

Reconstruyendo el mundo desde la memoria: Análisis de la respuesta socioemocional en una comunidad afectada por la violencia política en Perú

Reconstructing the world from memory: Analysis of the socioemotional response in a community affected by political violence in Peru

Recepción: 25 de octubre de 2021 / Aceptación: 6 de diciembre de 2021

Luis Armando Guerra Pallqui¹

DOI: <https://doi.org/10.54255/lim.vol10.num20.564>

Resumen

El artículo se origina a partir de un estudio cualitativo sobre la condición social y económica que atraviesa la población altoandina en el Perú al haber sufrido la época del conflicto armado interno (1980-2000). De esta manera se aproximó, desde una perspectiva socioemocional y de memoria, al caso de una comunidad campesina que, durante este periodo, fue obligada a desplazarse, al atentar la violencia contra la vida de sus miembros, resquebrajando con ello su organización comunal. Como tesis se presenta que los efectos socioemocionales negativos (ansiedad, estrés post traumático, etc.) que produce el hecho del desplazamiento y la desestructuración del centro poblado pudieron ser mitigados por los efectos del compartir social y el afrontamiento comunal que produce el retorno a la comunidad y el trabajar en su reconstrucción. Sin embargo, se observa la subsistencia de problemas asociados a la pérdida de seres queridos y personas desaparecidas por el hecho de la violencia política.

Palabras clave: afrontamiento comunal, memoria, estrés post traumático

¹ Antropólogo por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
Correo electrónico: junioluis.guerra@gmail.com, ORCID: 0000-0001-9394-2045

Abstract

The article originates from a qualitative study on the social and economic condition of the high Andean population in Peru after having suffered the period of the internal armed conflict (1980-2000). In this way, from a socioemotional and memory perspective, it approached the case of a peasant community that, during this period, was forced to move, as violence threatened the lives of its members, thus breaking their communal organization. As a thesis, it is presented that the negative socioemotional effects (anxiety, post-traumatic stress, etc.) produced by the displacement and the destructuring of the village center could be mitigated by the effects of social sharing and communal coping produced by the return to the community and the work on its reconstruction. However, there are still problems associated with the loss of loved ones and missing persons due to political violence.

Keywords: communal coping, memory, post-traumatic stress

Introducción

El trabajo busca exponer un caso particular centrándose en las secuelas socioemocionales que pudieron afectar a las personas que vivían en una comunidad campesina de Huanta en los tiempos de la violencia. Es, además, una explicación de cómo algunos de ellos han podido superar dichas secuelas mediante la reconstrucción de sus referentes simbólicos o, dicho de manera más precisa, del mundo en donde quieren vivir.

El artículo es producto de las conclusiones analíticas obtenidas luego de un trabajo de campo prolongado en la comunidad campesina de San Antonio de Culluchaca. Esta comunidad se encuentra ubicada en las altas punas de la provincia de Huanta, en la región de Ayacucho (Perú).

Esta comunidad campesina históricamente se puede rastrear desde los tiempos coloniales, cuya existencia dependía de la hacienda del mismo nombre. Durante la colonia se impuso la servidumbre de su población y, en tiempos de la independencia, su condición no mejoró. Reflejo de ello fueron las revueltas que sus ancestros, denominados como iquichanos, plantearon al proceso de independencia y posteriormente en la revuelta de la guerra civil de Cáceres y Piérola en los últimos años del siglo XIX.

Durante las décadas republicanas se sucedieron, sin que su condición de opresión cambiase, los pobladores de Culluchaca; como hace decenios

seguían cautivos en el régimen latifundista, soportando las exacciones permanentes de los diferentes arrendatarios de la hacienda. Hasta que un día de 1965, en mancomunidad, decidieron expulsar al arrendatario Antonio Bendezú Soler, quedando desde ese momento libres para aceptar las instituciones que consideraban pertinentes: el sistema instituido por ellos fue el de varayocc.

