

# ACTOS DE SANACIÓN EN MUJERES DE AYACUCHO EN EL POSCONFLICTO EN PERÚ

ACTS OF HEALING AMONG AYACUCHO WOMEN IN PERU'S POST-CONFLICT CONTEXT

Recibido: 14 de diciembre de 2023 | Aceptado: 15 de octubre de 2024

DOI: <https://doi.org/10.55611/reprs.3502.04>

Tesania Velázquez<sup>1</sup>, Patricia Ruiz Bravo<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, Perú

## RESUMEN

Este estudio es parte de un trabajo realizado en colaboración con las mujeres de Sacsamarca, reconocida por ser una de las primeras comunidades de Ayacucho en enfrentarse a la violencia de Sendero Luminoso en la década de los ochenta en Perú. El punto de partida es la psicología comunitaria en diálogo con el feminismo decolonial para construir un diseño metodológico pertinente al contexto histórico, social y cultural de esta comunidad andina. Utilizamos la etnografía de campo y las historias de vida, así como registros fotográficos para comprender las diferentes experiencias de bienestar/malestar de un grupo de mujeres adultas residentes en Sacsamarca. A partir del análisis temático identificamos algunas dimensiones y temas que emergen de las diferentes técnicas de recolección de información. Encontramos un conjunto de "actos de sanación", como expresiones artísticas y rituales con la naturaleza, que se caracterizan por su carácter comunitario, performativo, espiritual, afectivo y de resistencia. A partir de ello, afirmamos la importancia para las mujeres de esta comunidad, de la afectividad y la acción colectiva para la búsqueda de bienestar que se sustenta en el respeto, la relacionalidad y el cuidado de los marcos culturales de referencia.

**PALABRAS CLAVE:** Sanación, Mujeres indígenas, Conflicto armado, Ayacucho.

## ABSTRACT

This study is part of a collaborative work with the women of Sacsamarca, recognized for being one of the first communities in Ayacucho to confront the violence of Sendero Luminoso (Shining Path) in Peru in the 1980's. The starting point is community psychology in dialogue with decolonial feminism to build a methodological design relevant to the historical, social and cultural context of this Andean community. We used field ethnography and life histories, as well as photographic records to understand the different experiences of well-being/discomfort of a group of adult women living in Sacsamarca. From the thematic analysis, we identify some dimensions and themes that emerge from the different data collection techniques. We found a set of "healing acts", as artistic and ritual expressions with nature, which are characterized by their communal, performative, spiritual, affective and resistant features. From this, we assert the importance for the women of this community, affectivity and collective action for the search of wellbeing based on respect, relationality and care of cultural frameworks.

**KEYWORDS:** Healing, Indigenous women, Armed conflict, Ayacucho.

Correspondencia de este artículo debe ser dirigida a Tesania Velázquez. E-mail: [tvelazq@pucp.pe](mailto:tvelazq@pucp.pe)

La historia social y la experiencia de las mujeres indígenas en Perú se caracteriza por la exclusión, la discriminación y la violencia, más aún, si se trata de mujeres que fueron afectadas por el conflicto armado interno (CAI). Este período de violencia se constituye como un hito central en una historia de dominación patriarcal y colonial de larga duración.

Al respecto, el Informe Final de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación (CVR) (2003) señala que, durante el CAI, fallecieron más de 60 mil personas, muchas fueron desaparecidas, torturadas o víctimas de detenciones arbitrarias. Las personas más afectadas fueron, principalmente, indígenas pertenecientes a comunidades andinas rurales como Ayacucho y Huancavelica, dos de las regiones más excluidas y pobres del país. Del número total de víctimas, el 83% fue de origen rural y el 75% fue quechuhablante (CVR, 2003).

Realizamos esta investigación en colaboración con la comunidad de Sacsamarca, ubicada en la provincia de Huanca Sancos, Ayacucho, que se encuentra a 3420 metros sobre el nivel del mar (m. s. n. m.). El distrito de Sacsamarca tiene, según el último censo, una población de 1,204 habitantes (Instituto Nacional de Estadística e Informática [INEI], 2018), mientras que una década antes contaba con una población aproximada de 1,797 habitantes (INEI, 2007). La población de la provincia, en su mayoría (84%), aprendió a hablar con el idioma quechua y frente a la pregunta de autoidentificación étnica, el 91.6% se denomina quechua (INEI, 2018). Se trata de una comunidad andina y rural con una economía sustentada en la ganadería y en el comercio, siendo la agricultura para el autoconsumo. La mayoría de las familias no cuentan con servicios básicos y hay poca presencia del Estado.

El Informe Final de la CVR (2003) y estudios posteriores (Equipo Peruano de Antropología Forense [EPAF], 2012; Caro, 2018; Eskenazi et al., 2015; Gorriti, 2019) señalan que Sacsamarca fue una comunidad

afectada por el CAI, pero también reconocida por enfrentarse al Partido Comunista del Perú Sendero Luminoso (PCP SL). En el contexto del posconflicto, la comunidad ha desarrollado un conjunto de acciones por verdad, reparación y memoria, con el fin de posicionarse en la historia regional y nacional (Caro, 2018; Ley que Declara el Distrito de Sacsamarca Como Pueblo, 2021; Velázquez & Ruiz Bravo, 2023). Al respecto, si bien las mujeres sacsamarquinas no se sienten convocadas a ser parte de estas acciones, existen, están presentes y cumplen un rol fundamental en dichas acciones, así como en los procesos de movilización y organización comunitaria en búsqueda de bienestar en el contexto posconflicto (Velázquez, 2022).

Esta investigación es parte de la tesis doctoral *Sufrimiento Social y Agencia en Mujeres de una Comunidad Ayacuchana en el Posconflicto en Perú*, que reconoce el rol protagónico y la agencia que tienen las mujeres en contextos de conflicto y posconflicto (Velázquez, 2022). Si bien las mujeres de esta comunidad siguen afectadas hasta el día de hoy, producto de la violencia, dominación y exclusión histórica, también han desarrollado un conjunto de estrategias comunitarias para hacerle frente a la afectación y lograr el bienestar.

Las nociones de bienestar y malestar se construyen y experimentan de formas distintas en función de los diferentes contextos socioculturales (Dudgeon & Walker, 2015; Martín Baró, 2000; Pedersen, 2006; Pedersen et al., 2010; Theidon, 2004). En Perú, estas nociones son entendidas de diversas maneras, y responden a espacios de identidad y significados compartidos por las diferentes matrices culturales que lo conforman (Ruiz Bravo, 2003). Las comunidades andinas tienen diferentes formas de comprender y experimentar el bienestar y malestar. Cuentan con un conjunto de conocimientos y prácticas ancestrales que integran lo espiritual, lo físico y lo mental (Francke y Reynoso, 2007; Graña, 2012; Zuluaga, 2009). En el caso de Sacsamarca, se trata de una comunidad andi-

na, parte de la cultura quechua, con una cosmovisión específica donde la vida no termina con la muerte, la naturaleza se cuida, y la armonía entre los elementos del mundo y la reciprocidad entre lo humano y lo divino es fundamental (Carmona, 2009; Cutipa, 2009).

La revisión de la literatura con poblaciones indígenas en otros contextos (Adelson, 2009; Castillo, 2012; Kirmayer et al., 2009; Lucana & Elfers, 2020) permite identificar dos puntos centrales para este artículo. Primero, la presencia de afectaciones en el bienestar de las mujeres, que son resultado de la vigencia de sistemas coloniales y patriarcales a los que se unen sistemas económicos, políticos y sociales de control y dominación (Kleinman et al., 1997). Segundo, que la respuesta al malestar incluye la reafirmación de identidades, así como procesos de acción colectiva y resistencia a través de diferentes estrategias de sanación que deben identificarse, comprenderse y valorarse.

El análisis de la cultura, en este caso la cultura quechua, permite el reconocimiento y la valoración de conocimientos, experiencias y prácticas de las mujeres en las que cobran protagonismo el arte y los rituales con la naturaleza. Para el análisis, utilizamos el concepto prácticas de curación presente en la literatura que revisamos (Lucana & Elfers, 2020). Este permite identificar las diferentes estrategias y prácticas que utilizan las mujeres indígenas para sanar los malestares y revertir los afectos negativos. Buscamos problematizar modelos universalistas que homogenizan el bienestar y malestar de las mujeres.

