 1980.

Desde la perspectiva inicial de las fuerzas armadas, las denominadas “zonas rojas” eran espacios habitados por sospechosos de haberse plegado a la doctrina maoísta o estar fuertemente influenciados por las filas de la agrupación senderista, en estos espacios –siguiendo este falaz razonamiento inicial– no vivían campesinos, sino terroristas de Sendero Luminoso o proterroristas. Durante los primeros años en estado de emergencia, sobre todo en 1983- 1984, se produjeron un conjunto de matanzas y desapariciones de población mayoritariamente de extracción indígena y campesina (Flores Galindo, 1988). La represión desde el estado peruano “Sin proponérselo [...] reforzó la relación entre SL y el campesinado en algunas zonas rurales” (Del Pino 1999: 165).

Mayor evidencia puede hallarse en la reconstrucción testimonial; a través de estudios de casos se puede bosquejar el actuar inicial de Sendero Luminoso en las comunidades rurales, que permita comprender cómo logró penetrarlas, sintonizar y dar solución a las demandas cotidianas de poblaciones campesinas que por décadas habían buscado respuestas y soluciones a sus demandas por la vía estatal sin obtener ninguna de las dos. Los testimonios también facilitarán comprender cómo se produjo, si se produjo, la empatía entre campesinos y miembros de Sendero Luminoso; en algunos casos proporcionan explicación de la transformación ocurrida de campesino a senderista –pero esa es otra historia que se aparta del interés del presente artículo–.

Volvamos a la idea inicial de entender cómo a través de los testimonios se puede reconstruir los inicios del accionar senderista en las comunidades. La entrevista a Marcela Machaca⁹ da luces en ese sentido:

Los de Sendero, su gente, empiezan a ir a las comunidades desde mucho más antes de 1980, hacen sus caminatas tan largas, sus viajes tan largos a pie, entran a la propia forma de vida de los campesinos. Ya no van como los ingenieros que quieren comer ciertas cositas: el huevito, la leche, la carne o el queso. Entonces, empiezan un poco a compartir con las personas, en Quispillaccta está muy presente lo que es el Ayni, la Minka; después empiezan a “limpiar” la comunidad, como se dice, de los abigeos.

Hasta ahí hay cierta aceptación, porque los abigeos hacen mucho daño al comunero, luego entran a los castigos, ¡Tantos latigazos a los que toman!, ¡al adúltero!; ellos empiezan a actuar como autoridades y la gente empieza [a través de ellos] a derivar algunos problemas. Eso se dio a los inicios, pero luego comenzó la situación en que matan a uno y a otro, ¡ahí ya no gustó! (Comunicación personal, 20 julio de 1996).

En las comunidades campesinas el castigo puede ser admitido en tanto que práctica correctiva, es una opción que no se descarta; mientras que la muerte es percibida como exceso, no enmienda, no aporta nada sólo quita una vida. La comunidad no aceptó la muerte como sanción punitiva, si bien, ésta llegó en oleadas durante los años 1983-1984. Militares y Senderistas, de uno y otro lado, perpetraron matanzas y desapariciones en Quispillaccta (Sánchez, 2007. 2009).

4. De cómo la comunidad interpreta el mal: el *tayta* Sánchez

Se ha dicho que la violencia puede ser descrita como sin sentido, mas realidad impacta sobre los sentidos y los significados. Comprender la significación y la experiencia como productos de la esfera social es fundamental para entender el mundo simbólico que se ve expresado en los rituales, más aún en aquellos seres humanos que intentan remediar el pasado social vivido de forma trágica como lo fue el tiempo de la violencia política que se produjo durante la década de 1980 y 1990 en Perú.

