

YUYAYNANAY (RECUERDO DOLIENTE): LA MEMORIA Y EMOCIÓN EN LOS PUEBLOS QUECHUAS DE LOS ANDES PERUANOS TRAS EL PASO DE LA GUERRA

Ameli Gerónimo Carbajal
Consultora independiente
ame_7422@hotmail.com

José Ramos López
Consultor independiente
runayraq@hotmail.com

Recibido: 24/06/2020

Aceptado: 24/07/2020

COMO CITAR/CITATION

Gerónimo, A. y Ramos, J. (2020). "Yuyaynanay (recuerdo doliente): La memoria y emoción en los pueblos quechuas de los Andes peruanos tras el paso de la guerra". *Alteritas. Revista de Estudios Socioculturales Andino Amazónicos*(10), 149–174.

Resumen: El conflicto armado interno (1980–2000) tuvo más de 69 mil víctimas y 20 532 desaparecidos, de los cuales 75% tenían el quechua u otras lenguas nativas . La muerte y desaparición fueron distribuidas según geografía, clase y etnicidad siendo los pueblos quechuas el grueso de las víctimas. Las secuelas psicosociales de la guerra se experimentan en la cotidianidad donde el ejercicio de la memoria implica dolor, sufrimiento, debilidad, miedo, tristeza, soledad y otras emociones. Este vínculo entre la memoria y la emoción en los pueblos quechuas (relacional, colectivo y afectivo) es mucho más notorio a diferencia de personas influenciadas por la ideología occidental (razón y la individualidad). El presente artículo versa sobre cómo la emoción es parte constituyente del ejercicio de memoria en los pueblos quechuas desde concepciones y categorías del pensamiento andino.

Palabras clave: Memoria. Emoción. Cosmovisión andina. Pueblos quechuas.

YUYAYNANAY (PAINFUL MEMORY): THE MEMORY AND EMOTION IN THE QUECHUA VILLAGES OF THE PERUVIAN ANDES AFTER THE WAR

Abstract: The internal armed conflict (1980–2000) had more than 69,000 victims and 20,532 disappeared, of which 75% had Quechua or other native languages. Death and disappearance were distributed according to geography, class and ethnicity, with the Quechua peoples being the bulk of the victims. The psychosocial consequences of war are experienced in daily life where the exercise of memory involves pain, suffering, weakness, fear, sadness, loneliness and other emotions. This link between memory

and emotion in the Quechua towns (relational, collective and affective) is much more noticeable than people influenced by Western ideology (reason and individuality). This article deals with how emotion is a constituent part of memory exercise in Quechua towns from conceptions and categories of Andean thought.

Keywords: Memory. Emotion. Andean worldview. Quechua towns.

1. Introducción

Cuando asistimos a una reunión temática de derechos humanos, de la Mesa de Concertación de la Lucha Contra la Pobreza de Ayacucho, en junio de 2018, para organizar el XV aniversario de la entrega del Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (28 de agosto) una participación en quechua de Mamá Canchita (Faustina Ruyay) cuestionó nuestros presupuestos de hacer memoria como activistas de derechos humanos. Se levantó, puso su sombrero en la mesa y aseveró: “*Sapa wata ñuqallayku kaniku yuyaqkuna ¿Imarayku? Sunquyninchista kicharispá, waqarispá, llakiwan ima, hasta a veces qunqaytaña munaniku, llumpayta yuyarispá yuyaynanay hapiwanku*”¹. Ella participaba en representación de las asociaciones de desplazados no retornantes por la violencia política de Ayacucho, así su lugar de enunciación está mediado por un colectivo (en nombre de) que llama la atención de dos puntos: a quién se exige y en qué términos se solicita que recuerden.

Además, evidenciaba la concepción y manejo diferenciado de la memoria en el plano urbano, arraigado a las lógicas del pensamiento occidental, y lo rural, entrelazado con la etnia y el pensamiento andino. Así, el ejercicio de la memoria se convierte en una negociación de las prácticas sociales del recuerdo² teniendo, por un lado, actividades inscritas en sacar lecciones del pasado (conversatorios, balances, marchas, ceremonias públicas, películas) y, por el otro, sentir la memoria en colectividad (misas, romerías, vigias) que convierten en un espacio recuperativo para hablar con el familiar ausente. Aunque, en los últimos años el uso de performances promovidas por organizaciones culturales (Colectivo Piruro), de mujeres (Takikuna) y organizaciones no gubernamentales (APRODEH, COMISEDH, Centro Loyola Ayacucho, Paz y Esperanza) han integrado estas visiones.

El artículo aborda sobre cómo la emoción es parte constituyente del ejercicio de memoria en los pueblos quechua desde concepciones y categorías del pensamiento andino. Puesto que, al pensar en términos locales, la memoria adquiere una personalidad similar a los males del campo (entidad no humana), razón por la cual, los pobladores andinos se esfuerzan por dosificarla para (con)vivir con menores grados de afectación tanto al cuerpo como al alma. Consideramos importante apostar por la perspectiva local a razón de aproximarnos al campo simbólico que encierran las categorías quechuas (*llaki* [preocupación], *ñakari* [sufrimiento], *iquyasqa* [debilidad], *yuyaynanay* [recuerdo doliente]), posibilitando la comprensión de las dinámicas locales de la memoria para atender las necesidades urgentes del pasado perturbador de la población andina.

¹ Cada año solo nosotros somos los que recordamos, ¿por qué razón? Abriendo nuestro corazón, llorando, con penas así, hasta a veces quereremos olvidar ya, recordando muchísimo nos agarra un dolor de memoria.

² Parte de esta idea es producto de conversaciones con Henry Mercado, Filemón Salvatierra, Milagros Quiroz y María Soria. Nuestros agradecimientos.

El escrito está organizado en cuatro partes que dialogan entre sí; la primera explica la historicidad de violencia, exclusión y marginación hacia los pueblos quechuas que sirven para aproximarse al paso cruento de la guerra reciente; la segunda aborda las dinámicas estrechas entre la memoria y la emoción bajo el parteaguas del pensamiento andino la tercera se aproxima a las maneras de sentir la memoria donde organizar el pasado no solo admite al hombre como productor de memoria sino que agrupa a los no-humanos con capacidad de rememorar y hacer historia, y, por último, la cuarta hace un recuento de los principales hallazgos acompañado de reflexiones que puedan interrogar la práctica hegemónica del mandato de la memoria como deber.

Metodológicamente, el artículo reposa en el trabajo etnográfico en Hualla (provincia Víctor Fajardo, Ayacucho) en comunicación con testimonios de las audiencias públicas recogidos por la Comisión de la Verdad y Reconciliación. Pues es necesario hacer (re)lecturas de los testimonios dando mayor importancia a las categorías quechuas teniendo en cuenta su polisemia y las conexiones con varios actores sean seres humanos y no humanos. Una precisión muy importante es que se debe leer, pensar y sentir este escrito como reflexiones no solo de la interpretación de las voces de pobladores quechuas, sino también como la interacción de sentires, identidades y sentidos. En ese sentido, replanteamos el ejercicio de la memoria teniendo en cuenta que nos situamos en comunidades quechuas; entre familias que han padecido los embates del conflicto armado y al lado de las organizaciones de afectados, con quienes hemos compartido sus luchas, exigencias y penas.

2. Ser pueblo quechua y con-vivir la (post)guerra

Historias de violencia y exclusión han operado legítimamente sobre los pueblos étnicos forzando procesos de cambio cuyo objetivo anhelaba cambiar el pensamiento andino por el progreso y la modernidad. Hay toda una historicidad de desprecio y una lógica de dominación, fundada en la razón, que perpetúa las desigualdades bajo la imagen dicotómica entre lo urbano-educado-patriota-rico y lo rural-analfabeto-comunista-pobre. Definimos pueblo quechua a la agrupación de humanos que comparten un pensamiento local anclado en la cosmovisión andina, relacional con lo no humano, que comparten la lengua quechua y están precedidos por una historicidad de luchas de reconocimiento por su identidad interconectada con la tierra, los espíritus tutelares y la razón fundada en la experiencia emocional. En líneas posteriores explicamos, brevemente, sobre cómo se ha constituido la desigualdad en el Perú y cómo el conflicto armado interno ha sido la reproducción de la misma.

2.1. Fundar la desigualdad en nombre de la razón

Hablar de las poblaciones situadas en los Andes y la selva peruana donde su identidad es definida por la etnia, lengua originaria y una lógica de pensar distinta al orden geopolítico occidental, es visibilizar una serie de prácticas históricas de exclusión, violencia, desprecio y racismo. Implica reconocer la capacidad de sobrevivencia a genocidios propios de la conquista colonial (Todorov, 1987; Wachtel, 1976), la resistencia a las políticas de disciplinamiento del territorio, cuerpo y alma en nombre de la civilización y la religión (Spalding, 1984; Stern, 1982); y las apuestas políticas de cuestionar su estatuto de dominado en el mundo colonial a través de propuestas culturales y revoluciones (Adorno, 1986; Thurner, 2006; O'phelan, 2012). Las poblaciones étnicas

soportaron un proceso violento de homogeneización de su heterogeneidad a fin de instalar una biopolítica de poder no solo para controlar la vida, sus itinerarios y prácticas sociales; sino, también, para la producción de sujetos dóciles en posición inferior al colonizado.

Así, los grupos de parentesco ubicados dispersamente en los Andes, nominados como *ayllus*, fueron concentrados forzosamente para una mejor administración colonial. La formación de las comunidades en el Perú se remonta al gobierno del virrey Toledo a fines del siglo XVI con la aglomeración abrupta de la población étnica en las llamadas “reducciones”, organizadas a similitud de las comunidades campesinas españolas. Las medidas de transformación del ‘indio’ a ‘campesino’ tuvieron que desestructurar el panteón andino e imponer el Dios cristiano en sus lugares de veneración; permitiendo un sincretismo cultural en medio de privaciones traducido bajo términos de que la nueva imposición era adorar a sus deidades, pero ahora con ropaje cristiano. En el ámbito político, las élites nativas fueron estratégicamente incorporadas a la clase comercial peruana como bisagra entre las dos repúblicas. Esto tuvo un doble efecto resumido en ser una clase mediadora al interés del orden colonial y su posición ambigua puesto que se identificaba tanto con la cultura hispana como con la autóctona (Spalding, 1972).

Más adelante, la formación del Estado-nación moderno, lejos de reconocer a las poblaciones étnicas como integrante pleno, productora de historia y con agencia política; significó la perpetuación de desigualdades fundadas en la colonia. El proceso de independencia del Perú iniciado con rebeliones de las poblaciones que sufrían todo el peso de la dominación y que, en consecuencia, apostaban por cambiar el orden instaurado; fue apropiado por la clase criolla con la finalidad de limitar la participación de las clases subalternas y alejarlos del ejercicio del poder representativo. De esta forma, el acto fundacional del nuevo Estado-nación se arraigaba a la estructura arcaica de la colonia con toda su maquinaria de explotación, inclusive implicó una realidad mucho más adversa para los derechos adquiridos como la exoneración de tributos y participación política.