Hasta 1980, el sistema de varayoccs constituía el eje de la vida social de la comunidad. A su alrededor se organizaba la actividad productiva, las relaciones sociales y las festividades religiosas. Las varas se ordenaban jerárquicamente de la manera siguiente: llaccta vara, campos, regidores, alfacires. El llaccta vara o vara mayor organizaba los ciclos de rotación de los cultivos (muyuy), las faenas, las festividades religiosas, conducía las asambleas y solucionaba conflictos internos. Los campos se encargaban del cuidado de los recursos naturales (pastizales, árboles) y de las cementeras, vigilando y sancionando los “daños” ocasionados por animales, así como los casos de abigeato. Los regidores estaban encargados de hacer cumplir las disposiciones de la vara mayor y los campos. Finalmente, los alfacires, dos por cada uno de los seis barrios de la comunidad, eran los encargados de ejecutar las tareas señaladas como responsabilidad del llaccta vara. Muchas veces también cumplían encargos de las autoridades nacionales. (Coronel, 1996).

Valga decir que los comuneros que vivieron durante aquella época guardan gratos recuerdos de aquellos años.

Sin embargo, todo el bienestar que la comunidad había cultivado hasta ese momento fue devastado por la llegada del grupo terrorista Sendero Luminoso. Esta organización intervino en la comunidad, amenazando a las autoridades, atentando contra sus instituciones y atacando a sus miembros. Posteriormente, la entrada de la Marina de Guerra no hizo más que agravar la situación, llevándolos a huir a la ciudad de Huanta, a la selva, a Huamanga o a Lima, desarticulando de facto su comunidad.

El desplazamiento forzado causó grandes malestares en todos los comuneros. La huida fue producto de las acciones de los grupos en contienda, sabiendo los comuneros que si se quedaban en la comunidad perderían la vida.

El punto más álgido de la violencia se dio el 10 de agosto de 1984, cuando efectivos de la Marina llegaron a Culluchaca y detuvieron a más de 44 personas de la comunidad y centros poblados aledaños.

Los capturados fueron llevados atados de manos al Estadio de la ciudad de Huanta, que hacía en aquel entonces de base principal. El 22 de ese mismo mes, se descubre en Pucayacu fosas en donde aparecieron cuerpos de personas torturadas y luego asesinadas. En aquel tiempo la fiscalía no pudo investigar más y los cuerpos fueron vueltos a enterrar en dos fosas en el cementerio de Huanta (Comisión de la Verdad y Reconciliación, 2003).

Después de pasados los años de mayor violencia, se aunaron con mayor fuerza grupos y asociaciones que reclamaban la búsqueda de sus seres queridos que no habían vuelto, que no tenían paradero conocido y que se conjeturaban estaban enterrados en decenas de fosas que los militares habían cavado para sepultar a las personas capturadas. Se abrieron casos, se buscó culpables, pero no se pudieron obtener respuestas.

No obstante, la infatigable lucha tuvo consuelo y el 2009 se procedió a desenterrar los cuerpos y decidir que se identificaran por medios bioantropológicos.

El 2016 se tuvo plena confianza en la identificación de 13 de los restos que se encontraron en la fosa y se procedió a la devolución de los cuerpos. Las 13 personas que se identificaron pertenecían todas a la comunidad de Culluchaca.

El 9 de mayo del 2018 fue la última entrega realizada de más de 25 cuerpos de las víctimas de Culluchaca a sus familiares.

Estos aciagos episodios de desplazamiento, desarticulación y violencia prolongada que sufrieron los pobladores tuvieron efectos socioemocionales perjudiciales en los miembros de la comunidad.

No obstante, creemos que el retorno a la comunidad y la restitución de los restos de familiares desaparecidos representó un gran alivio para muchos de los comuneros. El efecto de estas dos acciones en la salud emocional de los comuneros se han de explicar en extenso en los siguientes capítulos.