En ese sentido, este artículo trata de responder a la siguiente pregunta de investigación: ¿Cuáles son las estrategias y prácticas que las mujeres comuneras de Sacsamarca utilizan para procurar bienestar para ellas, sus familias y su comunidad? Nuestro interés se centra en captar los sentidos y significados sociales compartidos

por las mujeres. Se trata de generar un conocimiento situado, que se oponga a epistemologías hegemónicas, para reconocer y reivindicar prácticas y estrategias de las mujeres indígenas quechuahablantes, desde el arte, el cuerpo, la performance y la cultura, que normalmente han sido invisibilizadas, marginalizadas y negadas (Velázquez, 2022).

## MÉTODO

### Diseño Metodológico

La dominación, discriminación y violencia contra las mujeres indígenas es un fenómeno histórico y social que atraviesa la sociedad peruana y requiere una aproximación cuidadosa y respetuosa. La presente investigación se inserta en ese contexto para reconocer tanto la discriminación<sup>1</sup>, como la resistencia de las mujeres indígenas y sus comunidades.

Se trata de un estudio cualitativo (Cerrillo, 2009) desde el paradigma del construccionismo social, ya que enfatizamos en las interpretaciones de las participantes y tratamos de darle un sentido a los fenómenos según los significados que estos tienen para las personas (Creswell & Poth, 2018; Flick, 2014). Para este paradigma, el conocimiento es construido socialmente (Berger y Luckmann, 2011; Gergen, 1999).

El diseño responde al diálogo entre la psicología comunitaria (PC) y el feminismo decolonial. Este diálogo ofrece una perspectiva para comprender los problemas psicosociales como producto de los múltiples sistemas de opresión contra las mujeres y permite una reflexión crítica y situada (Ciofalo, 2019) para entrar al mundo de los afectos corporizados y comunitarios de las mujeres de Sacsamarca. Además, permite fortalecer el rol agente de las mujeres y las comunidades en los procesos de transformación social (Dutta et al., 2016; Montero, 2006; Prilleltensky, 2001).

### Participantes

<sup>1</sup> En este artículo, reconocemos que la discriminación que sufren las mujeres indígenas es triple; por ser mujeres, pobres e indígenas quechuas.

Trabajamos con mujeres residentes de la comunidad de Sacsamarca. Esto fue posible gracias al convenio de colaboración firmado entre la comunidad de Sacsamarca y la Dirección Académica de Responsabilidad Social (DARS) de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP). En el 2013, a través de sus autoridades, la PUCP recibió el pedido de apoyo de la comunidad. A partir de dicha solicitud, la universidad realizó un diagnóstico psicosocial que permitió definir algunos puntos de colaboración. Se trató de un proceso de ida y vuelta (Del Castillo, 2021), donde la universidad promovió y fortaleció el bienestar comunitario y aprendió en y con ese proceso de colaboración. Esta investigación surgió y se desarrolló en el marco de ese convenio, a partir del que se

aprendió en y con ese proceso de colaboración.

Las participantes de este estudio han sido 12 mujeres quechuahablantes de diferentes edades. La edad promedio es de 45 años. Presentamos sus nombres como seudónimos. Algunas de ellas pertenecen a diferentes organizaciones sociales y asumen funciones a nivel de la política local como regidoras o gobernadoras. Muchas de ellas son participantes del taller de arte Warmikunawan<sup>2</sup>.

Asimismo, incorporamos para el análisis el registro de algunas escenas comunitarias como la fiesta de navidad, la de 28 de julio, entre otras. Detallamos los datos de las participantes en la Tabla 1.

TABLA 1.  
Información de las Participantes.

No	Seudónimo	Edad	Datos familiares
P1	Rogelia	66	Viuda, hijos/as viven fuera la comunidad.
P2	Emperatriz	62	Casada, hijos/as viven en la comunidad y otros fuera.
P3	Rosa	64	Viuda, hijos/as viven fuera de la comunidad.
P4	Asunta	57	Casada, hijos/as viven en la comunidad.
P5	Maribel	56	Casada, hijos/as viven fuera de la comunidad.
P6	Ingrid	54	Casada, hijos/as viven en la comunidad y otros fuera.
P7	Rita	44	Casada, hijos/as menores viven en la comunidad.
P8	Noemí	38	Casada, hijos/a viven en la comunidad.
P9	Beatriz	30	Casada, hijos/a viven en la comunidad.
P10	Felicitas	26	Conviviente, hijos/a viven en la comunidad.
P11	Jovita	46	Casada, hijos/as viven en la comunidad y otros fuera.
P12	Carmen	44	Casada, hijos/as viven en la comunidad.

Para el acceso a las participantes, contamos con el apoyo del equipo de la DARS-PUCP, responsables del convenio en territorio. Gracias a su apoyo, conocimos a las mujeres de la comunidad y presentamos el propósito del estudio. El acercamiento inicial implicó una o dos visitas para establecer un vínculo con cada participante. La participación de las mujeres fue voluntaria, siendo un principio fundamental la disposición a querer contar sus experiencias de vida. Las entrevistas duraron en promedio dos horas y

las realizamos en las casas o negocios de las mujeres.

#### Técnicas de Recolección de Información

Dado el carácter del estudio, utilizamos técnicas cualitativas para ofrecer y generar espacios de encuentro y diálogo con las participantes. Estas técnicas se caracterizan por ser flexibles y dialogadas. La principal técnica de recolección de información que utilizamos fue la historia de vida de las mujeres participantes. Las historias de vida se

<sup>2</sup> Este taller, impulsado por la DARS-PUCP, tiene como objetivo generar un espacio de cuidado y encuentro para el grupo de mujeres participantes.

nutren de la experiencia y el mundo afectivo, los que a su vez están marcados por los marcos culturales de la cosmovisión andina (quechua). Se trata de narrativas personales, pero a su vez colectivas (Sonn & Baker, 2015).

Las historias de vida narran la vida de una persona, pero también el espacio y momento histórico que le tocó vivir. Además, recogen los hechos fácticos, pero también los afectos, reflexiones, significados e interpretaciones que las mismas personas confieren a los hechos, (Desmarais, 2010). Se caracterizan porque incluyen consideraciones valorativas de lo vivido, y porque se construyen a partir del diálogo y la interacción con las investigadoras. Asimismo, lo etnográfico como método y la observación participante como técnica ha permitido recoger información relevante de diferentes escenas comunitarias (Montero, 2006).

#### Procedimiento

Inicialmente, llevamos a cabo la familiarización con la comunidad en el marco del convenio de colaboración. Toda investigación enmarcada en este convenio cumple con un conjunto de procedimientos (Dirección Académica de Responsabilidad Social [DARS], 2019), como pasar por la consulta y aprobación de la comunidad. En este caso, la comunidad con conocimiento de los objetivos y pertinencia de la investigación dio su consentimiento a través de la aceptación de la junta directiva de la asamblea comunal. Luego, en paralelo a la familiarización, realizamos la planificación del estudio y la elaboración del proyecto de investigación. Finalmente, recolectamos la información en el periodo comprendido entre el 2016 y el 2019.

Viajamos en fechas diferentes para conocer tiempos distintos de la comunidad en función del calendario agrícola y comercial. Los aspectos éticos que consideramos fueron el respeto a las personas, el consentimiento informado, el anonimato y el cuidado de las participantes y del equipo de investigación. Además, el proyecto de investigación ha con-

tado con la aprobación del Comité de Ética para la investigación con seres humanos y animales de la PUCP (Dictamen N° 0260-2016/CEI-PUCP), que favorece el cumplimiento de los principios éticos.

#### Análisis de Información

El análisis de la información respondió al objetivo de identificar y analizar los actos de sanación (estrategias y prácticas) que utilizan las mujeres de esta comunidad, que supone, ante todo, el respeto y cuidado por los marcos culturales de referencia y la naturaleza (Lucana & Elfers, 2020). Para ello, utilizamos el análisis temático (Braun & Clarke, 2006; Riessman, 2008), con el fin de identificar y analizar patrones –temas– en las narraciones de las participantes. Muchos de estos ejes de análisis e interpretación se fueron construyendo a medida que interactuamos con las narraciones o escenas.