En paralelo, el proyecto político del Estado-nación enfatizó la necesidad de legitimar sujetos nacionales caracterizados por la razón, fe católica, la cientificidad naturalista (base de la segregación racial) y el sentido de pertenencia a una comunidad patriótica. Las poblaciones que no cumplían con las exigencias descritas eran consideradas como apolíticas, sin conciencia patriótica, salvajes, animistas, proclives a la violencia e inferiores ‘degradados’ por el alcohol y la explotación que ofendían el legado de los incas. Por tanto, la forma de perfilar al ‘sujeto no nacional’ provenía desde discursos peyorativos que negaban su capacidad de agencia y que debían de ser transformados bajo el corte civilizador. En el Perú, la constitución del Estado-nación tiene como base una matriz colonial que ‘glorifica la cultura incaica, pero reniega de la degradación de los indígenas’ (Méndez, 2000), considerados, por los criollos, como hombres inferiores, infantiles y brutales. La élite criolla, bajo el pensamiento de la ilustración, fundó el Estado peruano bajo el paradigma de la exclusión de los indígenas. Al analizar la génesis narrativa de la imaginación nacional caracterizada por una inscripción fracturada del pasado y presente, Mark Thurner concluye que “al ‘nosotros’ criollo lo perseguía siempre el fantasma de un ‘ellos’ indígena domésticamente distante y a veces amenazante, un compatriota subalterno condenado por la historia liberal a habitar la edad de oro prehistórica de la nación (2009, p. 454).

En la vida republicana, la pugna por el poder entre caudillos, militares y civiles era un péndulo conflictivo entre los liberales y conservadores que intentaban detentar el poder para gobernar la nación. En ese contexto, se impuso el nacionalismo criollo de raigambre elitista y autoritario marcado por el desprecio y segregación del indio, lo que obedecía a las ideas decimonónicas del progreso (positivismo y biología) que ayudaron a consolidar una ideología de desprecio, “una ‘república sin indios’ parecía ser el lema del progreso” (Méndez, 2000, p. 27). A pesar que la participación masiva de campesinos en guerrillas de los caudillos era como un mecanismo legítimo de política (Méndez, 2014). A mediados del siglo XX, los campesinos quechua hablantes conformaban la mayoría de la población en el Perú y se encontraban en una situación extrema de explotación y servidumbre bajo el régimen del gamonalismo y el sistema de haciendas a lo largo y ancho del Perú (Quijano, 1965; Fuenzalida, 1970). La alfabetización, la conscripción militar, la articulación de pueblos aislados a la economía nacional mediante la construcción de carreteras y la migración del campo a la ciudad por mejores condiciones de vida han sido los propulsores de los cambios acelerados producidos en la nación. Esto implicó también reconocer la diversidad de velocidades de estos cambios por alcanzar la modernidad en sus polos extremos: por un lado, mientras las comunidades más próximas a los artefactos de la modernidad y centros urbanos son más proclives a procesos de hispanización cultural; por otro, su posicionamiento lejano y distante refuerza el sistema tradicional de cargos y saberes locales fundados en el pensamiento andino.

En los años venideros, la persistencia de la tendencia migratoria unidireccional (campo a ciudad) ayudó a la emergencia de una clase social urbana acelerando los procesos de cambio en las comunidades campesinas de las que procedían y, por ende, introduciendo nuevos valores de progreso individual y comunal. En 1969, el presidente Juan Velazco Alvarado, después de una ola de tomas de tierra protagonizadas por indígenas, hizo la reforma agraria para devolver los terrenos de cultivo a quienes en el futuro de los llamaría formalmente “campesinos”. Esta medida adoptada por el Estado les otorgó el reconocimiento jurídico del “papel y la escritura” quitándoles la propiedad privada, el control vertical de pisos ecológicos que escapaban del esquema homogéneo y las autoridades cívico-religiosas tradicionales fueron reemplazadas por la junta comunal y voto comunal. A estas medidas drásticas, muchas comunidades optaron por seguir manteniendo sus tradiciones e incorporar los nuevos mandatos a fin de preservar su autonomía, como una suerte de mecanismos de defensa basado en estructuras de autoridad duales (Isbell, 2005).

2.2. Hacer patria mediante la guerra

Los procesos de modernización inacabados, la presencia inconclusa del Estado y la persistencia de las desigualdades en la región andina ha sido la realidad en la que se inscribe la guerra interna. En tanto, el Perú experimentó la violencia más intensa, extendida y prolongada de toda la historia republicana que tuvo un costo más que todas las guerras externas y civiles. El conflicto armado interno (CAI) se refiere al periodo protagonizado por grupos alzados en armas (Partido Comunista Peruano Sendero Luminoso el 03 de abril de 1980 y Movimiento Revolucionario Tupac Amaru – MRTA el 04 de noviembre de 1987), las fuerzas armadas y comités populares de defensa dando

un saldo de 69.280 víctimas mortales, 15 mil desaparecidos³ y más de 6.500 mil sitios de entierros clandestinos registrados por el Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (IFCVR, 2003).

Además, el CAI hace alusión a dos décadas de sufrimiento, de vulneración a los derechos humanos y el respeto a la dignidad humana. Se hizo notorio que la población campesina quechua hablante y pueblos ashánincas habían resistido lo peor de esos años, ya que el IFCVR demuestra que la muerte y la desaparición fueron distribuidas según geografía, clase y etnicidad; es decir, pone en tapete las profundas fracturas y diferencias entre las poblaciones quechuas, ashánincas y las poblaciones urbanizadas. Una de las conclusiones del informe referido (CVR, 2003) demuestra que la muerte y la desaparición fueron distribuidas según geografía, clase y etnicidad. En la mayoría de los casos las víctimas eran campesinos pobres, con poco manejo de sus derechos, con un difícil acceso a la justicia, débiles redes sociales y escasos contactos urbanos. De las 69, 280 víctimas fatales, la población campesina constituye el grueso de las víctimas: “[...] el 79% vivía en zonas rurales y el 56% se ocupaba en actividades agropecuarias”. Además, “el 75 por ciento de las víctimas fatales del conflicto armado interno tenían el quechua u otras lenguas nativas como idioma materno”.

La experiencia de la guerra tuvo dinámicas muy diferenciadas entre lo urbano/costeño/centro y rural/periférico/andino, puesto que, “mientras en unos espacios su presencia fue restringida y esporádica, en otros arrasó vidas, destruyó infraestructura, transformó la vida cotidiana de sus pobladores e impuso largos períodos de horror, sufrimiento e incertidumbre” (CVR, 2003, pág. 71). De esta manera, las regiones más pobres como Ayacucho, Junín, Apurímac y Huancavelica registran la mayor cantidad de víctimas⁴. Las lógicas de la guerra fueron guiadas por el racismo, discriminación y abominación hacia compatriotas vistas como el “atraso del Perú”, portadores de lo étnico. Claramente, los estigmas de las clases medias urbanas hacia las personas desplazadas por la guerra los ubicaban otra vez en el drama de la violencia que rozaba con los confines de la deshumanidad.

[...] llegando a las capitales nos marginaban: ya llegaron las sobras de los terrucos. Por ser huancavelicano, ayacuchano, apurimeño éramos senderistas; éramos acusados por terrorismo llegando a las ciudades; por ejemplo, en Huancayo, éramos totalmente desconocidos, el resto nos miraban como a unas personas raras, como si tuviéramos cachos, con una indiferencia total.⁵

Aquellas distancias emocionales, muy vigentes, como refirió Degregori, “las distancias que hay entre Lima y provincias no son solo físicas, espaciales. Existe una distancia emocional que hace que las diferencias no solo sean paisajísticas, sino jerárquicas: tendencialmente, cuanto más arriba estás geográficamente, más abajo te ubicas

³ Recientemente, el 2019, la Dirección General de Búsqueda de Personas Desaparecidas actualizó la cifra a 20.511 personas. Además, el Registro Único de Víctimas, encargada del registro y tipificación de la afectación, para el 2020 informó que durante el periodo de violencia hubo alrededor de 229 mil víctimas civiles, policiales y militares; 5,712 comunidades devastadas, y 74,382 desplazados forzados.

⁴ El Registro Único de Víctimas, para marzo de 2020, reportó que Ayacucho contiene 92,874 víctimas registradas siendo seguida por Huánuco con 30,109; Junín 21,705; Huancavelica 21,571; Apurímac 19,218. Ayacucho muestra una mayor concentración de víctimas. Puede consultar <http://www.ruv.gob.pe/Cifras-RUV.pdf>.

⁵ CVR. Audiencia Pública Temática sobre Violencia Política y Comunidades Desplazadas, 12 de diciembre de 2002. Testimonio de Isabel Soasnabar.

socialmente y más periférico en la estructura de sentimientos” (2015, pág. 185).

Una clara muestra de que las concepciones sobre el poblador andino, campesino y quechua hablante no habían cambiado, son las primeras interpretaciones al fenómeno de la violencia. El caso que más resalta es sobre el informe de la comisión investigadora⁶ del asesinato de los 8 periodistas y un guía en Uchuraccay (Ayacucho) el 26 de enero de 1983. En ella se entreeva que la masacre fue producto de un malentendido por las diferencias culturales existentes. La interpretación de los sucesos estaba lejos de entender a los campesinos con agencia política y social, insertos en una trama política compleja de alianzas, simpatías y rivalidades locales que escapa del binomio puro de víctimas/perpetradores.

El llamado sostenido por las fuerzas enfrentadas para cambiar la sociedad o para defender sus instituciones daba licencia de matar al sujeto sospechoso. Las respuestas campesinas pronto se hicieron notar proclamándose como los “iniciadores de la pacificación” mediante los Comités de Auto Defensa. Su accionar era una suerte de encarnar al Estado y, por tanto, una forma de hacer patria en una sociedad que les había confinado al olvido por carecer de sentimiento colectivo. La búsqueda de reconocimiento del poblador andino es una de las exigencias no solo a la postergación de sus derechos por la militarización de la sociedad sino a su dolor, sufrimiento. Angélica Mendoza de Ascarza, lideresa emblemática de la Asociación Nacional de Familias Detenidos, Secuestrados, Torturados y Desaparecidos del Perú (ANFASEP), denunció la indiferencia de la sociedad peruana en las trayectorias de búsqueda de los desaparecidos en Ayacucho:

Pero kay Perú enterupim runa kanchik desunido, manan legalchu kanchik, si allin kaspankuqa kayna purichkaptiykuqa qawarispanku paykunapas qatarinmanmi, imanasqataq kayna pasakun llaqtapi nispa. (...) marchawaq puriykuptykupas asisparaq qawawaqku, chaynan kay llaqtanchikpi runa, señorkuna⁷.

Así, hay múltiples pedidos de reconocimiento como un sujeto nacional tales como: “ojalá de acá diez años o quince años nosotros también seamos considerados como peruanos”, “ya no quiero que me ayuden como asháninkas⁸, sino como personas” (CVR, 2003, pág. 40), “entonces, mi pueblo era pues un pueblo, no sé... un pueblo ajeno dentro del Perú” (CVR, 2003, pág. 119). Este pedido humanitario responde a la extendida exclusión, racismo, discriminación e inferioridad procedente de los centros de poder político y económico. Así como para cuestionar la culpabilidad atribuida a su

⁶ La comisión estaba presidida por Mario Vargas Llosa acompañado por tres antropólogos, un jurista y dos lingüistas, que estuvieron un solo día en Uchuraccay para recoger sus versiones mediante una audiencia pública el 12 de febrero de 1983. Una de las conclusiones del informe de Mario Vargas Llosa (1983) citado por Degregori (2011, p. 48), señala que “el que haya un país real completamente separado del país oficial es, por supuesto, el gran problema peruano. Que al mismo tiempo vivan en el país hombres que participan del siglo XX y hombres como los comuneros de Uchuraccay y de todas las comunidades iquichanas que viven en el siglo XIX, para no decir en el siglo XVIII. Esa enorme distancia que hay entre los dos Perú está detrás de la tragedia que acabamos de investigar”.