Para Theidon (2004), en la actualidad las comunidades campesinas ayacuchanas han iniciado un proceso de rehabilitación de los comuneros que participaron en calidad de perpetradores en los hechos de violencia acontecidos durante el tiempo del conflicto armado interno con el objetivo de remover el mal del interior de su comunidad. Por su lado,

Peña (1998) señala que dentro de la justicia comunal la máxima sanción posible a los que trasgreden el orden es la expulsión del seno comunal. En ese sentido, la pena máxima para el comunero que desacata el orden y normativa comunitaria es el aislamiento o apartamiento de todos los mecanismo sociales, culturales y laborales que otorga a sus miembros la organización comunal.

Durante enero del 2000, como parte de una investigación científica, se realizó el primer trabajo de campo en dos comunidades antagónicas del distrito de Chuschi: Una, Quispillaccta; la otra, aquella que da nombre al distrito. Para aquel momento, había transcurrido veinte años desde que el PCP - SL inició, en este mismo espacio campesino, su lucha armada contra el Estado peruano. Interpelados los pobladores, de ambos espacios comunales acerca de sus recuerdos sobre la violencia vivida durante la década de 1980, las respuestas fueron distintas en una y otra comunidad. Los chuschinos expresaban sus recuerdos de la violencia como un relato lineal, cronológico; narrado desde la posición de la víctima. Los quispillacctinos, por su lado, lo hicieron directa o indirectamente a través de una historia de “hace mucho tiempo”, traída al presente como una explicación ejemplar. Aquella manera de ordenar sus recuerdos llamó nuestra atención.

La historia que se expone a continuación intenta destacar la capacidad de la institución comunal para hacer frente a los problemas y/o embates sufridos en su pasado; sean estos de procedencia natural, cultural o social, internos o externos a la vida de los quispillacctinos. En ese sentido, la particular historia del *tayta* ¹⁰ Sánchez ¹¹ muestra la manera de c.mo la institución comunal –luego de un proceso de incertidumbre– logra recomponer su orden y estructura política y también permite entender cómo logra restituir la armonía perdida entre sus integrantes.

La situación mencionada en el párrafo anterior obliga a cualquier lector a formularse la siguiente pregunta: ¿cómo podría una historia individual de mediados de siglo XX explicar el tiempo de la violencia política que inició a principios de 1980? Volveremos a la pregunta m.s adelante.

A continuación se presenta una de las primeras versiones de la historia del *tayta* Sánchez. La misma que fue copiada durante el primer trabajo de campo (2000) en la comunidad de Quispillaccta. Aquí se entrega una versión resumida:

Hace mucho tiempo, existió un comunero llamado Sánchez y apellidado Machaca, vivió en uno de los barrios de Quispillaccta llamado Unión Potrero. Desde niño fue malcriado [grosero], engreído e insolente con todos; hasta con sus padres. Ya de adulto tomaba mucho licor, en estado de ebriedad solía ponerse agresivo, en muchas ocasiones llegó a golpear a su madre; en otras tantas, se portaba de muy mala forma con las demás familias del barrio antes mencionado.

Luego, ya casado, sus propios hijos sufrieron los maltratos verbales y físicos; los mismos que, cuando pudieron, salieron huyendo no sólo de casa, también de la propia comunidad para recalar en ciudades como Ayacucho y/o Lima. Fue de esta manera como el comunero Sánchez, Machaca terminó solo. La comunidad de Quispillaccta comenzó a ver con atención y preocupación el comportamiento del comunero, el *tayta* Sánchez pronto sería visto como un mal comunero.

Un día Sánchez, bajo los efectos del alcohol, terminó empujando a su madre por un barranco; casi coincidiendo con aquel fatídico incidente familiar una granizada

de grandes magnitudes se precipitó sobre la comunidad afectando gran parte de los cultivos. El daño fue de proporciones mayores dado que la época de cosecha estaba próxima.

El Teniente Gobernador del barrio, alertado por la cadena de infortunios, convocó a reunión de comuneros. Allí dijo: Fíjense, por qué hemos permitido tantas cosas a Sánchez. Sus palabras establecían directa relación entre el desastre agrícola que había dejado la caída del Chikchi (palabra quechua que quiere decir granizo), el comportamiento del comunero y la desatención de las autoridades comunales para prevenir el parricidio cometido por Sánchez.