En el proceso de análisis, revisamos la cosmovisión andina desde el enfoque feminista decolonial (Cabnal, 2010; Paredes, 2010; Rivera, 2010), así como discutir el material con personas del mismo entorno cultural. Asimismo, revisamos el material audiovisual para incorporarlo en el análisis. En este análisis, incluimos los distintos vectores de discriminación a los que las mujeres se ven expuestas y que les llevan a actuar. En ocasiones, la discriminación étnica aparece más explícitamente, y en otras aparecen más las referidas al género o a su situación socioeconómica. Además, cabe precisar que la discriminación étnica puede ejercerse por medio de discursos que se refieren a su capacidad, pero también a sus cuerpos. En estos casos, hablaremos de una discriminación étnica que se explicita en el desprecio a los cuerpos racializados.

#### RESULTADOS

Las mujeres rurales y andinas ocupan un lugar subalterno y su participación en la organización comunitaria sigue siendo limitada. No obstante, hay escenarios de mayor presencia como son los espacios de

cuidado, memoria y sanación. Esto evidencia que son las mujeres de la comunidad quienes participan en las romerías, sitios y productos de memoria. Son escenarios exclusivamente femeninos.

Producto de la lógica patriarcal que se arroja la representatividad de los acontecimientos y conflictos en el espacio público, en muchos procesos de construcción de memoria local y nacional está quedando fuera la narrativa de las mujeres. Por eso, en la comunidad las mujeres usan el arte para expresar y recuperar la memoria colectiva (dibujo, artesanía, música, etc.).

Identificamos un conjunto de prácticas artísticas y rituales con la naturaleza que utilizan las mujeres para sanar los malestares, a las que se denominaron actos de sanación.

Con la palabra actos se busca subrayar el carácter de acción, agencia y movimiento de estas prácticas. Es importante señalar que, además de la acción, estos actos se caracterizan y definen desde lo relacional y la resistencia. Asimismo, actúan en distintos espacios y promueven procesos de acción colectiva en búsqueda de bienestar. Los denominamos actos de sanación pues el propósito central es atender el malestar generado por la violencia y discriminación y procurar una salida hacia el bienestar y la recuperación del equilibrio perdido.

Los actos de sanación se clasifican en dos: (a) expresiones artísticas, y (b) rituales con la naturaleza que, a su vez, presentan un conjunto de temas, como exponemos en la Figura 1.

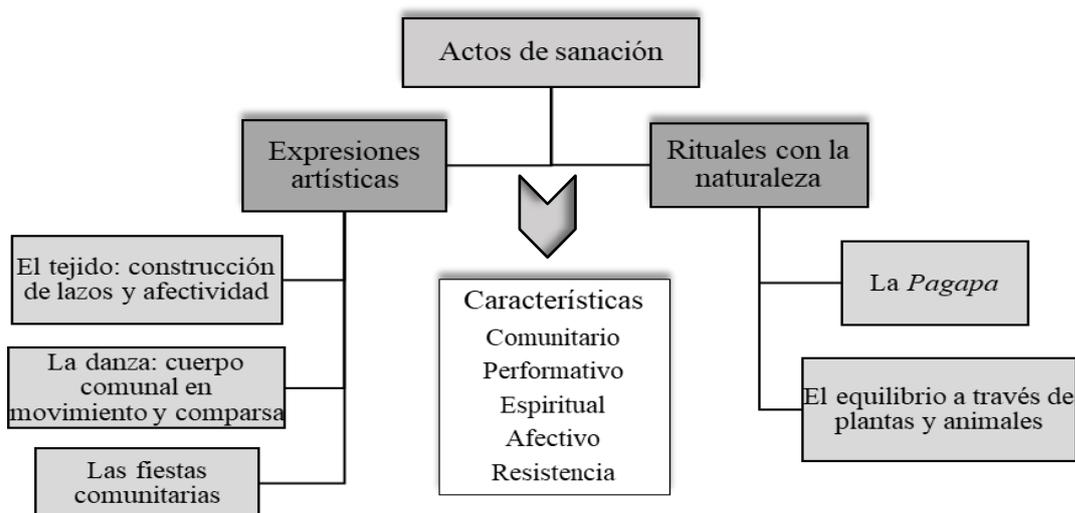


FIGURA 1. Clasificación y Características de los Actos de Sanación.

#### Expresiones Artísticas

Las expresiones artísticas son parte de la cosmovisión andina y de un conjunto de tradiciones histórico-culturales que se transmiten de generación en generación. Para las personas ayacuchanas, las diferentes expresiones artísticas como la música, el tejido y los retablos son parte de su experiencia cultural, de su costumbre y de su historia familiar y comunal (González Carré & Carrasco, 2011);

pero son también actos de resistencia. Muchos malestares, desequilibrios y desacuerdos que no logran ser elaborados a través de un lenguaje hegemónico y oficial se expresan a través del arte.

Algunas de las expresiones artísticas a través de las que se expresan las mujeres son el tejido, la danza y las fiestas comunitarias. El tejido es una de las actividades más importantes en la vida cotidiana de las

mujeres sacsamarquinas. Es una actividad que acompaña otras tareas; por ejemplo, mientras van a pastear al ganado o trabajan en los comercios. A partir de las historias de vida y la observación, encontramos que las mujeres valoran el espacio compartido que se suscita mientras tejen. Por ejemplo, en el taller de arte Warmikunawan, participan 30 mujeres de la comunidad quienes se reúnen para tejer, bordar y compartir. Carmen (44 años, participante de taller Warmikunawan), una de las participantes, cuenta su experiencia en el taller:

Me gustó que nos comprendamos, que nos juntemos con todas las mamás, conocernos más con ellas, eso me gustó y con las señoritas que venían a darnos los materiales, nos hemos sentido muy contentas la verdad, nunca pensé trabajar así me siento muy contenta, nos hemos conocido más, con mis mismas paisanas no nos llevábamos así nada más, no había este tipo de reuniones, ahora hemos compartido, hemos reído hasta en un momento hemos bailado un poco.

En esta cita, Carmen reflexiona sobre su experiencia en el espacio construido en Warmikunawan. El taller es un espacio grupal, donde las mujeres se conocen más y pueden reír, hablar y bailar a la par que tejer. Ella explicita la importancia y valoración del compartir entre mujeres, y más aún, si es en un espacio seguro y confiable. Este espacio permite la conexión emocional entre las mujeres, donde el tejido, entendido como una práctica cultural artística y estética más la experiencia de compartir con otras mujeres de la comunidad favorece la expresión de emociones, fomenta identidad y promueve acción colectiva. En ese sentido, el taller de tejido es un espacio colectivo que permite la construcción de lazos y produce bienestar. El trabajo manual, aunado a la utilidad que tiene el tejido para arropar a su descendencia y

familiares, es parte de esta estrategia entendida como acto de sanación; tejen sus heridas, las reparan.

En general, observamos que las mujeres tienen gran habilidad artística y es una actividad que disfrutan. Jovita (46 años, participante de taller Warmikunawan) dice que teje “por purito placer.” En este caso, la práctica del tejido está asociada a la satisfacción personal y al bienestar. Más allá del producto final, es el hacer y la creación los aspectos más valorados.

Otra de las prácticas artísticas es la danza, entendida como un cuerpo comunal en movimiento y comparsa (Velázquez, 2022). Para este análisis, discutimos específicamente la danza de la Huaylía<sup>3</sup>. Esta se da principalmente en las fiestas de Navidad y Bajada de Reyes. Al respecto, Maribel (56 años, comerciante) dice: “También me gusta cantar, bailar en huayno. Tuve cargo antes para año nuevo, hacen bailar y cantar con huamango y guíadora... cantamos la canción del niño Jesús.” Ella recuerda con interés y detalle su experiencia con el baile y la danza, especialmente cuando asume el cargo de una fiesta. Esta cita permite identificar que hay algo en la danza que genera agrado, satisfacción y, por tanto, bienestar.

Parte de la cultura andina y quechua se expresa en una oralidad musical. A través del canto y la danza se dan y reciben mensajes, se pide justicia y se plantean los temas de reconocimiento, en tanto mujeres quechuas y andinas. El respeto que se reclama alude a esto. Las demandas encuentran en el canto y la danza un camino expresivo que, además, se hace público.