⁷ Pero los peruanos somos desunidos, no somos personas íntegras, si fueran buenos así cuando estamos exigiendo ellos se levantarían diciendo qué está pasando en la ciudad, (...) cuando nos ven protestar hasta se ríen de nosotras, así son las personas de nuestro pueblo, señores. Testimonio extraído del Centro de Documentación e Investigación del Lugar de la Memoria, La Tolerancia e Inclusión Social – LUM. Para ver el testimonio completo consulte: <https://www.youtube.com/watch?v=jmytjVPAE9s>.

⁸ Pueblo nativo amazónico ubicado en la selva alta de Junín, Ayacucho, Apurímac y Cusco que ha soportado la violencia indiscriminada de Sendero Luminoso viviendo en cautiverio y sometido a trabajos forzados.

condición de indios/campesinos/indígenas al momento de repensar el Perú como nación. Y para mostrar la continuidad de dinámicas violentas producidas por el conflicto ha permeado la reconstrucción del tejido social, la reconciliación y la justicia.

La complejidad de la guerra y el mandato de defender la nación ha pasado por un proceso de normalización de aquellas prácticas violentas a razón de la modernización inacabada colocando a las personas afectadas en adiciones de dramas de dolor. Por ejemplo, muchos no pudieron denunciar la desaparición por no tener registros legales que demuestren la existencia de la persona desaparecida por la destrucción de documentos civiles y religiosos producto de la actuación de las fuerzas del orden y los grupos alzados en armas. La falta de reconocimiento legal de la situación del desaparecido le relegó a un ámbito de incertidumbre jurídica: no tener acta de defunción, no estar inscrito en el Registro Único de Víctimas⁹, no poder reclamar herencias del desaparecido y entre otras. Para miles de personas que viven en comunidades campesinas y amazónicas el acceso a la justicia les resultó un camino tortuoso de trámites engorrosos y viajes prolongados enfrentándose a la indiferencia de los funcionarios del Estado en tierras ajenas que discriminan por idioma, raza, economía e instrucción educativa. Del pino (2017) llamó peregrinaje político a esta práctica política de líderes campesinos en buscar del gobierno para denunciar los abusos y el abandono en ciudades que contaban con la presencia inconclusa del Estado.

Esta apuesta de buscar al gobierno en la posguerra significa no solo cargar con las memorias contenciosas sino (con)vivir con la guerra que se activa en cada indiferencia del Estado. La voluntad de olvido, la memoria negacionista de los grupos de poder y pasar las páginas son discursos muy presentes y promocionados por los grupos políticos que tienen responsabilidades con la guerra interna. Hacen el uso manoseado de la verdad, el mandato de hacer memoria (conveniente) para ‘terruquear’ al adversario sea político de izquierda, campesino que protesta por el ingreso de concesiones en su tierra, nativo amazónico que defiende el ambiente, joven que reclama derechos educativos, mujeres que denuncian al Estado patriarcal. Más aún en este imaginario social se extiende para nombrar a los que actualmente se oponen a las mineras considerándoles como “terroristas antiminereros” (Silva, 2018) o el caso de los amazónicos de Bagua considerados por la prensa y Alan García como “salvajes opuestos al desarrollo” (Espinoza, 2011). Se fuerza la reconciliación o se promueve la reconciliación sin contenido ni ética sino como mero instrumento de la política, por ejemplo que se haya dado el indulto al presidente Alberto Fujimori (el 24 de diciembre del 2017, siendo anulado el 03 de octubre del 2018) y se haya llamado el 2018 como el “año del diálogo y la reconciliación nacional” solo por ese acto político es una clara muestra de cómo no se entiende el dolor ajeno, por tanto, se le niega el reconocimiento como parte de la nación.

3. Vivir doblemente la violencia o cómo se experimenta la emoción y memoria

La evocación del pasado en personas que han vivido los embates de contextos de violencia, sea regímenes dictatoriales represivos, guerras internas o externas; implica un

⁹ Entidad perteneciente al Consejo de Reparaciones creada el 2006 para acreditar la afectación de “víctima”, requisito indispensable para recibir algún tipo de reparación. La Comisión Multisectorial de Alto Nivel – CMAN, creada el 2004, es la encargada de implementar las reparaciones de acuerdo al Plan Integral de Reparaciones, creada bajo la Ley N° 28592.

ejercicio de la memoria donde está en juego la representación de la experiencia de vida individual articulada a la memoria colectiva en formas muy variadas de legitimación, oposición, resistencia y cuestionamiento que depende del que rememora. El contenido (qué y cómo se recuerda), contexto (cuándo), soporte (con qué), y público (a quién) son componentes presentes en todo acto de memoria y responsables del carácter dinámico, por tanto, cambiante (Todorov, 2008; Ricoeur, 2003; Jelin, 2012). De ese modo, la producción social de la memoria, situado en un contexto local/nacional/geopolítico, adquiere formas de recuerdo, olvido, secreto y silencio en tanto significan manejos de poder (Trouillot, 1995). Y se inscriben en luchas de reconocimiento público, disputas políticas por organizar el recuerdo mediante la selectividad (Stern, 2009).

¿Y qué hay de la emoción? El ejercicio de la memoria indispensablemente está provisto de emociones, afectividades porque residen en el campo de la (inter)subjetividad. Aquella tendencia de relegar la emoción como una categoría innecesaria en la investigación científica, revestida de positivismo, tuvo sus primeras fisuras con los trabajos de psicólogos que mostraron la importancia de la emoción en determinar la intensidad de lo memorable (James, 1890), componente intrínseco de la memoria (Ribot, 1906) su interferencia en la formación de la memoria de experiencias perturbadoras (Janet, 1889), y su represión constante e inaccesible a la conciencia si se trata de emociones intensas y desagradables (Freud, 1915). Bob Uttl, Nobuo Ohta y Amy Siegenthaler muestran cómo desde los veinte últimos años del siglo XX hubo un incremento de investigaciones entre memoria y emoción. Uno de los factores se debe a que “(...) en parte por el gran número de veteranos de guerra de Vietnam que regresaban padecían neurosis debilitantes y de larga data, la Asociación Americana de Psiquiatría agregó un nuevo diagnóstico controvertido: el trastorno de estrés postraumático (PTSD) [traducción nuestra]” (2006, pág. 4). Esta respuesta institucional fue una forma de encarar el contexto posguerra permitiendo nuevas formas de repensar la relación entre la memoria y la emoción, siendo experiencias emocionales extremas (Kraft, 2004).

Concebir a la emoción como un proceso dinámico que integra múltiples componentes permite dar cuenta de la complejidad que encierra en su constitución como en su manifestación al evocar el pasado doloroso. Así como aclara Barret (2017), al plantear la teoría de la emoción construida, incorpora elementos “(...) desde la construcción social, reconoce la importancia de la cultura y los conceptos. Desde la construcción psicológica, considera que las emociones son construidas por el sistema central en el cerebro y el cuerpo. Y de la neuroconstrucción, adopta la idea de que la experiencia conecta el cerebro [traducción nuestra]” (2017, pág. 102). Así, aproximarse a las maneras de recordar involucra dar cuenta de las formas de sentir y vivir con aquello que se ha instalado no solo en la mente sino también en el cuerpo, en el corazón.

3.1. Recordamos con el corazón, no solo con la mente

Si la memoria y la emoción son conexos, puede la razón supeditar a la emoción en la producción de la memoria. Si muchos pueblos están influenciados por la globalización y las tecnologías de saber que privilegian la verdad fundada en la objetivación, qué sucede con pueblos que tienen otra manera distinta de construir la realidad en la que la subjetividad posee mayor peso que la cientificidad de la lecto-escritura.

Es muy conocido que la cultura occidental observó, bajo estándares propios, el grado de objetivación de las culturas no occidentales para desacreditar los

conocimientos locales. En el Perú, el no poseer la escritura fue una puerta de entrada para legitimar su fin colonizador de “civilizar con la razón en nombre de Dios”. En tales condiciones,

[...] la destrucción de las sociedades indígenas de América Latina implicó a la larga el progresivo deterioro del universo cultural indio, su incapacidad para generar sus propios intelectuales, y competir con la cultura de los dominadores. Se convirtió de ese modo, en una “cultura dominada” campesina, ante todo, con todo lo que eso conlleva (Quijano, 1980, pág. 30).

La misma colonialidad del saber ha sido afianzada por el proyecto modernizador del Estado peruano relegando lo afectivo a segundo plano. Las sociedades urbanas se caracterizan por la primacía del pensamiento occidental, que en esencia enarbola la razón como el único camino de comprender la realidad. Todo evento pasa por una interpretación racional e individual para enunciarse en valores de la cultura occidental. Pese a que en el proceso está presente la subjetividad, la afectividad, las emociones, pero es llevado a términos racionales para su reconocimiento público con el uso de recursos legitimados de la misma cientificidad: fechas exactas, documentos, narrativa lineal coherente. Y con ella se apela a la verdad. Al respecto, Michel Foucault, interesado en la relación entre verdad/poder, saber/poder, mencionó que,

Hay efectos de verdad que una sociedad como la occidental –y ahora podemos decir la sociedad mundial– produce a cada instante. Se produce la verdad. Esas producciones de verdades no pueden disociarse del poder y de los mecanismos de poder, porque estos últimos hacen posibles, inducen esas producciones de verdades y, a la vez, porque estas mismas tienen efectos de poder que nos ligan, nos atan (2012, pág. 73).

Estos dispositivos de verdad funcionan como garantes de la originalidad del testimonio. En cambio, lo indecible de la experiencia de guerra emerge desde el cuerpo, las artes, canciones y la oralidad¹⁰. Muchos trabajos han enfatizado cómo poblaciones étnicas han utilizado soportes distintos a la lecto-escritura para representar su dolor e interpelar la humanidad perdida; siendo los retablos ayacuchanos (Ulfe, 2011), dibujos (Jiménez, 2009), canciones andinas (Ritter, 2018; Aroni, 2015), arpillería (Bernedo, 2011) tablas de Sarhua (González, 2015) e inclusive sueños (Ceconi, 2011) los medios por los cuales narran el pasado a su modo.

En esa línea, se hace más necesario visibilizar cómo la constitución de la memoria está configurada por la cosmovisión andina. En tanto, la disposición de organizar el pasado reciente de un modo particular está ligada a valoraciones, percepciones e interpretaciones de un colectivo. Más aún si hablamos de pueblos quechuas que tienen otras formas de comprender el mundo habitado por humanos y no-humanos en interacciones concretas. Es situar la memoria en confluencia con el entorno ambiental, la afectividad y el idioma quechua.

Como aquella frase imperativa de “*sunquwanmi yuyariniku, mana umallawanchu*” (recordamos con el corazón, no solo con la mente) que Simeón Páucar, natural de

¹⁰ Mientras que las denuncias judiciales sobre desaparición, pruebas de exámenes médicos, documentos de identidad, testimonios escritos y fotografías son fuentes probatorias indiscutibles; mientras que las artes, canciones, sueños y el relato no lineal son puestos en tela de juicio por alejarse de la razón.