Metodología

Este trabajo nació a partir de otra investigación principal que estuvo enfocada en patrones socioculturales de la comunidad; sin embargo, el trabajo de campo etnográfico, que constó de entrevistas a comuneros y sesiones grupales, pudo documentar casos en donde las secuelas socioemocionales cobraban importancia. Producto de esa inspección, se elaboró (con los materiales recogidos) el presente artículo analítico.

En lo referente a catalogar los problemas de salud emocional se siguió lo dispuesto en los criterios del Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales (DSM V) y, a su vez, teniendo en cuenta las características de la población, así como los criterios interculturales de la antropología de salud.

Como limitante, se expone que no se pudieron obtener datos con base en test o pruebas, debido a que no están adaptadas a población quechua hablante y, en gran parte, con poco o nulo uso de escritura o lectura en español.

Se trabajó con el enfoque cualitativo, de tipo descriptivo y longitudinal² Se usaron las técnicas de entrevista no dirigidas, observación participante, grupos focales y control por miembros. Asimismo, se excluyeron a los comuneros que eran en esa época muy pequeños como para recordar la situación de violencia, así como a los niños y adolescentes de la comunidad.

Por último, el estudio tiene como objetivo abrir investigaciones en los campos de la salud socioemocional en las comunidades afectadas, así como en las secuelas intergeneracionales en el Perú.

El sentir en comunidad y el accionar de la violencia

Para explicar cómo se dio la afectación a nivel individual y relacional, primero hay que explorar algunos conceptos asociados a como se estructura la vida dentro de una comunidad.

² Las primeras entrevistas se dieron en el 2009, luego se regresó a la comunidad en los años de 2010, 2016 y 2018.

En una comunidad campesina, o en otros cuerpos sociales semejantes, los integrantes comparten con otras personas un similar escenario intersubjetivo, teniendo equivalentes maneras de ver la realidad; estas se van moldeando en el campo de las ideas y tiene efectos en la esfera social. A esta dimensión antropológica las corrientes comprensivas la han denominado “mundo de la vida” o *Lebenswelt*.³ (Schütz, 1972). Este “mundo” es el verdadero escenario en donde la violencia de las organizaciones terroristas buscó irrumpir.

Dicho mundo no es un mundo privado, al contrario, es un mundo público que compartimos esencialmente con otros semejantes a nosotros; esto es, es un mundo intersubjetivo que, de manera fundamental, sostiene una realidad intuitivamente compartida y entendida como válida por todos como “marco común de interpretación”, producto de estratificaciones culturales y sociales de nuestros predecesores y que a nosotros nos corresponde continuar. Por tanto, es posible entablar todo tipo de relaciones con los semejantes y esperar que ellos las experimenten y entiendan de manera semejante entre sí. Por ello, el mundo de vida es el escenario de nuestras acciones, así como el receptor de nuestras intervenciones en él (Estrada Saavedra, 2000, p. 107).

Según Vasquez Rodriguez y Vergara Figueroa (1998) Cada población tiene su propio “mundo” y las personas en ella su “mundo de la vida particular”, en el que se desenvuelven. Esto se manifiesta en las comunidades campesinas mediante los saberes, posiciones, creencias y roles determinados en su tradición, las cuales van reproduciendo en su experiencia a través de sus propias instituciones que forman el marco social y geográfico, organizativo que posibilita, con las limitaciones diferenciadas por recursos y cohesión que imponen el capitalismo, la reproducción de la familia campesina y de su cultura. La organización social para el trabajo, la familia extensa, la continuidad festiva, la trasmisión de conocimientos mediante el trabajo, el ejemplo y la comunicación oral, así como la lengua, la música y la concepción del mundo y de las relaciones sociales e históricas, entre otros, continúan siendo algunos de los elementos que configuran

3 En esta parte usaremos conceptos de la llamada fenomenología social, sociología comprensiva, nos parece pertinente en tanto sus planteamientos son congruentes con los hallazgos y métodos etnográficos.

el “universo cultural andino”. Este se expresa en la reciprocidad no solo del trabajo, sino en la vida cotidiana, en la interrelación del hombre con la naturaleza, en los dioses andinos que, con diversa y compleja articulación con la religión occidental, alimentan la identidad regional.