Durante las celebraciones de navidad se desarrolló de un campeonato de danzas organizado por el colegio secundario. La juventud danza por las calles principales de la comunidad, acompañada de una banda musical rumbo al colegio donde se realizará

<sup>3</sup> Término usado para referirse a la comparsa de bailarines y a la música que acompaña la danza.

el concurso de huaylías, como ilustramos en la Figura 2. Eran grupos de comparsa en un pasacalle, diferenciados por el grado de secundaria al que pertenecen. La comparsa es entendida como un grupo de personas juntas, con movimientos coordinados que danzan o desfilan. En este caso, cada grado del colegio es una comparsa; saben que desde el desfile están en competencia. Es una performance donde las personas participantes danzan, escenifican diferentes roles y actúan la costumbre del pueblo.

Observamos que hay un gusto y placer que se evidencia porque adolescentes y jóvenes disfrutan de la actividad, se ríen, conversan, cantan, bailan de manera conjunta, se movilizan por la comunidad, invaden las calles con movimiento, música y alegría que convoca al resto de los miembros de la comunidad y a nosotras (Velázquez, 2022). Se trata de una presencia –quechua andina– en el espacio público que es reconocido y les otorga prestigio. No son objeto de burlas ni menosprecio.



FIGURA 2.  
Comparsa de Escolares Danza de la Huaylía por Navidad.  
Nota. Foto: Tesania Velázquez

La danza se caracteriza por su carácter de competencia o contrapunteo. Si bien es un baile personal es, a la vez, grupal: cada persona baila sola, pero la danza es en parejas, en competencia, siempre en función de un otro. La danza tiene una dimensión religiosa no solo a través de la canción de adoración al niño Jesús, sino en el significado de la danza misma. Huamanculí (2018) señala que se trata de una danza con elementos religiosos andinos y occidentales presentes en la región. El autor explica que su origen se remonta al Qhapaq Raymi<sup>4</sup>, fiesta inca de adoración al sol, asociada al ciclo

agrícola y al solsticio de verano (diciembre); posteriormente, en la colonia, se convierte en una danza navideña. De este modo, esta danza ofrece una escenografía organizadora de bienestar definida desde la comunalidad.

Asociado a la danza, identificamos las fiestas comunitarias, donde cobra relevancia la participación de mujeres y hombres, quienes asumen diferentes cargos y roles en la organización y desarrollo de estas (Velázquez, 2022). González Carré y Carrasco (2011) señalan que las fiestas religiosas y patronales no solo se asocian a la fe, sino principalmente

<sup>4</sup> Qhapaq Raymi significa fiesta grande (Huamanculí, 2018).

al prestigio y ascenso social. Esto se evidencia en el despliegue económico y social de las familias durante las fiestas. Las fiestas comunitarias son espacios compartidos por y con la comunidad, donde participan activamente todos los miembros independientemente de la edad y el lugar de residencia. Las festividades permiten que se fortalezcan los compadrazgos y con la asunción de cargos fortalezcan la organización social y la cohesión de la comunidad (Espinoza, 2018).

El responsable de la organización de la fiesta es nombrado por la asamblea comunal, y asume la organización y los gastos que implica. Sin embargo, recibe el apoyo de familiares y otros miembros de la comunidad a modo de reciprocidad. Las mujeres que han pasado cargo, lo señalan como un hito en sus historias de vida. Ingrid (54 años, comerciante y ganadera) cuenta: “Otro hemos pasado en noventa y dos, otro hemos pasado en dos mil tres. En veintiocho de julio con toros es.” Ella recuerda las dos veces que ha pasado cargo en la comunidad, con mucha precisión señala el año y explica en detalle cómo fue. El relato está ubicado desde un nosotros: ella, su esposo y su familia son las y los actores involucrados.

A partir de la etnografía de campo, observamos el alto nivel de involucramiento de las comuneras y comuneros en cada uno de los roles que asumen para la organización y desarrollo de las fiestas. Estas celebraciones son parte de la reafirmación de sus identidades andinas (quechuas) y por ello tanto las personas mayores como las y los más jóvenes se reconocen en las festividades, cuentan con conocimientos acerca de las diferentes actividades que implican las fiestas. Es un compromiso para cohesionar y afirmar su colectividad.

Se evidencia satisfacción, agrado y valoración de su participación. En muchas de las fiestas comunitarias, son parejas quienes

asumen el cargo, con el apoyo de las familias y las familias extensas; mientras, las demás comuneras y comuneros participan en las actividades de la fiesta. Al respecto, Beatriz (30 años, comerciante) dice: “De ahí, para qué, mi cargo también pasé normal, tranquila. Sí había apoyo de mi parte, de mi suegra, de parte de mi mamá.” En este caso, para pasar el cargo, ella cuenta con el apoyo de su familia y de la familia del esposo, experiencia de apoyo social que le devuelve tranquilidad y bienestar.

En esa línea, se rescatan algunos elementos de la celebración de Fiestas Patrias. Es una fiesta que congrega a un gran número de residentes. Además, exige la participación de una banda de músicos, comida y bebida compartida, y paseos a caballo por la plaza de la comunidad, a cargo de los mayordomos<sup>5</sup> y sus familias, así como la organización de la corrida de toros. Implica una fiesta comunitaria porque convoca a personas adultas, jóvenes, y a la niñez. Todas participan, independientemente de la edad. Al final, toda la comunidad está involucrada.

Observamos un grupo de mujeres y hombres de la comunidad en una ronda, bailando al ritmo de la música de una banda como parte de las festividades de Fiestas Patrias (Figura 3). Hay alegría, disfrute y emoción. En este caso, se puede reflejar cómo los afectos tienen una dimensión social, están en el espacio de lo público, y salen del espacio de lo privado. En general, la música y la danza en una fiesta parecieran que “ligan”, que van generando vínculos, que se expresa en la ronda, en lo circular. La fiesta es un acto performativo comunitario, donde se encuentran las y los miembros del cuerpo comunal y se reconocen como parte de una misma historia, tradición y costumbre (Velázquez, 2022). En el caso de estas rondas mixtas, se expresa la noción de apoyo mutuo que se requiere para que la comunidad pueda salir adelante.

<sup>5</sup>. Responsables de organizar las fiestas, asumen la organización y suministran los bienes requeridos como comida, bebida, orquesta, entre otros.



FIGURA 3.  
Comparsa de Escolares: Danza de la Huaylía por Navidad.  
Nota. Foto: Tesania Velázquez

#### Rituales con la Naturaleza

Los rituales con la naturaleza se sustentan en la espiritualidad y en las relaciones de reciprocidad con la naturaleza, específicamente con la Pachamama, elemento central de la cultura andina (Hernández et al., 1987; Mujica, 2014; Zuluaga, 2009) y en el que las mujeres tienen un conocimiento ancestral. A continuación, presentamos dos rituales identificados como actos de sanación entre las mujeres de la comunidad: la pagapa y la búsqueda de equilibrio a través de plantas o animales.

La pagapa es el ritual de pago a la tierra. Rogelia (66 años, ganadera y agricultora) lo explica en sus palabras: “Pagapa, nosotros decimos pagapa. Se abre la tierra, ahí pones adentro, e-uhum, eso es pagapa. ... A pacha le han pagado, todas sus frutitas, su caca de gallina, de chancho.” Es un ritual que permite devolverle a la tierra y a los cerros comida, animales u otros bienes. Las personas están en deuda con la tierra, por lo que le dan

ofrendas en las que cobra un lugar central la comida (Salas Carreño, 2019). Este ritual expresa la espiritualidad andina y la conexión con el entorno, con las divinidades y con las y los antepasados que son parte de la vida en comunidad. Asunta (57 años, ganadera y comerciante), refiere sobre el ritual de la pagapa cuando una de sus hijas se enfermó:

Dice un gringo estaba jalando, siempre está viendo, de su pie está jalando, de su mano. Algo así me contaba en su sueño y así al curandero, entonces consulté “Mi hija se ha dormido en la puna”, le dije así, curandero era de abajo, de Pata Cruz por ahí, y me dijo “Ese deber ser pacha... porque Pachapupum será hombre, no es mujer. Se ha enamorado de tu hija, porque tu hija es bonita por eso se habrá enamorado”, me dijo.

En esta cita, Asunta cuenta la experiencia de su hija, a quien le dio pacha<sup>6</sup> por quedarse dormida en la tierra del Pachapupum<sup>7</sup>, un

<sup>6</sup> Pacha es también el nombre que se usa para designar una enfermedad en Ayacucho, justamente en la que la tierra “te alcanza” y te daña, o te destruye.