Hualla¹¹, nos hacía referencia a cómo los testimonios andinos han sido recibidos con indiferencia por la clase dominante. A Simeón Páucar le tocó dirigir a su pueblo en el *chaqway* tiempo¹² y soportar la violencia tanto de los “cumpas” (senderistas) como de los militares. Los senderistas habían declarado como zona liberada a Hualla en julio de 1982 y asesinando a las autoridades en la plaza principal por ser representantes del Estado. En mayo de 1983 ingresaron los militares, guiados bajo una lista, para llevarse a 17 huallinos (mujeres, hombres, niños y ancianos) al cuartel ubicado en Canaria, pueblo vecino a 30 minutos, donde desaparecieron. La incursión de los militares era constante siempre con una lista de sospechosos hasta que con la instalación del cuartel en Chimpapampa (1984), zona baja de Hualla, la detención, la tortura, la violencia sexual y la desaparición forzada se hicieron cotidianos. En ambos grupos enfrentados, el poder de la escritura tenía la capacidad de marcar con la muerte a las personas.

*Mana ñawiyuq karaniku la mayoría, chay watakunapi listakama chinkachiqku, papepi sutyki karun mana ima yuchayuq yuchasapaña tukurinki, aylluykipas. Papepi kamachikuq karan, mana sunquyuq tukurinku sinchikuna hinallataq tuta-puriqkuna, aswan umallawanmi sipiranku. ¡Viva la patria! ¡Viva la revolución! Nispanku chayta valichiqku*¹³ (Marino Ore Paniagua, Hualla, junio de 2019).

Es así, que el proyecto civilizador trae detrás de sí una valoración entre los que conocen el mundo de la escritura y quiénes deben acceder a ella, y se reproduce en el periodo de violencia. La misma acepción de “*mana ñawiyuq*” (sin ojos) indica que el analfabetismo es condición de ceguera en el mundo de la escritura. Por tanto, marca una distancia cultural de cómo los perpetradores de violencia son desprovistos de su emoción para anular la humanidad del otro, campesino/quechua–hablante/pobre/analfabeto. Las formas locales del llamado a la compasión, de llegar al corazón, alcanzan su límite por la predominancia de la razón (episteme de la modernidad) como mandato a cumplir “sin dudas ni murmuraciones”.

Además, cabe puntualizar que el drama de dolor que viven los pueblos quechuas se interconecta con otros procesos de la modernización, sea proyectos de desarrollo como servicios básicos, en la que lo étnico es relegado al plano de la marginación. Así, la violencia del pasado se engrana a otras violencias recientes de desprecio, racismo e indiferencia. Y se agrava aún más con la preeminencia de la memoria negacionista promovida por grupos de poder que luchan por la impunidad y el olvido. Con ello, “[...] ahondan la injusticia y las secuelas de la guerra porque van a contracorriente de la construcción de una memoria colectiva que se enfrente con los ojos abiertos a las

¹¹ Distrito perteneciente a la provincia de Víctor Fajardo, región Ayacucho, con una población de 3505 habitantes. Ubicada a los 3341 m.s.n.m. con presencia de la producción agrícola de maíz y zona altamente ganadera.

¹² El conflicto armado interno, para los pueblos quechuas, es nombrado como “*chaqwa* tiempo” que hace alusión a un periodo de desorden, alteración de la normalidad, caos y deshumanización. También se le conoce como “*sasachakuy tiempo*” (tiempos difíciles) y “*waqay tiempo*” (tiempo de llanto); las formas de enunciar el periodo de violencia es también un ejercicio político de representar el dolor, la pérdida de referentes sociales y organizar el pasado en torno al pensamiento andino.

¹³ La mayoría éramos analfabetos, en esos años hacían desaparecer mediante lista, si tu nombre estaba en el papel de lo que eres inocente te convertías en culpable, también tu familia. El papel era quien mandaba, tanto los senderistas como los militares se convertían en personas sin corazón [compasión], más bien solo con la razón [como mandato] mataban. ¡Viva la patria! ¡Viva la revolución! diciendo hacían valer eso [del papel].

fracturas y secuelas de la guerra” (Ilizarbe, 2015, pág. 243). Al respecto, vivir doblemente la violencia es una realidad muy presente en las vidas de los pueblos quechuas porque, en palabras de Evarista Ucharima Misasi, “*yuyarispaga kaqllamanta sasachakuy tiempupi hina yachachkani*”¹⁴ (cuando recuerdo es como vivir nuevamente el tiempo de la violencia). Advierte que el ejercicio de la memoria es una práctica social cotidiana, continua y situada en el espacio local, un lugar testigo que habla por sí mismo. Experimentar doblemente el conflicto armado interno es sentir doblemente las emociones que acompañan al recuerdo, aunque su intensidad haya disminuido o domesticado mediante la convivencia, “*llakiykunawanpas yachakuniñam kawsayta*” (con mis penas ya aprendí a convivir). El dolor a la ausencia de compueblanos no solo se siente en el cuerpo sino también en el lugar donde (con)viven al haber casas desoladas, derrumbadas con rastros de la guerra. La soledad, el miedo y la tristeza se territorializa en cada lugar, que fue escenario de violencia, adhiriéndose a los males del campo que debilitan el cuerpo, roban el alma e instalan el susto. Para poder comprender cómo las emociones que acompañan a la memoria en los pueblos quechuas es necesario aproximarnos a la cosmovisión andina ya que permite (re)conocer características de cómo la manifestación de la memoria posee una entidad propia.

3.2. El pensamiento andino

En Perú, de los 31 millones 237 mil 385 habitantes el 20,7% reside en centros poblados rurales y el 16,5% tiene una lengua materna distinta al castellano de acuerdo al Censo Nacional XII de Población. Esta diversidad de lenguas se compone de 40 idiomas originarios procedente de la Amazonía peruana, con excepción del quechua y aymara ubicado en los Andes. Dentro de ella, 3 millones 735 mil 682 personas mayores de 5 años (13,9%) habla el quechua (INEI, 2018, p. 197). En el censo de 2017 se incorporó por primera vez la pregunta de autoidentificación étnica dando como resultado a 5 millones 771 mil 885 personas con pertenencia a pueblos originarios de los Andes, equivalente al 24,9% de la población censada (INEI, 2018, p. 11). De las 6 682 comunidades campesinas a lo largo de los Andes peruanos el 54,60% pertenece a pueblos quechuas y el 68,92% tiene como lengua materna el quechua. Mucha de las comunidades campesinas se encuentra en diálogo constante con la modernidad e inclusive realizan gestiones a las puertas del Estado para llevar el desarrollo a sus comunidades.

Al pensar los pueblos quechuas, somos conscientes de los procesos históricos de larga data en la que lo rural y lo urbano han estado en constante interacción produciendo cambios, permanencias y transformaciones en lo ideológico, político, social, económico y cultural. Que se encuentran situados dentro de procesos globales como también en procesos de resistencia y cuestionamiento al orden moderno instaurado. Esta entrada va más allá del posible intento reduccionista que pueda resultar el uso dicotómico de lo occidental y lo andino más aún a sabiendas de un proceso de modernización/civilización mediante dispositivos violentos para transformar lo étnico en ciudadano “homogéneo”. Nos aproximamos a la ruralidad ayacuchana sin pretensiones de idealizarla; o simplificar su complejidad. Al contrario, queremos resaltar las categorías, saberes y conocimientos locales que proceden de una ontología originaria de los pueblos quechuas que son consideradas como creencias por el *locus* occidental. Por tanto, es necesario detentar la mirada en las diferencias entre la visión occidental

¹⁴ Evarista Ucharima, Hualla, 15 de mayo de 2019.

y la andina con miras a (re)conocer características que nos aproximen al lugar que ocupa la emoción en los pueblos quechuas.

Cuadro 01: Diferencias entre lo occidental y lo andino [reelaboración nuestra].

Pensamiento occidental	Pensamiento andino
– Concepción y actitudes antropocéntricas que controlan el entorno ecológico y dominan la naturaleza.	– Concepción y actitudes cosmocéntrico que sitúan al hombre en relación con seres no humanos.
– Medición y conocimiento del cosmos como un conjunto ordenado, estático y continuo.	– Flujo dinámico de la realidad en sentido espiral.
– Predominio de la razón con el imperativo de objetividad y neutralidad.	– Predominio de la experiencia emocional que siente y restaura la reciprocidad, el equilibrio, la alternancia y la complementariedad.
– Concepción sucesiva, lineal y teleológica del tiempo y la historia.	– Concepción del tiempo cíclico e infinito, la historia como inversión de dominio.
– Filosofía, ética y sociedad con base en el individualismo posesivo.	– Filosofía, ética y comunidad con base en la reciprocidad con lo colectivo (humanos y no-humano).
– Objetivación de la naturaleza en objetos, recursos.	– Certidumbre de otros seres que habitan en la naturaleza con agencia política.
– Saberes que reposan en la escritura.	– Saberes que reposan en la oralidad.

Fuente: Lozada, 2006, pág. 70-80.

Entonces, las formas de pensar, sentir y habitar en los pueblos quechuas se susenta en una polifonía de saberes que dialogan entre sí donde tanto *runakuna* (personas) como *tirrakuna* (seres de la tierra) tienen agencia, soberanía y poder, siguiendo la lógica de Marisol de la Cadena (2015). Optar por la puerta de la ontología andina es romper con visión occidental en la que la razón supedita a la emoción, o traduce la emoción en términos razonables, para mostrar la interacción entre la razón y la emoción es constituyente de la memoria. Es, en palabras de Auria Uscata, “saber escuchar lo que te hablan las personas con el corazón... igual a la naturaleza, el canto de un pájaro puede avisarte lo que te va pasar”¹⁵. Así:

(...) hasta los sueños avisan, pes joven, el alma de mi esposo me hizo ver dónde estaba su cuerpito... eso he avisado a los profesionales que sacan [exhumadores], testimonio he dado, pedían testigos que han visto dónde lo han enterrado... no había, ¡nada! si todos han muerto. Llorando me he suplicado para que hagan caso a mi sueño. No creen que era verdad eso, pero es purita verdad (Benita Inca, Hualla, 21 de mayo de 2019).

En consecuencia, el vínculo entre la memoria y la emoción en los pueblos quechuas andinos es mucho más notorio a diferencia de personas influenciadas por la ideología occidental (razón e individualidad). Además, siendo la oralidad una forma de memoria colectiva que se transmite de manera intergeneracional, define su sentido

¹⁵ Auria Uscata, Hualla, 20 de mayo de 2019.

de pertenencia y constituye para repensar su presente. Son memorias elaboradas desde el pensamiento andino con variadas formas de historicidad y temporalidad; memorias producidas relacionadamente con la intervención de otras presencias no humanas como *Apu wamanis* (deidades que residen en los cerros), *pachamama* (madre tierra) y almas. Y reparar cómo el dolor, la soledad y el sufrimiento no solo se centran en el hombre andino, sino que también lo experimentan los seres no humanos, tal como muestra el trabajo de Ponciano del Pino (2017) respecto a la pérdida de poder del Apu Rasuwillka en las alturas de Huanta, Ayacucho.