La decisión fue apresar al causante de tantas desgracias, encerrarlo circunstancialmente en la capilla del barrio para luego llevarlo al centro poblado principal de Quispillaccta, donde las principales autoridades de la decidirían la suerte del comunero. Las preguntas que las autoridades comunales se formularon fueron *¿Cómo hemos permitido el maltrato al resto de la comunidad? ¿Cómo no hemos detenido sus malas acciones?*

Al final, la presunción de que la granizada fue una desgracia y escarmiento por la inacción de la comunidad fue concluyente. La sanción fue la máxima posible: Sánchez fue desterrado de la comunidad. (Fin de la versión).

Se puede deducir de este breve relato que el caso de Sánchez permitió a la comunidad y sus autoridades hacer un ejercicio de reflexión y reproche a su inacción, esta desgracia familiar y comunal se volvió un momento para repensar las cosas que habían sido toleradas por su desatención. El mismo acto de expulsar al trasgresor –el *tayta* Sánchez– no sólo significó una sanción a la persona que trasgrede el orden comunitario; también simbolizó erradicar el mal del interior del seno comunal.

Desde aquel momento, cada vez que una granizada de similares características acaece se cuenta a los niños de la comunidad la historia: ‘Dicen que hubo un *tayta Sánchez que hizo esto y aquello*’. De esta manera y desde el punto de vista de los actores, cada coyuntura de crisis social por el que atraviesa la comunidad puede ser identificado por los desastres naturales que se producen. Estos, los desastres naturales, actúan como síntomas de un mal que aqueja a la organización comunal, expresan determinados mensajes que los alerta para poder reconducir el rumbo de la vida en comunidad. El relato del *tayta* Sánchez es recordada como una historia ejemplar, dado que les permite tener presente la acción de enmienda de la comunidad para que no se repitan acciones violentas de características similares.

La historia narrada sirve para comprender cómo la población de una comunidad campesina ante un hecho que fue percibido como negativo, en el presente puede ser resignificado con otra función radicalmente opuesta a su origen. El *tayta* Sánchez se presenta como una historia ejemplar, en tanto que transmite un mensaje cargado de eficacia moral; también remarca y recuerda los límites de lo que está, y no está, permitido hacer como parte de un colectivo social. Una nueva semántica que ha transformado un hecho individual en un acto de control colectivo que beneficie y posibilite a los nuevos miembros aprender de su pasado.

Otras versiones acopiadas del mal comunero presentan modificaciones en la forma, mas no en el fondo de la historia. Por ejemplo, sugieren que la caída del granizo habría sido castigo porque el *tayta* Sánchez “convivía” con su mamá de una manera sospechosa (Machaca *et al*, 1988). De cualquier forma, todas las versiones relatan que la trasgresión de lo

normado se produce al interior de la familia quispillacctina, de igual forma admiten que el castigo por la trasgresión cometida viene de fuera y se manifiesta en forma de una intensa granizada (la naturaleza desata su furia).

El castigo es aceptado en la medida que el reconocimiento implícito de la falta se devela públicamente, justamente en ese momento encuentra sus propios límites dentro de lo social y la comunidad decide expulsar el mal, despedirlo con un ritual llamado *Avio*. La lección es aprendida, el *tayta* Sánchez se convierte en un relato pedagógico para comprender los mecanismos que tiene la comunidad para expulsar el mal de sus entrañas, mientras que el ritual aquí señalado actúa como último recurso para restaurar el orden comunal.

5. Los *yachay* y el *Avio*

Durante los años 2002-2003 un nuevo trabajo de campo permitió volver al distrito; aquella ocasión se lograron nuevos relatos que permitieron una mejor comprensión, una forma diferente de explicar la violencia que fue vivida en esta comunidad durante la década de 1980. Los *yachay*, sabios del pueblo, son percibidos como la memoria viva de la comunidad. Son los portadores y responsables de la ritualidad, de la armonía y de la salud comunal. La percepción que los pobladores de Quispillaccta tienen de la importancia de sus sabios locales puede apreciarse en las palabras de Martha.