<sup>7</sup> Zona volcánica, a 30 minutos del centro poblado, donde hay aguas termales. Es “una locación muy representativa de la identidad comunal.” (DARS, 2014, p. 50). Actualmente es considerado un atractivo turístico.

lugar asociado a lo masculino. Por esto, el curandero, al que acude, interpreta que él se enamora de su hija y se la quiere llevar, poniendo en riesgo su vida. Ante ello, se requiere de un ritual de sanación para entregarle (devolverle) una ofrenda a la tierra para que no se la lleve. Entonces, aparece la pagapa. Asunta (57 años, ganadera y comerciante) continúa con el relato.

El curandero ha agarrado su vena todo, ha mirado su suerte, le ha dicho mira su suerte, me dijo: “Este ha agarrado tierra. Tenemos que ir a curar. ¿Con qué ropa estaba? Con su ropita no más. Vamos. . . dijo. Mi esposo ha ido, pues, llevando su ropa, sus oraciones han rezado para Pachamama, tal cosa, esto, esto, esto.

El curandero se hace cargo de la pagapa, pero participa también ella y el resto de la familia. Por otro lado, aparece la importancia de cuidar este conocimiento y darle continuidad al interior de la familia, de la comunidad y de la cultura. Beatriz (30 años, comerciante), habla de este tema con su padre y le pregunta cómo se hace la pagapa:

Papi, pero si tú te falleces o cualquier cosa que nos pase y nosotros no sabemos qué cosas pones a la tierra, y mi papá me enseña: “Esto hija, estos... frutas, cereales, el trago, preparas y nadie ha probado, esito tú tienes que sacar de la chicha el trago, vino, todo eso... tienes que llevar primero”. Ahh ya, le digo, ahh ya papi... Y también a las vacas para que cuide el cerro, le tengo que llevar su pagapa al cerro pa’ que no se pierda, para que las vacas estén ahí nomás, tenemos que llevar.

Este conocimiento se aprende a través de la familia. En este caso, es el padre de Beatriz quien le explica para qué y cómo se hace la pagapa. Ella explica cómo le preocupa perder ese conocimiento y esa continuidad histórica y cultural, porque debido a las diferencias

generacionales y a la migración, las y los más jóvenes no tienen la información (Adelson, 2009), pero si el interés. Además, en este relato, la ofrenda asegura el bienestar de la familia, en tanto cuidar a los animales es cuidar a la familia y el buen vivir. Los rituales con la naturaleza, que llevan adelante las mujeres, a través de la ofrenda a la tierra y los rezos, sirven para retornar el equilibrio que puede haberse perdido (Hernández et al., 1987; Valencia, 2014). Este equilibrio perdido tiene que ver con algún evento disruptor. En el caso de Rogelia, la pagapa se hace por que su hija se ha enfermado (el cuerpo) porque como es “bonita” la tierra se la quiere llevar. Vemos como hay un tema de género por el que la madre tiene que hacer un “pago a la tierra.” Estos procedimientos incorporan la ofrenda a la tierra y la oración; es decir, suponen un respeto a la naturaleza y una conexión con lo espiritual (Adelson, 2009; Day et al., 2014).

Un segundo ritual con la naturaleza es el uso de diferentes plantas o animales en búsqueda de equilibrio. Como se ha señalado en otros estudios de México y Perú (Castillo, 2012; Escribens et al., 2008; Ruiz Bravo, 2003), en este caso, aparece también entre las historias de las participantes el tema del equilibrio asociado al cuerpo de la mujer. Al respecto, Beatriz (30 años, comerciante) relata lo que le pasa cuando vive en la ciudad:

Beatriz: No, si eso nomás, hay veces en ese tiempo... eso lo que se dice sobre parto me dio, por lavar ropa, todo. Yo no sabía qué era, pues, eso. Yo dije “Qué raro”, que tan día y noche sudaba agua

Entrevistadora: Ya

Beatriz: Asu, sudaba total agua y no podía ni dormir nada, desesperada “Qué cosa tendré”, y a su tío de mi esposo le digo, “Mucho sudo pá, día y noche estoy sudando, mi mano también pura agüita nomás ya, mi cara todo está lleno de sudor”. “Ay, eso te ha

dado sobre parto, no te has cuidado, eso es malo, eso es.” Me ha dado una hierbita, no sé qué, agüita me habrá dado, con eso me paró.

En esta cita, observamos cómo el agua ingresa a su cuerpo por lavar ropa luego del parto –momento en el que el cuerpo queda abierto–, sudar en exceso es la manifestación del desequilibrio. Para sanar y recuperar el equilibrio, es necesario el uso de plantas medicinales y de un conocimiento transmitido de generación en generación. Ella solicita ayuda a una persona mayor: tío de su esposo, quien le ofrece una hierbita. Además, él le dice que ella tiene sobre parto y que es malo. Pero cabe preguntar ¿cómo entra el agua al cuerpo? Y ¿por qué genera malestar? Beatriz lo explica:

Por el aire, dice. Por el aire, hay veces cuando da a luz, dicen, que los cuerpos están abiertos, los poros toda esa cosa y ... acá en mi pueblo practican, dicen, uno mismo no se agarra agua, nada, tiene que estar bien alimentado, cerraditos en un cuarto, no tiene que entrar ni aire, nada. Pero en ciudad nosotros en uno ya damos a luz, ya estamos bañándonos todo, eso dice que lo hace mal, por eso nos enfermamos.

En este relato, observamos una noción de cuerpo que no tiene fronteras delimitadas con relación al entorno y a la naturaleza. El parto es un momento importante de contacto con la vida/muerte, de forma que se trata de un cuerpo abierto, con poros abiertos. Lo que implica la existencia de una “frontera porosa” que se constituye alrededor del cuerpo de las mujeres, que permite la fluidez entre lo interno y lo externo. El agua ingresa al cuerpo de la mujer posparturienta porque está abierto, generando un desequilibrio. Por esto, en el mundo andino se recomienda que no se agarra agua, nada. Además, que luego del parto, la mujer se mantenga en un cuarto cerrado para que no le entre aire. A diferencia de esto, en la ciudad, estas recomendaciones

no existen. Es posible que, para Beatriz, la migración de la comunidad hacia la ciudad es también una pérdida de equilibrio, donde la ciudad es percibida como un lugar extraño que puede dañar, porque no acoge y no comprende la cultura de las mujeres andinas como ella. Igualmente, en el relato las mujeres más jóvenes no tienen la información que sí tienen las generaciones anteriores, lo que las coloca en una situación de mayor vulnerabilidad. Ella, al inicio, no sabe lo que le pasa, lo que tiene, se sorprende y se asusta, lo que aumenta su malestar.

Asociado a la frontera porosa y a la búsqueda de equilibrio, identificamos otra cita donde el ritual con la naturaleza, a través de los animales, se constituye en actos de sanación. Asunta (57 años, ganadera y comerciante), cuando era pequeña y estaba en la puna cuidando a los animales, se enfermó de aire, pero logra curarse, según la siguiente narración:

Asunta: Yo me he enfermado una fecha, también he llorado bastante, como me ha dado aire, viento, dicen. Eso que dicen... eso yo jalaba, así yo estaría durmiendo me dijo, toda mi cara se ha hinchado, total. Mi tío, que era su hermano de mi papá, ellos no más me han curado. De ahí me quede.

Entrevistadora: Y ¿cómo te curó, te acuerdas?

Asunta: Si, con rana. ... Con rana, con rana, pue. Para el viento dicen que es bueno.

Entrevistadora: ¿Cómo así?

Asunta: Vivo, pues, me amarraron acá, al frente, como tres ranas... acá al cerebro también, así como cuatro ranas y su pata de acá arañaba, así, pateaba.

Entrevistadora: ¿Por qué? ¿estaban vivas?

Asunta: Vivo, pues. Y como loca yo he estado, sigo agarrando a mi tía así “Tía agárrame, sácame”, diciendo. Y con un trapo me han amarrado así.

Entrevistadora: ¿Y el sapo, estaba adentro?

Asunta: Adentro, pateando, rascando mi cara, así, rascando, arañando, arañando mi cara. Yo tenía miedo al verlo a esa rana, y fresco como hielo me llegaba a mi cabeza, a mi cara.

Entrevistadora: ¿Tú sentías?

Asunta: Si sentía, señorita. Así pateando, pateando se ha muerto la rana.