Aunque, en muchas comunidades ayacuchanas, en especial en la zona norte, la presencia de las iglesias evangélicas ha impuesto violentamente otra lectura de la realidad, eminentemente fundamentalista, que marca un hito entre la vida pasada y la nueva vida equivalente a “servidores de los Apus (ángeles castigados por dios)” y “vida con Dios”. Esta conversión masiva se debe entender como apuestas de los pueblos quechuas de dar nuevos sentidos de explicar la violencia funesta en razón a que, en muchos casos, el pensamiento andino y la religión católica tuvieron limitaciones para ofrecer una explicación oportuna. En especial, aquellos pueblos quechuas que se desplazaron a las zonas urbanas y retornaron en el periodo de pacificación con discursos evangélicos que dan soporte al perdón y olvido del pasado para reconstruir la comunidad (Del Pino, 1995; Rivera, 2014). En la actualidad, la magnitud de la conversión viene generando una polarización de la comunidad entre “hermanos” y “católicos” en asuntos públicos, políticos, festivos y comunitarios. No obstante, cuando se evoca el *sasachakuy tiempo* da lugar a interpretaciones que se alejan del discurso bíblico para reorganizar el pasado con la vida anterior a la conversión; dialogando dos formas de pensamiento: una basada en la oralidad y la otra en la escritura.

4. Maneras de sentir la memoria

La memoria en los quechuas se dota de sentidos e interpretaciones conexos con el pensamiento andino y la realidad rural cambiante. La forma de organizar el pasado no solo admite al hombre como productor de memoria, sino que agrupa al no-humano con capacidad de rememorar y hacer historia. Cuando Aurelia Ipurre sostiene que se libró de la muerte en Qinwamayo, alturas de Hualla, por la presencia de una espesa neblina imposibilitando el avance de la patrulla de los militares; asigna la presencia del Apu wamani Antapillo: “Habrá sido su querer, muertos abajo toditos en su estancia, y puu... (sonido de un soplido) todo blanco se volvió, así nos salvó *apuqa, chaynan* (el Apu, así)”.¹⁶

Por más que los pueblos quechuas se encuentren insertos en la influencia de pensamientos religiosos (católico, evangélico), desarrollo y anhelan que sus hijos se transformen en hombres de bien con la educación a fin de prevenir futuras marginaciones por su condición de *chakra runa* (persona del campo)¹⁷; conciben que el entorno está poblado por otras entidades que si no se las trata con respeto pueden provocar males en el cuerpo como el *alcanzo* (mal provocado por dormir en zonas cercanas a los Apus) y la *pacha* (enfermedad provocada por la tierra). A lo que Theidon, al realizar el trabajo de campo en las zonas sur y norte de Ayacucho, denomina como ‘males del campo’

¹⁶ Aurelia Ipurre, Hualla, 18 de mayo de 2019.

¹⁷Al respecto, la experiencia de desprecio, odio y humillación por su condición de campesino es un sentir compartido que se expresa en: “mi hijo que ya no sea como yo”. Félix Tacsí, Hualla, 17 de mayo de 2019.

pues “cuando entendemos estos dolores, males y sufrimientos como resultado de un mundo capaz de producir el malestar, podemos captar los vínculos estrechos entre la psicología social, la pobreza y las relaciones sociales tensas en muchos de estos pueblos” (2004, pág. 58). En esa línea, el ejercicio de la memoria se carga de emotividad y afectos que, como dice Víctor Parián: “Hacen doler el alma” o “Acompañan en la soledad” en palabras de Lurginia Inca. Postulamos que la memoria se personifica cuando se siente en la vida social compartida y en el cuerpo adquiriendo cualidades similares a los males de campo. En otras palabras, el dolor, el miedo, el sufrimiento y las penas, en tanto realidades compartidas extensamente, siempre existieron, pero se entrevé en mayor magnitud después del *sasachakuy tiempo*. Así, las categorías quechuas *llaki* (pena), *ñakarí* (sufrimiento), *iquyasqa* (debilidad) y *yuyaynanay* (recuerdo doliente) posibilitan la comprensión de las dinámicas locales de la memoria y su manifestación ontológica.

4.1. Llaki viday

De manera recurrente en nuestro trabajo con poblaciones desplazadas por la violencia política en Ayacucho¹⁸ la expresión de *llaki viday* (mi triste/penosa vida) es usada para poner énfasis en cómo el pasado palpita en la vida cotidiana. Vivir en medio de frecuentes torturas, masacres, violaciones sexuales masivas, desapariciones forzadas y desplazamientos ha llevado a considerarlo como un evento dissociado de la realidad debido a la deshumanidad preeminente en actos violentos (¿actuaría una persona, así como que fuera un animal?). En mucha de las conversaciones que sostuvimos en Hualla refirieron al conflicto armado como: *Imaraq chay vida* (qué será esa vida). *Huk vida karqa* (era otra vida). *Muspaypi hina karqani* (estuve como en sueño). Animal *hina kawsaqrani, urqkunapi ima* (vivíamos como animales, en los cerros así). Estas interpretaciones engloban significados que dan sentido a la experiencia compartida de miedo, dolor y sufrimiento.

Era un infierno para nosotros, ya no estábamos alegres, ya nos faltaba, perder a un padre era triste..., parecía que estábamos, venía susto, venía el perro y ladraba, ya sospechoso era... A veces las gallinas se asustaban por ahí, ya nos corríamos. A veces los perros ladraban por acá, ya nos estábamos corriendo porque ya era un temor, ya no podíamos ni dormir ni comer, ni sentarnos tranquilo. Nada ya.¹⁹

Los quechuas, al revisitar el pasado, entrelazan sus emociones con las reacciones de los animales (otros seres) dando cuenta de que también sufren la guerra y que sus pérdidas también son muy valiosas. En Hualla, mamá Anicita Maldonado, mientras le ayudamos a desgranar el maíz, nos comentó que los militares no satisfechos con desaparecer a su esposo en agosto de 1984, se llevaron también a sus animales tres años después.

Señorniyta apaspanku, kaqllamanta estanciyman hamurunku... huk hatun yana toro karan, esposoypa kuyaqnin, paymi sapa tardi waqaq paymanta. Morocokuna llapa uywaykunata tanto vaca tanto oveja... yaqachá tawa, pichka pachaq kara, qatikunku Chimpapampa cuartelman. Ñuqa llumpay waqaywan suplicakuchkani,

¹⁸Coincidimos en trabajar en Centro Loyola Ayacucho, una institución jesuita creada para seguir las recomendaciones de la Comisión de la Verdad y Reconciliación, durante el 2018.

¹⁹ Testimonio 331007. Huancayo, noviembre de 2002. Una pareja narra el asesinato de una autoridad en Río Negro, Satipo, Junín.

*toroytaq mana hapichikunchu, macho machosuraq tukuspa waqrastin. Soldadokuna piñallaña balearunku, mikunaykipaq nispanku.*²⁰

El dolor (*nanay*) se agravó al ver padecer a su toro que se resistía a morir. Pues el ser en agonía evocaba la presencia de su esposo desaparecido por ratos mostrando afecto y, en otros, puro *llaki*. Según ella, fue el momento en el que se volvió *waqcha* (pobre socialmente) y los recuerdos “venían, me agarraban y consumían mi fuerza”. Así perdiendo la noción del tiempo (“de día o de noche igual era”), por eso “*yuyarispa sinqa hina kaniku, puñuytukuspa hina kaniku*” (recordando como desorientado estamos, como terminando de dormir estamos). Entonces, se tiene un temor de perder los recuerdos (*yuyaykuna*) que les hace *runa* (persona) porque la intervención excesiva del *llaki* da la posibilidad a perder el estatuto de humano pudiendo llevar a una vida sin sentido (como loco) o sumido en su individualidad (totalmente *waqcha*).

Los testimonios brindados a la CVR registraron también una polivocalidad de cómo opera la memoria en el plano local. En una de las audiencias públicas, llevadas a cabo en abril del 2002 en la ciudad de Huamanga, encontramos el caso de la señora Victoria Taiquiri del Pino, quien expuso uno de los hechos sucedidos el primero de julio de 1992 en el distrito de Huamanquiya, donde fueron asesinadas dieciocho personas incluido el esposo de la testificante en manos los senderistas, quienes ingresaron al pueblo haciéndose pasar como militares, con el fin de cobrar venganza, la muerte de una senderista que días antes fue asesinada por los pobladores. Al momento de narrar el pasaje donde ella logra escapar y esconderse para evitar ser asesinada menciona lo siguiente:

*Mana huk vidaña manchaykuywan, rikuriruni. (...) Qala qala huk vidayaruni. Hinaspas cuerpopyas huk hukman rikurirun hukmanta. «Esposoytapas sipirunchik. Manachi allin runach karqariki ¡Chay bala tuqyara riki! Ay, papallay wañukunñachik qusay» nispay qala qala sunqy rumiyarun. Ni waqayta, ni rima-nayta atinichu. Hinaspa qala qala huk vida hukman rikuriruni, chay hora.*²¹

De acuerdo a su testimonio ella hace mención del “*huk vidaña*” que vendría a ser “como en otra vida” o “estar muerto en vida”, el estar con vida, pero sin ninguna reacción del cuerpo, mirada perdida y cuerpo inmóvil, el mundo sigue girando, pero para ella el mundo se detiene en el evento violento. El *huk vidaña* es una palabra compuesta entre castellano y quechua que denota estar “fuera de sí”, provocado por el “*manchay*” (miedo/susto) que es un mal que consume el cuerpo, el susto provoca que la persona no esté en todos sus sentidos, el cuerpo está presente pero no el ánimo. El ánimo es la esencia clave para que el cuerpo pueda manejarse independientemente, desde la ideología andina el *manchay* o *sustuwan* provoca que el alma se separa del cuerpo, lo cual

²⁰ “Después de llevarse a mi esposo, de nuevo vinieron a mi estancia... un grande toro negro había, muy querido por mi esposo, él cada tarde lloraba por él [esposo]. Los militares todo mis ganados tanto vacas como ovejas... quizá habría cuatro, cinco centenares, se lo arrearón al cuartel de Chimpapampa. Yo llorando muchísimo estuve suplicándome. Mi toro no se dejaba agarrar, se transformó como macho machosote corneando. Los soldados enojadísimos lo balearon, para que comas diciéndome.” Anicita Maldonado, Hualla, 21 de mayo de 2019.

²¹ “Debido al susto me encontraba como en otra vida (...) completamente me encontraba fuera de sí. Entonces de un momento a otro mi cuerpo era distinto. «A mi esposo lo habrán matado. ¡No habrá sido una buena persona! ¡Por eso la bala habrá reventado! Ay, dios mi esposo estará muerto» diciendo esto mi corazón se puso como piedra. No podía llorar, ni hablar. Entonces en ese momento me encontraba como en otra vida”. Victoria Taiquiri del Pino, caso Huamanquiya, audiencia pública en Huamanga, 09 de abril de 2002.

impide que la persona no esté bien, generando un desequilibrio e inestabilidad produciendo el “*sunqu rumi*” (corazón de piedra o un corazón duro) que implica “el no poder llorar, ni hablar”, obstruyendo la función de ciertas capacidades del cuerpo²².

En otro testimonio, dado por la señora Asunta Tambracc de Chávez de la comunidad de Ccano manifiesta cuál fue la emoción al momento de enterarse de que su esposo fue asesinado por los terroristas:

*...mana waqaytapas ni ima ruwaytapas atinichu. Manam qawaymanchu. O, qawaspayqa, locayaruymanmi (...) Sunquypiri kapka duroyay rikuriruptin, ni waqayta ni rimanayta atinichu (...) manaña ima pensayta atinichu. Huk sueñoynipi hinam rikuriruni*²³ (Asunta Tambracc de Chávez, caso de la comunidad de Ccano-Huanta, audiencia pública de casos en Huanta, 12 de abril de 2002).