Los *yachay* no solo están ligados a la parte puramente ritual, son los que conservan incluso la diversidad, las semillas, son los que hacen fluir la vida. Yo creo que son personas muy importantes (comunicación personal, enero de 2002).

Dentro de la percepción andina, juegan un papel determinante para hacer frente al mal que pretende arraigarse en el interior de la comunidad. Cuando el PCP - SL develó su lado más violento contra Quispillaccta, precisamente, fueron los *yachay* los primeros en oponerse a su presencia; en secreto, realizaron una sesión ritual denominada *Avio*. Según Martha:

Ellos [los *yachay*] hacen una reunión clandestina para que puedan desterrarlo ritualmente. De eso se enteran los Senderos, que ellos estaban haciendo una sesión ritual para desterrarlos. Ya no lo querían tenerlo. Yo creo que es eso en realidad lo que le incomoda a Sendero y empiezan a ver que hay personas que estaban en contra de su presencia en la comunidad. (comunicación personal, enero de 2002).

¿En qué consiste el *Avio*? Se trata de un despacho ritual, cuyo uso tiene como objetivo erradicar el mal causado por algo o alguien dentro de la comunidad; cuando el mal se despliega dentro de ella, entonces se organiza una despedida. Finalmente, el mal es invitado a abandonar la comunidad. A continuación, se presenta un conjunto de ejemplos en donde la Comunidad de Quispillaccta empleó este ritual.

El caso de la fiebre aftosa, como primer ejemplo, se da cuando ésta se presenta con mucha agresividad y el ganado muere en grandes cantidades. En la comunidad suelen comparar la enfermedad con la figura de un compadre que es bien recibido pero que abusa de la confianza y perjudica

a la familia, .Lo hemos recibido, pero ya nos hizo mucho daño y es tiempo de decirle basta, es momento de hacerle un Avio'. La despedida ritual consiste en celebrar una reunión comunal, o familiar de ser el caso, en ella se prepara comida para la enfermedad y los mejores animales que se dispongan en la ocasión son utilizados para tal fin. Luego, como parte del ritual, se le pide que abandone la comunidad y se le ofrece avituallamiento para su viaje.

Un segundo ejemplo, la llegada del hambre. El mes de enero es denominado como *muchuy killa* (mes de sufrimiento), es el periodo del año donde el almacén de víveres de la familia campesina está muy desabastecido. En esta temporada del año, los campesinos casi no tienen papas, ni granos para su alimentación. Cuando el calendario señala el mes de enero suele decirse que el hambre ha llegado a la comunidad, se traduce en falta de alimentos dentro de los hogares, el hambre se apodera de la población, conmociona a la colectividad. El ciclo agrícola se va agotando, envejece; lo nuevo aflora, pero aún es débil para dar frutos. Es el momento de despedir lo viejo, es tiempo propicio para el *Avio*. Como ya fue señalado, el ritual consiste en despedir todo lo que afecta o hace mal a la comunidad y/o a sus integrantes.

¿El mismo ritual fue utilizado para expulsar a Sendero Luminoso de la comunidad? Según la información acopiada, este se habría realizado durante el año 1984 y cabe recordar que para aquel año las matanzas desatadas contra la comunidad, tanto del PCP - SL como de los agentes de seguridad estatal se habían producido un año antes. Al respecto, Aurelio –comunero del centro poblado mayor– recordó aquel episodio de la siguiente manera:

Me gusta hablar claro, a los jóvenes quispillactinos que estaban complicados en esa situación hemos hecho ver adonde hemos llegado. Nos hemos reunido la población, más que nada los dirigentes y le sugerimos que se vayan de acá del pueblo ¡no queremos más problemas! - le hemos dicho. Le dijimos, váyanse no los queremos acá, déjennos tranquilos, déjennos trabajar y vivir como antes. Eso fue como una despedida, como un Avio y se fueron. Nos hicieron caso. Esos jóvenes ya eran como papás, pero sin tener un conocimiento. Estábamos reunidos todos, le dijimos váyanse. Así se fueron (comunicación personal, febrero de 2003).