Así como te agarra pacha, también te agarra aire. Rosa (64 años, ganadera y agricultora) lo explica con sus palabras: “Da vueltas, la cabeza da mucha vuelta y duele, te lleva hasta el suelo cuando nos da aire. Eso da cuando estamos caminando o cuando sales de noche a orinar.” En el relato de Asunta, los animales absorben y reciben el mal del cuerpo. Se trata de un proceso de continuidad entre los cuerpos que responde a esta relación de las personas con la naturaleza, incluyendo a los animales. A esto se suma la frontera porosa del cuerpo que permite esta permeabilidad con los cuerpos de los animales. En este caso, son las ranas los animales que logran que el aire que le ha entrado se vaya. Su cuerpo abierto fue invadido por el aire, mientras ella dormía, por eso su cara se ha hinchado y su cuerpo se ha enfermado. Se requiere un conocimiento para curarla, y cada animal cumple una función en el ritual. Este conocimiento les pertenece, por acumulación ancestral, a las y los adultos mayores. La muerte de las tres ranas devuelve la tranquilidad a ella y a su familia. El ritual con los animales ha funcionado y ella puede salvarse.

DISCUSIÓN

Es importante reconocer la interconexión entre diferentes aspectos de la vida: físico, emocional, espiritual y relacional, de manera tal que una afectación en cualquiera de ellos genera malestar y desequilibrio. En el análisis de los actos de sanación, observamos una comprensión propia sobre el bienestar-malestar que se sustenta en la cosmovisión quechua andina. En esta, las acciones comunitarias son el articulador de las diferentes estrategias utilizadas para la sanación. Una noción clave es la de equilibrio. Los males son producto de una pérdida de este equilibrio y su recuperación es posible por la espiritualidad y la reciprocidad que permiten la conectividad entre seres humanos y demás elementos de la naturaleza (Lemlij y Millones, 2017; 2020).

Entonces, los rituales con la naturaleza – pagapa y uso de plantas y animales – tienen como objetivo restaurar el equilibrio perdido en la relación con uno mismo, la comunidad, la naturaleza, las divinidades o los antepasados (Babb, 2018; Bueno-Hansen, 2020; Ruiz Bravo, 2003; Weismantel, 2001). No obstante, es también una forma de enfrentar los múltiples sistemas de opresión, mantener su identidad y defender sus derechos culturales (Robbins & Dewar, 2011; Waldram, 2013).

En los actos de sanación encontramos algunos que son exclusivamente realizados por mujeres y otros que son mixtos, donde participan hombres y mujeres. Cada uno tiene un sentido diferente. Las mujeres tienen un conocimiento de la naturaleza, específicamente de las plantas, asociado a temas de salud. Por ejemplo, son las encargadas de la lectura de la hoja de coca y de pasar el huevo. Además, son las encargadas de reproducir el cuidado y conservar la memoria. El análisis permite identificar cinco características comunes de los actos de sanación: comunitario, performativo, espiritual, afectivo y resistencia (Velázquez, 2022). Estas características pueden presentarse de manera conjunta en los diferentes actos de sanación o en unos más que en otros.

La primera característica es lo comunitario. Tanto en las expresiones artísticas como en los rituales con la naturaleza, está presente la acción colectiva (Kral & Idlout, 2009) que favorece cohesión e identidad (Sonn et al., 2013). Es decir, se trata de acciones grupales que generan fortalecimiento comunitario y que construyen bienestar. Además, esta característica se sustenta en una comprensión holística de los diferentes componentes de la vida y la interconexión entre naturaleza, territorio y comunidad. En esta, cobra sentido la relacionalidad, la reciprocidad, y la solidaridad, principios de la cosmovisión andina.

Sobre la segunda característica, lo performativo, se encuentra que los actos de sanación se constituyen en y desde la praxis. Se definen en el hacer, se relacionan con el “aprender haciendo” y el “aprender viendo”, formas comunitarias de aprendizaje presentes en muchas comunidades ayacuchanas (Quispe y Quispe, 2020). Es, en ese sentido, que se entienden los actos de sanación como actos performativos, porque se instauran como tales en el acto mismo, en la puesta en escena, por eso, son flexibles y cambiantes. Siguiendo a Taylor (2011), tanto las expresiones artísticas como los rituales con la naturaleza, parece que reproducen un guion conocido, pero se actualizan y se viven en cada representación y finalmente son una puesta en escena compartida. Además, según Rolnik (2019), lo estético también es político, como es el caso de estas expresiones artísticas. La experiencia comunitaria de participar en cada una de estas actividades permite proponer que son una expresión performativa, afectiva y estética. Al respecto, Robbins & Dewar (2011) señalan la existencia de un conjunto de intervenciones culturales que no son complementarias al proceso de sanación, sino que son en sí mismas actos de sanación.

Sobre la tercera característica, la espiritualidad, es una dimensión presente no solo para quienes los reciben o los realizan,

sino para la comunidad en su conjunto. La espiritualidad (Lemlij y Millones, 2017) es un componente central en la concepción sobre bienestar-malestar, ya que ayuda a comprender la existencia de un tiempo/espacio sagrado, como se observa en el caso de algunas enfermedades como la pacha y principalmente en los rituales con la naturaleza. En esa línea, Lucana y Elfers (2020), encuentran que el malestar y los problemas de salud mental son producidos por una desconexión con los ancestros o con el lugar, de forma que muchos de los rituales buscan restablecer esa conexión. Para retomar esa conexión, se llevan a cabo los rituales necesarios donde cobran protagonismo los especialistas/curanderos, quienes son el canal de comunicación con los dioses, con los antepasados, con los muertos, así como con el territorio y la naturaleza.

La cuarta característica es el valor de la afectividad y la subjetividad. Los afectos se representan, no necesariamente se hablan, las mujeres saccamarquinas utilizan otros canales y códigos para comunicar, no solo la palabra, sino lo simbólico. Tanto las expresiones artísticas como los rituales con la naturaleza tienen una dimensión afectiva. Además, los afectos positivos y negativos aparecen conjuntamente. Por eso, tiene sentido señalar que la sanación no significa olvidar sino aprender de lo vivido e incorporarlo (Walsh, 2020) de forma similar a la manera como se ha ido incorporando la historia de exclusión y resistencia en la vida de las mujeres y las comunidades.

El carácter de resistencia coloca en el centro del debate la dimensión política, porque estos actos de sanación rescatan las tradiciones, las costumbres y las culturas de los pueblos originarios. Es decir, a través de estos actos, cobran valor el territorio, la naturaleza, los animales, plantas, antepasados, muertos y divinidades, componentes de la vida que deben ser cuidados y protegidos a diferencia de una visión capitalista que erosiona y depreda la tierra y la naturaleza. Además, los actos de sanación generan

procesos de transformación y justicia social. También permiten luchar contra la desigualdad y contra la ética del dominio que rechazan la naturaleza, así como las comunidades, sus conocimientos y sus mujeres –cuerpos y afectos–.

Es fundamental reconocer e incorporar los diferentes actos de sanación que usan las mujeres para construir una conceptualización diferente de salud-enfermedad (Adelson, 2009). Es central visibilizar la construcción de las mujeres en actrices sociales y políticas a través de los actos de sanación, ya que estos les permiten restaurar y mantener sus identidades culturales. Las fiestas comunitarias, ceremonias y rituales permiten mantener viva la historia, las tradiciones y las costumbres de Sacsamarca, de forma que las nuevas generaciones aprenden, pero también asumen derechos y responsabilidades (Dudgeon y Walker; 2015). Todo ello fortalece la pertenencia y sentido de comunidad.

#### Conclusiones

A partir de los resultados, identificamos un conjunto de prácticas y estrategias a las que denominamos actos de sanación, pues su objetivo es lograr el bienestar y el equilibrio perdidos. Las mujeres comuneras de Sacsamarca usan el arte y los rituales con la naturaleza como formas de hacerle frente al malestar. Los actos de sanación nos permiten evidenciar otras comprensiones y formas de sanar el sufrimiento social, donde cobran sentido otros lenguajes que se expresan a través del cuerpo, la performance y el arte. Los actos de sanación son posibles a través de la relacionalidad y la acción colectiva, responden a la cosmovisión andina y son una expresión de la agencia de las mujeres sacsamarquinas; en ese sentido, tienen un carácter político.

Afirmamos la importancia de la acción colectiva para desarrollar un modelo de bienestar comunitario que va más allá de la dicotomía mente/cuerpo, individuo/comunidad, y

que se basa en el respeto y cuidado de los marcos culturales de referencia.