Al igual que el testimonio anterior, también hace alusión al corazón duro que, ante un hecho de dolor, pierde sensibilidad, se detiene, pero es frágil a la vez. Bajo el impacto del dolor, el corazón y el cuerpo se paralizan, se comprime y al hacerlo afecta todo el cuerpo, porque el corazón privado de la capacidad de amar solo resiste mostrando dureza. El dolor es tan intenso que puede causar la locura “*locuyasqa*” no estar cuerdo, tener la cabeza en otra parte, no estar consciente de la realidad, el estar como en un sueño, donde la persona no procesa lo que vive. Todos estos malestares son producidos por la presencia de la memoria contenciosa, dando paso a un dolor penoso vigente. El *llaki* no se ubica en el pasado sino en la vida presente y venidera, pero se considera al evento violento como responsable de su intensidad. En el contexto andino, *llaki* representa tristeza y el recuerdo penoso. Según Theidon, “los *llakis* pueden llenar el cuerpo y robarle a la persona su uso de razón, dejándola sonsa, sin sentido” (2004, pág. 66); en tanto que el ejercicio de memoria adquiera cualidades de no-humano, siendo el campo andino su residencia. El estar con preocupaciones (*pinsamientuyuyq*) llama a la memoria a ocupar el cuerpo y consumirlo dejándola sin fuerzas provocando la salida del alma. A causa de ella se explica la pérdida de sentido, la aflicción, sensibilidad al susto y el sufrimiento agonizante. La forma de curarse es a través de un proceso ritual de sanación/restitución para “devolver el *animu* (alma)” al cuerpo, la que es efectuado por el *hampiq* (el que cura) incorporando elementos de pertenencia del afectado pudiendo ser ropa, objetos de uso y acompañado de elementos sagrados de los Andes. En los pueblos quechuas influenciados por el predicamento evangélico los *llakis* se extraen del cuerpo a través de la oración para que Dios ayude a cargarlos y apaciguarlos. A pesar de la conversión evangélica, se puede ver formas de concebir la memoria y los efectos de su manifestación en el cuerpo que corresponden al pensamiento andino.

Otra de los aspectos importantes del *llaki* es la capacidad de actualizar las preocupaciones y recuerdos del pasado en términos del presente. La intensidad de su manifestación está intrínsecamente relacionada con los problemas que enfrentan en la actualidad, siendo las desigualdades sociales sistemáticas una condición agravada por

²² Agradecemos las reflexiones de Milagros Quiroz Vargas, encargada regional de la Oficina General de Búsqueda de Personas Desaparecidas durante el Conflicto Armado interno de Ayacucho, por compartirnos sus experiencias sobre el endurecimiento del corazón.

²³ “... no podía llorar ni hacer nada. No puedo verlo. o, si lo viera, me volvería loca (...) como mi corazón se encontraba duro, no podía llorar ni hablar (...) No podía pensar en nada. Me encontraba como en un sueño.”

la guerra: “Del pobre más pobre me he vuelto”.

*Escolar matrícula horaqa hatun pensamientowan manañam puñuniñachu. (...) Chayna, hina chaypi quedaqkuna wañun treinta y cuatro. Treinta y cuatro muertosi chaypi wañun. Iglesiapi treinta; hawalawpiñataqmi cuatro. Chaymi quedaspaykunapas, chayna ñuqa hina ñakarín. Wawaykunam waqan papayakunata qawaspan, paykunaqa orgulloso munasqantam mikunku. Munasqantam pachakunku.*²⁴ (Asunta Tambracc de Chávez, caso de la comunidad de Ccano–Huanta, audiencia pública de casos en Huanta, 12 de abril de 2002).

*Manam qunqarullaymanchu. Wañuyllaspachá qusallayta qunqaykullasaq. (...) Kay doce añosñam, kay, señorllay... señorllaypa dolorninta apachkani. Manam imaynataña waqaspaypas tarirñachu. (...) Wakiqnin runam sinchikya... manam valorawanchikchu llakiyuqtaqa. Feliz de la vidam fiestata pasakuchkan. Pero kay dolorninchik ñuqanchik sunqunchik hasta yawarta waqan*²⁵ (Basilia Gonzales Morales, caso comunidad de Huanta 1989, audiencia pública de Huanta, 11 de abril de 2002).

Ambos testimonios brindados denuncian la indiferencia del grupo urbano sobre la insensibilidad del sufrimiento concibiéndolo como un dolor ajeno, de otros. En este contexto, los *llakis* son configurados de manera colectiva puesto que se comparte no solo el pasado violento sino otras realidades de larga data histórica como pobreza, exclusión, racismo. Como nos dijo Víctor Parián en Hualla “Estoy con *llaki* no solo por el *sasachakuy tiempo* sino por la indiferencia de otros peruanos”. En otras palabras, estar con *llaki* es una forma política de increpar a la forma en cómo se compone la sociedad peruana y a cómo la ausencia de políticas que traten dichos males también es una forma de hacer política.

4.2. Otras categorías que encarnan la memoria

La memoria en los Andes va más allá de la elaboración discursiva del pasado porque se siente su presencia no solamente como un actitud frente al pasado (pudiendo silenciar, olvidar o recordar) sino como algo encarnado en un ser con agencia sensible a la vulnerabilidad del poblador andino (sabe cuándo venir y cuando irse). Su presencia produce una multiplicidad de afectaciones las que pueden llegar a acabar con la vida si no son tratados mediante rituales recuperativos.

Una de las formas que adquiere la memoria es, por ejemplo, el *manchay* (miedo). Con mayor intensidad lo experimentan las personas, incluyendo a bebés e inclusive a generaciones posteriores, que han presenciado escenas de terror. No quiere decir que este mal sea reciente, pero hay una asociación directa con la violencia política que explica su incremento. Ameli Gerónimo, antropóloga quechua, reflexiona respecto a la vigencia del miedo de hablar sobre cómo el *sasachakuy tiempo* en una conversación

²⁴ El momento de la matrícula es una gran preocupación, ya ni puedo dormir. (...) así fue, los que ahí se quedaron y murieron fueron treinta y cuatro. Ahí hubo treinta y cuatro muertos. En la iglesia treinta y afuera cuatro. Los que sobrevivieron, sufren al igual que yo. Mis hijos lloran al ver una papaya, mientras otros comen orgullosos todo lo que quieren. Se visten como quieren.

²⁵ No podría olvidarlo. Solo cuando muera olvidare a mi esposo. (...) Ya son doce años, desde que mi esposo... que llevo el dolor de mi esposo. No he encontrado nada llorando (...) Algunas personas... no valoran nuestro sufrimiento. Feliz de la vida se van de fiesta. Pero este dolor que está en nuestro corazón, llora sangre.

íntima con su abuela hace 5 años.

- *Bajullamanta rimay, ama chaymanta rimanachu...*
- *¿Imanasqa?*
- *Pipas uyarirunmanmi.*²⁶

Mi abuela miraba muy asustada alrededor de la casa para saber si algún vecino nos había escuchado. Cada vez que ella recordaba, me contaba ese susto vivido durante el conflicto armado interno, hablaba con cierto miedo y en voz baja para que nadie más la pudiera oír. Tan solo escucharla hablar en voz baja me era muy difícil comprender el por qué, si ya habían transcurrido muchos años desde que acabaron aquellos tiempos de terror, y ahora ella se encontraba en la ciudad [Ayacucho], viviendo una nueva vida y al lado de su familia. Era muy chica para entender aquel miedo, entender aquella memoria donde el *manchay* estaba aún presente (Cuaderno de campo, Ayacucho, mayo de 2020).

Las formas tan soterradas de hablar sobre el pasado en circunstancias concretas, no cualquier momento o lugar, indica la continuidad del miedo produciendo cuerpos en constante alerta a indicios (sonidos, imágenes, olores) que actúan como gatilladores de la memoria. Y también el miedo a ser identificado como víctima/testigo/sobreviviente que la puede convertir en un sujeto bajo la sospecha pública. Miedo a la insensibilidad de la población frente a su dolor muy susceptible a encuadrar la experiencia en inocente o culpable. En ese sentido, el susto viene a ser la materialización del miedo en el cuerpo, un estado más agravado.

*Chay sustowan, señores. Sustowan, hasta traumatado, sustochasqa, hasta wawachay qipaypi, qipaypi kaq. Chay wawaymi kanan momento mana colegiopipas aplicanchu. Pichqa watantin... watantin, napi... este..., señores, colegiotapas manam haypanchu. Estudiantapas chaynakuna pasararaku*²⁷ (Señora Sabina Valencia Torres, caso Callqui-Nisperocniyoc 1984, audiencias pública de Huanta 2002).

El susto genera un desequilibrio en la persona, donde el ánimo se separa del cuerpo a causa del susto o una fuerte impresión, el alma deambula perdida fuera del cuerpo, mientras que el cuerpo de la persona anda asustado, cualquier sonido fuerte lo asusta, no puede conciliar el sueño, se despierta en cualquier momento de la noche y al estar dormido el cuerpo salta. En este caso, su hijo ha perdido al ánimo y por tal pierde la noción de sí dando paso al *ñakari* (sufrimiento, agonía). Para tratar esta enfermedad del campo, la persona acude donde un *hampiq* (curandero local), quién es muy respetado por sus conocimientos, donde se le pasa un huevo por todo el cuerpo acompañado mediante una oración. Respectivamente el *hampiq* se asoma a la cabeza y procede a llamar (*qayapa*) al ánimo de la persona mencionando con una voz aguda el nombre y apellido de este, *kutimuy* (regresa), *mayta riranki* (a donde te fuiste). Después de pasar por este proceso ritual el ánimo regresa al cuerpo formando nuevamente un equilibrio y conexión con el entorno.

Es necesario entender el uso de la categoría de ‘trauma’ en el mundo andino.

²⁶ - Habla en voz baja, de eso [refiriéndose a la violencia] no se habla...

- ¿Por qué?

- Quién sea te podría escuchar.

²⁷ Debido al susto señores. Con el susto, hasta traumatado, está asustado mi hijo, que se encontraba cargado en mi espalda. El, hasta el día de hoy no aplica en el colegio. Cinco años... años, este..., señores, no pudo acabar el colegio. Es lo que ha pasado en sus estudios.

Claro está que es una categoría procedente de otra realidad muy lejana a los Andes, enmarcada al periodo de posguerra. Muy usado por el discurso de derechos humanos para explicar el choque emocional intenso por la violencia que no puede ser superado. Duncan Pedersen, Hanna Kienzler y Jeffrey Gamarra al estudiar comunidades altas de Huanta (Ayacucho) explican que "(...) el *traumadu* entre los quechuas de las tierras altas tiene un significado diferente y se utiliza para explicar otras condiciones, como el aprendizaje, discapacidad en niños en edad escolar y comportamiento antisocial entre adolescentes [traducción nuestra]." (2010, pág. 295). Nosotros encontramos algo distinto que se aleja del uso específico descrito líneas arriba; más bien, constatamos que hay una apropiación del término para darle mayor connotación al dolor y tenga reconocimiento ya no solamente en términos quechuas sino en el lenguaje entendible por el resto de peruanos, con cierto grado de cientificidad. Lo que Ferrini Torres, presidente de la Asociación de Familiares de Víctimas de la Violencia Sociopolítica de Hualla (AFAVISPH), llama "hablar su idioma pa[ra] que nos entiendan". Aunque al hacer ese uso se corre el riesgo de reducir las múltiples formas de sentir la memoria al encuadre del trauma.