Otro comunero, Dionisio, del barrio de Tuco, recuerda aquel momento de su historia de la siguiente manera:

Yo no he visto pero dicen que reunieron en Quispillacta y con buena manera le dijeron ahora si pueden retirarse, si no pueden comprometer más a la comunidad. Dicen que lo han hecho a buenas nomás, los ancianos le han hecho su Avio, le han dado sus fiambres y despidieron pacíficamente, qué iban a hacer si la comunidad estaba contra de ellos porque actuaron mal y ya estaban dominados por los militares, tuvieron que retirarse y desde esa fecha no aparecen los senderos. Así fue ese caso (comunicación personal, enero de 2003).

El ritual de expulsión realizado por la comunidad de Quispillacta al PCP-SL, como es de suponer, no fue del agrado de los maoístas. Desde la perspectiva de la organización alzada en armas aquella acción ritual ubicó a los *Yachay* en la categoría de *yanahumas .cabezas negras*), reaccionarios y germen del viejo Estado. Razón más que suficiente para inscribir sus

nombres en la lista de opositores a su propuesta ideológica-política, lo que se tradujeron en asesinatos selectivos perpetrados contra los *yachay*. Asesinatos que formaron parte de una estrategia de limpiar la masa campesina de los rezagos del viejo Estado y garantizar, sin contratiempo alguno, la incorporación del campesinado a su causa política, que no era otra que la conquista del poder.

6. Conclusiones

Nuestra investigación ha puesto en evidencia cómo una comunidad campesina ha refundado su existencia política y social a través del empleo de sus prácticas culturales. El *Avio* aplicado al PCP - SL en 1984 significó desde la perspectiva comunal la expulsión del mal que en un tiempo fue bien recibido por ellos mismos. Otro punto es la manera como en la explicación dada por los quispillacctinos aparece la referencia a la comunidad y al PCP - SL. Ambos son presentados como sujetos colectivos, estrategia que permite preservar a buen recaudo las identidades individuales de los miembros de la comunidad que participaron en favor de la organización maoísta levantada en armas en el Perú de 1980. Se trata de una forma de olvido que instituye una prohibición comunal, una que ha decidido evitar la persecución de sus integrantes por actos en los que incurrieron durante el tiempo de la violencia.

La comunidad, a través de la despedida ritual del mal, ha logrado elaborar una representación satisfactoria de sí misma, un recuerdo del pasado agradable antes que exacto; un recuerdo que incluso admite “(...) la facultad de olvidar los aspectos más penosos de un acontecimiento pasado” (Candau, 2006, p. 82), si es que ello posibilita saldar cuentas con las acciones del pasado. En el sentido anterior, y como señala Lowenthal (1998), el pasado es un país extraño, uno de múltiples interpretaciones; para Connerton (1999) se trata de las formas de recordar que tiene la sociedad.

La memoria aquí narrada, por utilizar la clasificación de Todorov (2000), no es de tipo literal sino ejemplar. En ese sentido, el pasado se vuelve principio de acción para el presente, deja de ser un hecho intransitivo. La memoria se convierte en ejemplo, puede ser comparada con hechos de similares características y deja de ser la medida inigualable de todos los males, y su uso se convierte en un remedio contra el mal, aunque esta última afirmación no sea del agrado de Todorov (2009).

La historia del *tayta* Sánchez, no debe ser vista como una memoria literal. todo lo contrario, debe entenderse como un punto de retorno, una respuesta cultural que pese a ser reciente, se presenta arraigada en la intemporalidad (‘dice que hubo un *tayta* Sánchez que... hizo esto y aquello’). una historia que intenta explicar las acciones de violencia, natural o social, que se produjeron al interior de la comunidad.