Un modelo de bienestar comunitario que descoloniza, despatriarcaliza y lucha contra las desigualdades persistentes (Gootenberg, 2009), y más aún en poblaciones afectadas por el CAI. Es también un modelo que promueve la justicia social porque reconoce e incorpora la cosmovisión local, recupera los actos de sanación y ubica a los afectos como sustento del bienestar. Es pues, una acción política.

La apuesta por el bienestar pasa por la dignificación de las personas, por tanto, no hay bienestar sin justicia social. Solo es posible hacerle frente al sufrimiento social si se reconoce su origen. Es decir, los sistemas de opresión y dominación que generan pobreza, exclusión y discriminación. Esta orientación hacia la justicia promueve convivencia democrática, movilización comunitaria y transformación, necesarias para la recuperación y sanación del vínculo social y del equilibrio.

#### Estándares Éticos de Investigación

**Financiamiento:** El presente proyecto fue financiado por la Dirección General de Investigación de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP).

**Conflicto de intereses:** Las personas autoras declaran no tener ningún conflicto de intereses.

#### **Aprobación de la Junta Institucional Para la Protección de Seres Humanos en la Investigación:**

La presente investigación cumplió con todos los estándares éticos, avalados por la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP). Así, fue aprobado por el Comité de Ética para la investigación con seres humanos y animales de la PUCP (Dictamen N° 0260-2016/CEI-PUCP), que favorece el cumplimiento de los principios éticos y reduce la posibilidad de generar daño alguno a la salud de las participantes.

**Consentimiento informado:** La comunidad conoce los objetivos y pertinencia de la investigación, y dio su consentimiento a través de la aceptación de la junta directiva de la asamblea comunal.

## REFERENCIAS

- Adelson, N. (2009). Toward a recuperation of souls and bodies: Community healing and the complex interplay of faith and history. En L. Kirmayer, & G. Valaskakis (Eds.), *Healing traditions the mental health of aboriginal peoples in Canada* (pp. 272–288). UBC Press.
- Babb, F. (2018). *Women's place in the Andes. Engaging decolonial feminist anthropology*. University of California Press.
- Berger, P., & Luckmann, T. (2011). *La construcción social de la realidad*. Amorrortu Editores.
- Braun, V., & Clarke, V. (2006). Using thematic analysis in psychology. *Qualitative Research in Psychology*, 3(2), 77–101. <https://doi.org/10.1191/1478088706qp0630a>
- Bueno-Hansen, P. (2020). *Derechos feministas y humanos en el Perú. Decolonizando la justicia transicional*. Instituto de Estudios Peruanos (IEP).
- Cabnal, L. (2010). *Feminismos diversos: El feminismo comunitario*. Acsur-Las Segovias.
- Carmona, A. (2009). Propuesta de un marco conceptual para el estudio de la medicina tradicional andina. En R. Sánchez Garrafa, & R. Sánchez Garrafa (Eds.), *Medicina tradicional andina. Planteamiento y aproximación* (pp. 19–27). Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas (CBC) y Centro de Medicina Andina (CMA).
- Caro, R. (2018). Los caminos de la conmemoración en Sacsamarca. En C. Milton (Ed.), *El arte desde el pasado fracturado peruano* (pp. 205–223). Instituto de Estudios Peruanos (IEP).
- Castillo, T. (2012). La salud y su promoción en una comunidad indígena: una perspectiva intercultural. En I. Serrano-García, D. Pérez-Jiménez, J. Resto-Olivo, & M. Figueroa-Rodríguez (Eds.), *Psicología comunitaria internacional: Aproximaciones a los problemas sociales contemporáneos Vol II* (pp. 229–246). Universidad Iberoamericana Puebla.
- Cerrillo, J. A. (2009). El intermediario imposible. Algunas reflexiones en torno a epistemología y ética en la investigación cualitativa. *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, 24(4), 1–15. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=18112178013>
- Ciofalo, N. (Ed.). (2019). *Indigenous psychologies in an era of decolonization*. Springer.
- Comisión de la Verdad y la Reconciliación [CVR] (2003). *Informe Final*. CVR. <https://www.cverdad.org.pe/ifinal/>
- Creswell, J., & Poth, Ch. (2018). *Qualitative inquiry and research design. Chossing among five approaches*. SAGE Publications, Inc.
- Cutipa, J. (2009). Curación de enfermedades. En R. Sánchez Garrafa, & R. Sánchez Garrafa (Eds.), *Medicina tradicional andina. Planteamiento y aproximación* (pp. 215–224). Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas (CBC).
- Day, D., Silva, D. K., & Monroe, A. O. (2014). The wisdom of Indigenous healers. *Creative Nursing*, 20(1), 37–46. <https://doi.org/10.1891/1078-4535.20.1.37>
- De la Cadena, M. (2004). *Indígenas mestizos: raza y cultura en el Cusco*. Instituto de Estudios Peruanos (IEP).
- Del Castillo, C. (2021). Warmikunawan, arte y sororidad. Tejiendo espacios de encuentro, cuidado y reconocimiento en una comunidad posconflicto en Ayacucho, Perú. +MEMORIA(S). *Revista Académica del Lugar de la Memoria, la Tolerancia y la Inclusión Social*, 3, 301–324.
- Desmarais, D. (2010). El enfoque biográfico. *Cuestiones Pedagógicas*, 20, 27–54.

- <https://revistascientificas.us.es/index.php/Cuestiones-Pedagogicas/article/view/9891>
- Dirección Académica de Responsabilidad Social [DARS]. (2014). *Diagnóstico socioeconómico y psicosocial de la comunidad y distrito de Sacsamarca*. Documento inédito. Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP). <https://dars.pucp.edu.pe/publicacion/diagnostico-socioeconomico-y-psicosocial-de-la-comunidad-y-distrito-sacsamarca/>
- Dirección Académica de Responsabilidad Social [DARS]. (2019). *La responsabilidad social universitaria en la Pontificia Universidad Católica del Perú*. Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP). <https://cdn01.pucp.education/dars/uploads/2019/07/10145640/libro-rsu-pucp-final-1007.pdf>
- Dudgeon, P., & Walker, R. (2015). Decolonising Australian psychology: Discourses, strategies, and practice. *Journal of Social and Political Psychology*, 3(1), 276–297. <http://doi.org/10.5964/jspp.v3i1.126>
- Dutta, U., Sonn, C. C., & Lykes, M. B. (2016). Situating and contesting structural violence in community-based research and action. *Community Psychology in Global Perspective*, 2(2), 1–20.
- Equipo Peruano de Antropología Forense [EPAF]. (2012). *De víctimas a ciudadano: Memorias de la violencia política en comunidades de la Cuenca del río Pampas*. EPAF.
- Escribens, P., Portal, D., Ruiz, S., & Velázquez, T. (2008). *Reconociendo otros saberes. Salud mental comunitaria, justicia y reparación*. DEMUS.
- Eskenazi, J., Mercado, L., & Muñoz, I. (2015). Agencia, conflicto y desarrollo humano en Ayacucho: El caso de Sacsamarca post Sendero Luminoso. *Debates en Sociología*, 40, 93–126.
- Espinoza, J. M. (Ed.). (2018). *Historia de la comunidad campesina de Sacsamarca. Diálogo, memoria y reconocimiento*. DARS, PUCP.
- Flick, U. (2014). *An introduction to qualitative research*. SAGE.
- Francke, M., & Reynoso, R. (2007). *Salud y enfermedad en los márgenes. Diagnóstico participativo en comunidades peruanas que sufren pobreza y exclusión*. CIES y CARE.
- Gergen, K. J. (1999). *An invitation to social construction*. SAGE.
- González Carré, E., & Carrasco, T. (2011). *Huamanga. Costumbres y tradiciones*. Lluvia Editores.
- Gootenberg, P. (2009). Desigualdades persistentes en América Latina. Historia y cultura. En P. Sandoval (Ed.), *Repensando la subalternidad: Miradas críticas desde/sobre América Latina* (pp. 391–415). Instituto de Estudios Peruanos (IEP).
- Gorriti, G. (2019). *La batalla*. Planeta.
- Graña, D. (2013). *Concepciones sobre la salud en un grupo de curanderos de la Selva Peruana* [Tesis de licenciatura, Pontificia Universidad Católica del Perú]. Repositorio de Tesis PUCP. <http://hdl.handle.net/20.500.12404/4571>
- Hernández, M., Lemlij, M., Millones, L., Péndola, A., & Rostworowski, M. (1987). *Entre el mito y la historia. Psicoanálisis y pasado andino*. SIDEA, Ediciones Psicoanalíticas Imago S.R.L.
- Huamanculí, A. (2018). La danza navideña en Huancasancos, Ayacucho. *Cuadernos Arguedianos*, 1(18), 93–110.
- Instituto Nacional de Estadística e Informática [INEI]. (2007) *Base de datos estadística: Censo a nivel nacional*. INEI. <http://censos1.inei.gob.pe/Censos2007/edatam/>
- Instituto Nacional de Estadística e Informática [INEI]. (2018). *Censos nacionales 2017: XII de población, VII de vivienda y III de comunidades indígenas. Tomo I*. INEI. [https://www.inei.gob.pe/media/MenuRecursivo/publicaciones\\_digitales/Est/Lib1539/libro.pdf](https://www.inei.gob.pe/media/MenuRecursivo/publicaciones_digitales/Est/Lib1539/libro.pdf)
- Kirmayer, L., Tait, C., & Simpson, C. (2009). The mental health of aboriginal peoples in Canada: Transformations of identity and community. En L. Kirmayer, & G.