Aunque *wawayku trabajoman churaptiypas, wawaypas manam trabajopipas munanchu. Masmí chay patronanqa qaqchaptinpas, nerviosa churakuruspan, mana costumbranchu. Trabajopi mancharispa, trauma, traumanmi paypas, ni ñuqapas, locahinam. Manam allinchu kaniku, y pobrem kaniku*²⁸ (Victoria Taquiri del Pino, Caso Huamanquiquia 1992, Audiencia pública en Huamanga, 09 de abril de 2002).

Es así que se ven afectadas sus vidas, como en los testimonios leídos, las personas viven con el susto/*manchay* viéndose perjudicadas incluso en el aspecto laboral y educativo. Por otro lado, la noción de *ñakariy* (sufrimiento/agonía) indica un estado de supervivencia en constante padecimiento de *llaki* donde el recordar duele doblemente por la misma persistencia de condiciones de desigualdad. Es la continuidad de la violencia, pero en otras formas más sutiles y difusas en lo individual en relación con lo colectivo. No es meramente traer el pasado al presente sino cómo el presente evoca situaciones similares al pasado mostrando la historicidad del *ñakariy*. De esa forma, esta categoría quechua muestra también la capacidad de resistencia, de 'ponerse fuertes para no dejarse dominar', en palabras de Marino Oré de Hualla.

Y si la agonía gana terreno dentro del cuerpo puede ser mortal que va desde enloquecer a la persona hasta encontrar la muerte. El "andar como en un sueño" se refiere a la pérdida de conciencia, el no poder conducirse por sí mismo. Lo que se explica por la debilidad, la disposición plena de ser consumido por las memorias contenciosas. En el vocablo quechua hay dos acepciones para referirse a debilidad según la intensidad; primero, el *pisi kay* alude a insuficiencia de algo, falta de fuerza, cansancio (*pisi-pasqa*) y su uso es extendido a diversos labores pudiendo recuperar el estado de normalidad; segundo, el *iquyasqa* se refiere a una fragilidad severa, cansancio crónico y se hace mención solo a cuerpos que han experimentado eventos violentos de gran gravedad con mínimas posibilidades de recuperación.

La transmisión de la memoria social de una generación a otra no solo procede a

²⁸ Aunque coloque a mi hijo en un trabajo, no quiere trabajar. Porque cuando su patrona la regaña, se pone nerviosa, por eso no se acostumbra. Trabaja asustada, traumada, ella también está asustada, ni yo, esta como loca. No nos encontramos bien y somos pobres.

través de la oralidad sino también son los cuerpos y el ambiente que transmiten penas, miedos, preocupaciones y sufrimiento. En especial cómo el miedo y sufrimiento de la madre se transmite por la leche materna.

Mi hijito que ha muerto (...), su corazoncito así palpitaba (...), nada de dolor tenía, solamente palpitaba su corazón hasta afuera, así sacudía, así no más le ha paralizado. En el hospital me ha dicho cardíaco al corazón. “Tanta pena, tanta cólera que ha mamado” me ha dicho (...). Así hemos vivido tal vez por todo eso será, yo digo. Porque yo no sé de qué le ha dado, solamente eso no más me imaginaba. Desde niño, desde bebido, solamente yo me lloraba, me “*chakchaba*” [masticaba] mi coca día y noche esperando que va a llegar mi esposo; “seguro esta noche, otra noche, otro día”; así diario esperaba a mi esposo que va a llegar (...). Y todo eso pues le habrá mamado el pobre bebé. Tenía razón, toda esa pena, a veces tenía cólera, a veces tenía pena, más pena, día y noche pena, pena, lo ha mamado; todo pues habrá dado al corazón.²⁹

El *ñuñukuna llakiwan* (tetas con pena) indica tener leche con emociones dañinas al bebe que pueden afectarle en su desarrollo temprano. Así como los nutrientes son transferidos mediante la lactancia también las emociones se transmiten, por ello es que existen prohibiciones alimenticias. Y en el *sasachakuy tiempo* los bebés han mamado toda esa pena acumulada en el cuerpo de la madre, y muchas veces cuerpos violentados sexualmente. Theidon lo denomina como “teta asustada”³⁰ para referir las explicaciones de bebés “dañados” por la guerra poniendo mayor énfasis en el susto de la madre (2004, págs. 77–78), pero consideramos importante utilizar la misma categoría quechua para comprender la polisemia que encierra.

Por otro lado ¿qué implica crecer en un contexto de guerra? El término quechua *llakiwan wiñaq* (el que crece con las penas) alude a personas que desarrollaron sus habilidades de ser humano sumidos en la pena, vidas truncadas por la ausencia de un familiar, violencia que les exigía crecer para convertirse en adultos rápidamente sin desempeñar roles de niño, así como “yo no sé cómo es ser niño” que comentaba Marino Oré. Entonces, “(...) crecer con pena significa todo un impacto en la vida personal, familiar y comunal, (...) esto involucra mayor interiorización y concientización de la violencia sociopolítica” (Escriba, 2010, pág. 89).

Por último, el *yuyaynanay* (recuerdo doliente) designa el componente dañino de la memoria al ser evocado por el poblador andino. Se insta a tener cuidados al realizar el ejercicio de la memoria a fin de no romper los lazos restablecidos posconflicto. Pero además hay toda una pedagogía del cuidado en especial hacia la generación venidera. Las personas que ha guardado durante tanto tiempo una memoria en silencio, le es difícil verbalizar a alguien su experiencia, guardan justamente para que el recuerdo contencioso no desencadene el dolor y así evitar que esa memoria contagie o cause penas que se transmitan a sus hijos o familiares (la memoria contaminante) porque se piensa que ese dolor puede expandirse en los demás. Es una memoria que asusta, que roba la razón, provoca susto y puede ahuyentar al alma si la persona que lo recibe no tiene *kallpa* (fuerza) requerida para soportar y dominarlo. Cuando le preguntamos a Marino Oré cómo narra a su hijo sobre la ausencia de su padre nos comentó: “Les digo

²⁹ Testimonio 300556 de la Comisión de la Verdad y Reconciliación. Huancayo, noviembre de 2002. La declarante narra la desaparición de su esposo en San Carlos, Huancavelica.

³⁰ Existe una película peruana titulada “la teta asustada” de 2009, dirigida por Claudia Llosa, que muestra los temores de las mujeres violadas sexualmente en el periodo de guerra reciente.

que ya está arriba con el señor, que murió siendo valiente en el *sasachakuy tiempo*. No les puedo contar más porque se pueden dañar, les puede robar su corazón, serían puro *qunqay sunqu* (olvidadizo), puro *yuyaymanay* (lamento). Pero quieren saber más.”³¹ Por ello, se procura tener agencia plena sobre sus emociones y lo que estas emociones provocan en su cuerpo, al ingresar al interior de ella, y a sus familiares cercanos. Otra vez, las reflexiones de Ameli Gerónimo son muy sugerentes respecto al componente nocivo de la memoria.

Recuerdo aquella mañana, mis tíos, aun adolescentes veían la película “La boca del lobo”³², mi abuela entró al cuarto, sin saber lo que ellos veían, se sentó junto a ellos, al ver las crueles escenas de tortura de los militares hacia las personas sospechosas de terroristas, salió del cuarto inmediatamente y se sentó a un costado de la puerta, entonces la escuche decir: *¿Imanasqa chayta qawankichik? Chayta qawaspay yuyarini chay timpukunata, qinaptim kwirpuyas katkatamun* (¿por qué miran eso? Viendo eso recuerdo esos tiempos entonces hasta mi cuerpo tiembla) (Cuaderno de campo, Ayacucho, marzo de 2019).

El *katkata* (lo tembloroso) es dispositivo que advierte la presencia de la memoria contenciosa manifestándose en *llaki*, *ñakari*, *nanay*, *pisi kay* consumando las energías de la persona, en especial la fuerza para resistir. Así, el mandato de la memoria si no tiene en cuenta la polivocalidad de sentir la memoria corre el riesgo de situarse en el plano del puro dolor.

5. Agüita de olvido, notas finales

La guerra reciente en el Perú quitó muchas vidas, familiares que, hasta el día de hoy, son añorados con mucha pena alargando el proceso del duelo, se lamenta la pérdida del ser querido y pone dramas de sufrimiento no solo por el pasado reciente sino también por las necesidades del presente. Muchas mujeres, vejadas, al perder a sus esposos se convirtieron en el sustento del hogar asumiendo responsabilidades del hogar, educar a los hijos, vestirlos, alimentarlos y trabajar para generar ingresos y no dejarse sumergirse en la pobreza. El estar con los “*hatun piensamientukuna*” (grandes pensamientos) denota la memoria viva de heridas abiertas, penas, tristezas, sufrimiento y dolor que día tras día consume las fuerzas de alcanzar el bienestar. Si el malestar gana terreno en la corporalidad del poblador andino se recurre a prácticas sociales de recuperarse que van desde acudir a saberes locales hasta tradiciones religiosas de salvación a lo que Lurgio Gavilán (2018) llamó el “arte de rehacerse”.

En ellas, cuando la memoria se adentra dentro del cuerpo y debilita la capacidad de resistir, se manifiesta una poética de olvidar mediante nuevos pedidos como “pastillas para olvidar” (Theidon, 2004, pág. 67), o la presencia de psicólogos para que “saquen estos males, nos ayuden a olvidar” parafraseando a Marino Oré. Además, queremos resaltar la práctica social donde muchas personas van al monasterio Santa Clara (Ayacucho) a comprar agüita de olvido para aliviar las penas que producen cargar las memorias contenciosas. Pues, denota una memoria viva que enferma, pero también que se aprehende a convivir mediante el acto de resistir transformando el elemento

³¹ Marino Oré, Hualla, 21 de mayo de 2019.

³² Película peruana de 1988 dirigida por Francisco Lombardi que se basa en la masacre de Socos (Ayacucho) entre los años 1980 y 1983.

dañino de la memoria en fuente de fuerzas (*kallpachiwaraku*). En otras palabras, el llamado al olvido es un mecanismo de prevención frente a las manifestaciones de la memoria (*llaki, ñakari, katkata, manchay, nanay*) concebido como una entidad externa, autónoma, personificada que está al acecho de personas débiles, con mucho pensamiento/memoria. En esa dirección, las dinámicas del uso del pasado escapan de los límites de distinción que, si es memoria literal o ejemplar, establecido por Todorov (2008, págs. 49–50), para visibilizar su complejidad, afianzando más la reconstrucción individual, familiar y comunal antes que su proyecto de uso, es decir la instrumentalización con objetivos actuales. Tal como advierte Jelin: “Una multiplicidad de situaciones en las cuales se manifiestan olvidos y silencios, con diversos ‘usos’ y sentidos” (2012, pág. 29).