El *Avio*, por otro lado, abre un canal por el cual la comunidad transita ritualmente hasta despedirse del mal. Lo relevante aquí es que la comunidad busca y decide retornar al orden, es ella quien abandona el proyecto del PCP - SL y no al revés. Proyecto, no olvidemos, que sedujo a

muchas comunidades campesinas durante los primeros años de la década de 1980 y que en venideros años desencadenó en acciones terroristas que tuvieron a mal traer al país entero.

Las interpretaciones que las comunidades han elaborado sobre su pasado y su participación en él han sufrido grandes cambios; a finales del siglo XX era necesario construir un relato heroico y nacionalista donde las comunidades campesinas sentaban narrativas de confrontación bélica contra Sendero Luminoso. Otro relato manido fue el de presentarse como víctimas inermes ante las incursiones de uno y otro actor armado. En cambio, las narrativas del siglo XXI, época de pos-violencia, se centran en presentar cómo los espacios comunales vienen logrando procesos de reconciliación interna. En ese sentido, los discursos se muestran más permeados a los procesos, dinámicas y roles de la violencia acaecida en las dos últimas décadas del siglo pasado.

Referencias

- Butler, J. (2010). *Marcos de la guerra. Las vidas lloradas*. Barcelona: Paidós.
- Candau, J. (2006). *Antropología de la memoria*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Comisión de la Verdad y Reconciliación (2003). “Los casos investigados por la CVR”. *Informe Final. Para que nunca se repita*. T VII, Cap 2. Disponible en: <http://www.cverdad.org.pe/ifinal/index.php> Acceso en 23 noviembre 2019.
- Comisión de la Verdad y Reconciliación (2004). Comisión de la Verdad y Reconciliación. *Hatun Willakuy, versión abreviada del Informe final de la comisión de la verdad y reconciliación*. Lima: CVR.
- Connerton, P. (1999). *Como as sociedades recordam*. Lisboa: Celta.
- Coronel, J. (1996). “Violencia política y respuesta campesina en Huanta”. En Degregori, C.I. (ed.). *Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso*. Lima: IEP.
- Degregori, C.I. (1996). “Cosechando tempestades: las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso en Ayacucho”. En Degregori, C.I. (ed.). *Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso*. Lima: IEP.
- Degregori, C.I. (1999). “Cosechando tempestades: las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso en Ayacucho”. Stern, S. (ed.). *Los Senderos insólitos del Perú: Guerra y sociedad, 1980-1995*. Lima: IEP/UNSH.
- Del Pino, P. (1999). “Familia, cultura y revolución. Vida cotidiana en Sendero Luminoso” Stern, S. (ed.). *Los Senderos insólitos del Perú: Guerra y sociedad, 1980-1995*. Lima: IEP/UNSH.
- DESCO. (1989). *Violencia política en el Perú. 1980-1988*. Lima: Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo.
- Earls, J. y Silverblat, I. (1979). “Ayllus y etnías en la región Pampas-Qaracha. El impacto del imperio incaico”. *Investigaciones Histórico Sociales*, 2(2), 255-280.
- Flores-Galindo, A. (1988). *Buscando un inca*. Lima: Horizonte.
- Gamarra, J. (2002). *Las dificultades de la memoria, el poder y la reconciliación*. Ayacucho: IPAZ/UNSH.