- Valaskakis (Eds.), *Healing traditions the mental health of aboriginal peoples in Canada* (pp. 3–35). UBC Press.
- Kleinman, A., Das, V., & Lock, M. (1997). Introduction. En A. Kleinman, V. Das & M. Lock (Eds.), *Social suffering* (pp. 9–27). University of California Press.
- Kral, M. J., & Idlout, L. (2009). Community wellness and social action in the Canadian arctic: Collective agency as subjective well-being. En L. Kirmayer & G. Valaskakis (Eds.), *Healing traditions the mental health of aboriginal peoples in Canada* (pp. 315–334). UBC Press.
- Lemlij, M., & Millones, L. (2017). *Reflexiones sobre la muerte en el Perú*. Fondo Editorial y Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Lemlij, M., & Millones, L. (2020). *Memoria, imagen y violencia. Apuntes sobre el Perú andino*. SIDEA.
- Lucana, S., & Elfers, J. (2020). Sacred Medicine: Indigenous Healing and Mental Health. *The Qualitative Report*, 25(12), 4482–4495. <https://doi.org/10.46743/2160-3715/2020.4626>
- Ley que Declara el Distrito de Sacsamarca Como Pueblo Benemérito que Luchó Contra el Terrorismo Para la Pacificación Nacional, Ley N° 31230. (2021). [https://leyes.congreso.gob.pe/Documentos/2016\\_2021/ADLP/Normas\\_Legales/31230-LEY.pdf](https://leyes.congreso.gob.pe/Documentos/2016_2021/ADLP/Normas_Legales/31230-LEY.pdf)
- Martín-Baró, I. (2000). *Psicología social de la guerra: Trauma y terapia*. UCA Editores.
- Montero, M. (2006). *Hacer para transformar. El método en la psicología comunitaria*. Paidós.
- Mujica, L. (2014). Conocimiento o riqsiy: Apuntes para una epistemología en el mundo andino. En J. Ansión, & A. M. Villacorta (Eds.), *Qawastin ruwastin. Viendo y Haciendo. Encuentros entre sujetos del conocimiento en la universidad* (pp. 37–70). RIDEI-PUCP.
- Paredes, J. (2010). Hilando fino desde el feminismo indígena comunitario. En Y. Espinosa (Ed.), *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano [Tomo 1]* (pp. 117–120). En la Frontera.
- Pedersen, D. (2006). Llaki-Ñakary: Explorando el mapa semántico de la aflicción y sufrimiento en la región alto andina de Ayacucho. *Revista de Psiquiatría y Salud Mental Hospital Hermilio Valdizán*, 7(1), 3–10.
- 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. <https://doi.org/10.1007/s11013-010-9173-z>
- Prilleltensky, I. (2001). Value-based praxis in Community Psychology: Moving toward social justice and social action. *American Journal of Community Psychology*, 29(5), 747–779. <https://doi.org/10.1023/A:1010417201918>
- Quispe, Y., & Quispe, Y. (2020). *Agencia de las mujeres de la comunidad de San Pedro de Hualla: Recuperando sus vivencias* [Tesis de maestría, Pontificia Universidad Católica del Perú]. Repositorio de Tesis PUCP. <https://repositorio.pucp.edu.pe/index/handle/123456789/184575>
- Riessman, C. (2008). *Narrative methods for the human sciences*. SAGE Publications, Inc.
- Rivera, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa: Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Ediciones Tinta Limón y Retazos.
- Robbins, J. A., & Dewar, J. (2011). Traditional Indigenous approaches to healing and the modern welfare of traditional knowledge, spirituality and lands: A critical reflection on practices and policies taken from the Canadian Indigenous Example. *The International Indigenous Policy Journal*, 2(4). <https://doi.org/10.18584/iipj.2011.2.4.2>
- Rolnik, S. (2019). *Esferas de la insurrección. Apuntes para descolonizar el inconsciente*. Ediciones Tinta Limón.

- Ruiz Bravo, P. (2003). *Identidades femeninas y propuestas de desarrollo en el medio rural peruano* [Tesis doctoral, Universidad Louvain La Neuve]. Université catholique de Louvain.  
<http://hdl.handle.net/2078.1/166962>
- Salas Carreño, G. (2019). *Lugares parientes. Comida, cohabitación y mundos andinos*. Fondo Editorial PUCP.  
<https://doi.org/10.18800/9786123174545>
- Sonn, C. C., Stevens, G., & Duncan, N. (2013). Decolonisation, critical methodologies and why stories matter. En G. Stevens, N. Duncan, & D. Hooks (Eds.), *Race, memory and the apartheid archive: Towards a transformative psychosocial praxis* (pp. 295–314). Palgrave/McMillan.
- Sonn, C., & Baker, A. (2015). Creating inclusive knowledges: exploring the transformative potential of arts and cultural practice. *International Journal of Inclusive Education*, 20(3), 215–228.  
<https://doi.org/10.1080/13603116.2015.1047663>
- Taylor, D. (2011). Introducción. Performance, teoría y práctica. En D. Taylor, & M. A. Fuentes (Eds.), *Estudios avanzados de performance* (pp. 7–30). Fondo de Cultura Económica.
- Theidon, K. (2004). *Entre prójimos: El conflicto armado interno y la política de la reconciliación en el Perú*. IEP.
- Valencia, D. (2014). La interculturalidad en salud: Bases conceptuales y su aplicación para una mejor calidad de los servicios. En D. Valencia y J. Rozas (Eds.), *Interculturalidad en salud. Seminario taller 2013* (pp. 13–30). Fundación Universitaria para la Investigación, Desarrollo, Ciencia y Cultura San Antonio Abad del Cusco (FUNSAAC)/Convenio CIUF/CUD-UNSAAC.
- Velázquez, T. (2022). *Sufrimiento social y agencia en mujeres de una comunidad Ayacuchana en el posconflicto en Perú* [Tesis doctoral no publicada]. Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Velázquez, T., & Ruiz Bravo, P. (2023). Memorias paralelas en una comunidad indígena en el pos conflicto armado interno en Perú. En S. Soriano & R. Ruiz (Eds.), *Indigenismo e indianismo en América Latina: Respuestas a la interculturalidad* (pp. 101–141). Universidad Nacional Autónoma de México.
- Waldram, J. B. (2013). Transformative and restorative processes: Revisiting the question of efficacy of indigenous healing. *Medical Anthropology*, 32(3), 191–207.  
<https://doi.org/10.1080/01459740.2012.714822>
- Walsh, C. (2020). Decolonial learnings, askings and musings. *Postcolonial Studies*, 23(4), 604–611.  
<https://doi.org/10.1080/13688790.2020.1751437>
- Weismantel, M. (2001). *Cholas and Pishtacos: Stories of race and sex in the Andes*. The University of Chicago Press.
- Zuluaga, G. (2009). Reflexiones para un diálogo entre los sistemas tradicionales de salud y la medicina occidental. En R. Sánchez Garrafa & R. Sánchez Garrafa (Eds.), *Medicina Tradicional Andina. Planteamiento y Aproximación* (pp. 255–271). CBC, CMA.