Callar posponiendo sus derechos para evitar problemas, asegurar la vida de sí mismos y la de los demás es, a fin de cuentas, el silencio o secreto público, como un arma de supervivencia ante la amenaza presente. Entonces, como lo mostramos en el artículo, una memoria personificada, peligrosa, contagiosa en la que su transmisión se dosifica para no causar daño a la comunidad y contada en voz baja pone en jaque los dilemas éticos del mandato de hacer memoria propuesta por las personas urbanas. Hemos visibilizado que el vínculo entre la memoria y la emoción en los pueblos quechuas se diferencia del ejercicio de memoria de personas donde la concepción occidental, manifestada por la lecto-escritura y el predominio de la razón, ocupa un lugar principal en sus vidas. Justamente porque el pensamiento andino permite una lectura dialógica, relacional y colectiva de la experiencia vivida, la memoria y las emociones. Pues el predominio de estudios sobre memoria con poblaciones quechuas ha sido extrapolado a categorías externas provenientes desde el enfoque de derechos humanos sin tener en cuenta que la constitución de la memoria está configurada por la cosmovisión andina (relacionalidad, colectividad y lo afectivo). Para entender las categorías del *kichwa* (quechua), es necesario conocer y respetar la cosmovisión andina, entender las formas y sentidos culturales desde una perspectiva local que marque distancia con la racionalidad occidental. Muchas veces, dentro de la literatura y las políticas públicas, no se toma en cuenta el modo de sentir las emociones andinas, porque son obviadas o trasladadas a categorías occidentales lo cual denota una jerarquía de poder tamizada culturalmente.

Por otro lado, si bien es cierto que el Perú se caracteriza por ser un país multiétnico y pluricultural, pero en reiteradas veces el Estado peruano reacciona de manera indiferente al conflicto armado interno, y a otras problemáticas, donde muchas fueron las víctimas entre personas desaparecidas, asesinadas y sobrevivientes; que hasta el día de hoy tienen que cargar una memoria basada en el dolor, asfixiante que consume a la persona. La ausencia de políticas públicas pertinentes para la población quechua, y otros pueblos amazónicos, viene a ser una forma de hacer política. Por citar un ejemplo de simplificación del dolor, susto y padecimiento de la memoria a la categoría de trauma viene a ser la atención en los Centros de Salud Mental Comunitarios³³ a razón del no reconocimiento de etiología local de los males y la importancia de pensarse en

³³ Creada el 06 de octubre de 2015 mediante el decreto Supremo N° 033–2006–SA encomendándose la tarea de atender a la población afectada por el conflicto armado interno, como medida de reparación en salud. En Ayacucho, existen cinco ubicadas en Huamanga, Cangallo, San Francisco, Huanta y Lucanas; que, según el informe de la Defensoría del Pueblo, tienen poca satisfacción de la población usuaria (Defensoría del Pueblo, 2019).

comunidad con relación a seres no-humanos. Por todo lo anterior, se hace necesario acercarnos a las dinámicas locales de producción de memoria recuperando las propias categorías, sentidos y significados que poseen y contribuyan a la comprensión del contexto andino más aún en tiempos de la pandemia.

Bibliografía

- Adorno, R. (1986). *Guaman Poma: Writing and Resistance in Colonial Peru*. Austin: University of Texas Press.
- Aroni Sulca, R. (2015). De Waswantu a Lima: música, violencia y memoria en el carnaval de pumpin en Lima, Perú. En L. Gavilán Sánchez, & V. Torres (eds.), *Comunidades de América Latina. Perspectivas etnográficas de violencia y territorio desde lo indígena* (págs. 45–79). Cusco: Ceques.
- Barrett, L. F. (2017). *How Emotions Are Made. The Secret Life of the Brain*. New York: Houghton Mifflin Harcourt.
- Bernedo Morales, K. P. (2011). *Mama Quilla: los hilos (des)bordados de la guerra: arpilleras para la memoria*. (Tesis de maestría en Antropología visual). Lima: PUCP.
- Cecconi, A. (2011). "Dreams, Memory, and War: An Ethnography of Night in the Peruvian Andes". *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 16(2), 401–424.
- Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR). (2003). Conclusiones generales del Informe Final de la CVR. En *Informe Final* (págs. 245–266). Lima: CVR. Tomo VIII.
- Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR). (2003). *El proceso, los hechos, las víctimas*. Lima: CVR. Tomo I.
- De la Cadena, M. (2015). *Earth Beings: Ecologies of Practice across Andean Worlds*. Durham: Duke University Press.
- Defensoría del Pueblo. (2019). *Supervisión a los centros de salud mental comunitarios. Reporte de adjuntía N°006–2019DP/ADM*. Lima: Defensoría del Pueblo.
- Degregori, C. I. (2015). *Heridas abiertas, derechos esquivos. Derechos humanos, memoria y Comisión de la Verdad y Reconciliación, Obras escogidas* (Vol. IX). Lima: IEP.
- Del Pino, P. (1995). *Tiempo de guerra y de dioses. Ronderos, evangélicos y senderistas en el valle del río Apurímac*. (Tesis de licenciatura en Historia) Ayacucho: UNSCH.
- Del Pino, P. (2017). *En nombre del Gobierno. El Perú y Uchuraccay: un siglo de política campesina*. Lima: La Sinistra Ensayos, Universidad Nacional de Juliaca.
- Escriba Tineo, P. E. (2010). *Los años de sufrimiento y miedo: Memorias sociales y percepciones ideológicas del conflicto armado interno en Chincheros y Cayara, 1980–2000*. (Tesis de licenciatura en Antropología). Ayacucho: UNSCH.
- Espinoza de Rivero, Ó. (2011). ¿Guerreros o salvajes? Los usos políticos de la imagen de los indígenas amazónicos en el espacio público mediático. En G. Cánepa (ed.), *Imaginación visual y cultura en el Perú* (págs. 247–262). Lima: FE–PUCP.
- Foucault, M. (2012). *El poder, una bestia magnífica: sobre el poder, la prisión y la vida*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Freud, S. (1915/1957). Repression. En J. Strachey, *The Standard Edition of the*

- Complete Psychological Works of Sigmund Freud* (Vol. 14, págs. 146–158). London: Hogarth.
- Fuenzalida, F. (1970). La estructura de la comunidad de Indígenas tradicionales. *Perú Problema*(3), 16–104.
- Gavilán Sánchez, L. (2018). “Etnografía del arte de rehacerse”. *San Cristóbal. Revista de la Escuela Profesional de Antropología Social de la UNSCH*, I(1), 215–224.
- González, O. (2015). “Testimonio y secretos de un pasado traumático: los 'tiempos del peligro' en el arte visual de Sarhua”. *ANTHROPOLOGICA*(34), 89–118.
- Ilizarbe Pizarro, C. (2015). “Memoria, olvido y negacionismo en el proceso de recomposición política en el Perú de la posguerra del siglo XXI”. En L. Huber, & P. Del Pino (comps.), *Políticas en justicia transicional. Miradas comparativas sobre el legado de la CVR* (págs. 231–260). Lima: IEP.
- Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI). (2018). *La autoidentificación étnica: población indígena y afroperuana. Censos nacionales 2017: XII de Población, VII de Vivienda y II de Comunidades Indígenas*. Lima: INEI.
- Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI). (2018). *Perú: perfil sociodemográfico. Informe nacional censos nacionales 2017: XII de población, VII de Vivienda y III de Comunidades Indígenas*. Lima: INEI.
- Isbell, B. J. (2005). *Para defendernos. Ecología y ritual en un pueblo andino*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.
- James, W. (1890/1980). *Principles of Psychology*. Cambridge: Harvard University.
- Janet, P.-M.-F. (1889). *L'Automatisme psychologique; essai de psychologie expérimentale sur les formes inférieures de l'activité humaine*. París: Alcan.
- Jelin, E. (2012). *Los trabajos de la memoria*. Lima: IEP.
- Jiméne Quispe, E. (2009). *Chungui: violencia y trazos de memoria*. Lima: IEP, COMISED.
- Kraft, R. N. (2004). Emotional Memory in Survivors of the Holocaust. A Qualitative Study of Oral Testimony. En D. Reisberg, & P. Hertel (eds.), *Memory and Emotion* (págs. 347–390). New York: Oxford University Press.
- Lozada Pereira, B. (2006). *Cosmovisión, historia y política en los Andes*. La Paz: Universidad Mayor de San Andrés, Producciones CIMA.
- Méndez, C. (2000). *Incas sí, indios no: apuntes para el estudio del nacionalismo criollo en el Perú* (2a ed.). Lima: IEP, (Documento de Trabajo 56, Serie Historia 10).
- O'phelan, S. R. (2012). *Un siglo de rebeliones anticoloniales: Perú y Bolivia 1700–1783*. Lima: IFEA, IEP.
- Pedersen, D., Kienzler, H., & Gamarra, J. (2010). “Llaki and Ñakary: Idioms of Distress and suffering Among the Highland Quechua in the Peruvian Andes”. *Cult Med Psychiatry*(34), 279–300.
- Quijano Obregón, A. (1965). “El movimiento campesino peruano y sus líderes”. *América Latina*(8), 43–65.
- Quijano Obregón, A. (1980). *Dominación y cultura. Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú*. Lima: Mosca Azul.
- Ribot, T. A. (1906). *Essay on the Creative Imagination*. Chicago: The Open Court Publishing Company.
- Ricoeur, P. (2003). *La memoria, la historia, el olvido*. Madrid: Trotta.
- Ritter, J. (2018). “La 'voz de las víctimas': canciones testimoniales en la región rural de Ayacucho”. En C. E. Milton (ed.), *El arte desde el pasado fracturado peruano* (págs. 247–293). Lima: IEP.

- Rivera Sulca, L. (2014). *Ciudad de Dios: la Nueva Familia Evangélica, reconstrucción de identidades y formas de convivencia en contexto postconflicto armado en Tiquihua-Hualla (Fajardo) 2004-2009*. (Tesis de licenciatura en Trabajo Social) Ayacucho: UNSCH.
- Silva Santisteban, R. (2018). *Mujeres y conflictos ecoterritoriales. Impactos, estrategias, resistencias*. Lima: AIETI, DEMUS, Flora Tristan, CNDDHH.
- Spalding, K. (1972). *De indio a campesino*. Lima: IEP
- Spalding, K. (1984). *Huarochiri: An Andean Society under Inca and Spanish Rule*. Stanford: Stanford University Press.
- Stern, S. (1982). *Peru's Indian People and the Challenge of Spanish Conquest: Huamanga to 1640*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Stern, S. J. (2009). *Recordando el Chile de Pinochet en vísperas de Londres 1998*. Santiago de Chile: Universidad Diego Portales.
- Theidon, K. (2004). *Entre prójimos. El conflicto armado interno y la política de la reconciliación en el Perú*. Lima: IEP.
- Thurner, M. (2006). *Republicanos andinos*. Lima: IEP, CBC.
- Todorov, T. (1987). *La conquista de América. El problema del otro*. Madrid: Siglo XXI.
- Todorov, T. (2008). *Los abusos de la memoria*. Barcelona: Paidós.
- Trouillot, M.-R. (1995). *Silencing the Past. Power and the production of History*. Boston: Beacon Press.
- Ulfe, M. E. (2011). *Cajones de la memoria. La historia reciente del Perú a través de los retablos andinos*. Lima: FE-PUCP.
- Uttl, B., Siegenthaler, A., & Ohta, N. (2006). "Memory and Emotion from Interdisciplinary Perspectives". En B. Uttl, N. Ohta, & A. L. Siegenthaler (eds.), *Memory and Emotion. Interdisciplinary Perspectives* (págs. 1-13). Malden: Blackwell Publishing.
- Wachtel, N. (1976). *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*. Madrid: Alianza.