- Halbwachs, M. (2004). *La memoria colectiva*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza.
- Huertas, L. (1979). "La revisita de Vilcas Huaman 1729". *Investigaciones Histórico Sociales*, 2(2), 281-305
- Huertas, L. y Granda, J. (1976). *La revisita de los Cochobos de 1683*. Ayacucho: UNSCH.
- Huyssen, A. (2002). *En busca del futuro perdido. Cultura y memoria en tiempos de globalización*. Mexico DF: FCE/Goethe Institut.
- Jedlowski, P. (2000). "La sociología y la memoria colectiva". Bellelli, R. y Bakhurst, D. (eds.). *Memoria colectiva e identidad nacional*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Lowenthal, D. (1998). *El pasado es un país extraño*. Madrid: Akal.
- Machaca, M. (1998). *Kanchachacra sunqulla. La cultura agrocentrica en el ayllu Quispillaccta*. Ayacucho: Pratec/ABA.
- Mate, R. (2008). *La herencia del olvido: Ensayos en torno a la razón compasiva*. Madrid: Errata Naturae.
- Paolicchi, P. "Recordar y relatar". Bellelli, R. y Bakhurst, D. (eds.). *Memoria colectiva e identidad nacional*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Peña, A. (1998). *Justicia comunal en los andes: el caso de Calahuyo*. Lima: PUCP.
- Bellelli, R. y Bakhurst, D. (eds.). *Memoria colectiva e identidad nacional*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Sánchez, M. (2007). *Pensar los senderos olvidados de historia y memoria*. Lima: UNMSM/SER.
- Sánchez, M. (2009). "Memoria y olvido de la violencia política en el distrito de Chuschi". Instituto de investigaciones histórico-sociales. *Ensayo en ciencias sociales*, 3. Lima: UNMSM.
- Stern, S. (1999). *Los senderos insólitos del Perú*. Lima: IEP/UNSCH.
- Theidon, K. (2004). *Entre prójimos. El conflicto armado interno y la política de la reconciliación en el Perú*. Lima: IEP.
- Todorov, T. (2000). *Los abusos de la memoria*. Barcelona: Paidós.
- Todorov, T. (2009). *La memoria, ¿un remedio contra el mal?* Barcelona: Arcadia.
- Vázquez, F. (2001). *La memoria como acción social: Relaciones, significados e imaginario*. Barcelona: Paidós.

Notas

1. Una gran parte de esta investigación, actualizada específicamente con este trabajo, se extrajo en la tesis doctoral "El horror olvidado. Memoria e historia de la violencia política en Ayacucho, Perú (1980 - 2000)", defendida en la Universidad Autónoma de Barcelona, en 2015.
3. En adelante CVR.
4. La noche del 17 de mayo de 1980, un grupo de jóvenes locales y miembros del PCP-SL lograron hacerse del ánfora y el padrón electoral; para minutos después quemarlos en la plaza pública del distrito de Chuschi - Ayacucho. Se trataba de un boicot a las elecciones generales que se realizarían al día siguiente. Aquel acto no prosperó; no obstante, para Sendero Luminoso simbólicamente marcó el Inicio de la Lucha Armada (ILA) en el Perú, convirtiendo al distrito en mención en un lugar de trasgresión.

5. Se denominó zona roja a los espacios poblacionales considerados bajo el control del PCP-SL.
6. Término de uso popular para referirse a los Comités de Autodefensa Civil (CADC)
7. El Avio es un ritual de despedida practicado por las comunidades campesinas de la región.
8. Nombre con el que se conoce al desarrollo imperial o de expansión Inca.
9. Ingeniera agrónoma por la UNSCH- Ayacucho, nacida en Quispillaccta y miembro de la ONG Asociación Bartolomé Aripaylla (ABA). La entrevista se produjo en las instalaciones de ABA. Ayacucho.
10. El término *tayta*, proviene del idioma quechua, significa señor; expresa una forma respetuosa y jerárquica de referirse a una persona mayor.
11. Durante el trabajo de campo, un grupo de campesinos entrevistados refirió -sin mucha precisión- que el personaje de este relato vivió en la comunidad hasta los años 1950 o 1960. No obstante, entre la documentación comunal (libro de actas) no se encontró evidencia probatoria.

Notas de autor

2. Docente-Investigador Universidad de San Martín de Porres (USMP) y docente en Universidad Nacional Federico Villarreal (UNFV). Sus últimas publicaciones son: *Breve historia de Sendero Luminoso*. Lima: Revuelta Editores, 2018 y “Dinámicas de participación electoral indígena y el empleo del sistema de cuotas en Amazonas: los casos de Bagua y Condorcanqui”. *Elecciones*, 17(18), 2018, pp. 53-70.