El individuo encuentra las instituciones como datos del mundo objetivo exterior a él, pero son también muestra de su propia conciencia. Esto se representa en forma de actitudes, motivos y proyectos de vida. El individuo se apropia de la realidad de las instituciones junto con sus roles y su identidad. Por ejemplo, el individuo se apropia como realidad de las particulares regulaciones del parentesco en su sociedad. *Ipsa facto* adopta los roles que se le han asignado en este contexto y aprehende su propia identidad en términos de esos roles (Berger, 1971).

El proceso de conformar este “mundo de la vida” es de vital importancia para entender lo que las comunidades y comuneros han pasado durante el desplazamiento y migración forzada. Para Silva Santisteban (1981), es la diferencia entre cómo deben ser las cosas para los comuneros, donde los miembros de cada comunidad comparten sentimientos, elaboraciones mentales y maneras de percibir el mundo que son resultados de procesos íntimos de relación, en los que el medio físico y la ecología son factores fundamentales en oposición a lo impuesto por medios coactivos. En otras palabras, la vida de los individuos es sobre todo un proceso de adaptación tanto al medio natural como a las normas sociales tradicionalmente heredadas, esto es su propia cultura. Por consiguiente, cada cultura se convierte en un dispositivo para percibir el mundo y en la medida en que se diferencian las culturas los individuos perciben la realidad de maneras también diferentes.

Si la comunidad como organización se funda bajo el presupuesto de la cooperación no coactiva, la aniquilación de esas normas elimina de raíz su propia guía moral y, por ende, sus referentes éticos.

Las comunidades en lo usual toman las estructuras organizativas foráneas y las hacen afines a su idea de mundo, siendo este un modo de apropiación más pacífico que la imposición que Sendero Luminoso o las fuerzas estatales practicaron durante el conflicto.

Según Habermas, cuando opera “el mundo de la vida” se pueden llegar a acuerdos. En las otras maneras donde el poder y la violencia imperan dejan el saldo de muerte y destrucción por el de un futuro cambio cultural.

Al atentar los grupos en disputa contra la organización y cosmovisión de la comunidad forjaban del discurso de ganar poder una pérdida irrecuperable y un vaciamiento ontológico de los comuneros, llenado por el miedo y la angustia provocados por las fuerzas en disputa.

La intromisión de los senderistas los compelió a aceptar nociones que estaban fuera de su “horizonte de sentido” y sus “esquemas mentales”, caso que produjo la desestabilización de su propio ser y de su carácter vital.

Esto último también lo señala K. Theidon (2004) en su trabajo etnográfico sobre los malestares mentales que aquejan a las poblaciones víctimas de la violencia política.

Hemos llegado a pensar el senderismo en estas comunidades como una “revolución cultural”. Los mandos senderistas intentaron cambiar muchos aspectos de la vida cotidiana, incluyendo la prohibición de la venta de los productos agrícolas, la quema de las iglesias católicas y de sus santos, y el cierre de las ferias” (p. 31).

La eliminación precipitada de aspectos culturales de una comunidad repercute en todo el sistema social haciendo peligrar la continuidad de la misma institución y la salud integral de las personas.

Es por lo que, dentro de la estructura comunal, las autoridades legítimas fueron desplazadas y menoscabadas por estos nuevos actores rompiendo con ello la tradicionalidad. Estos “líderes” senderistas fueron en muchos casos jóvenes o mujeres cuyo signo de autoridad era el arma de fuego que portaban. Esto en un mundo en donde el adulto mayor es la figura de consejo y los jóvenes la de la inexperiencia, trasiega la realidad y los coloca en una situación de desconcierto. El antropólogo José Coronel también incide en lo mismo al hablar de estas poblaciones de las alturas de Huanta:

Son reiterativos al recalcar la juventud de los senderistas, entre 16 y 23 años, en tanto la autoridad en Culluchaca estaba asociada con la experiencia y la edad. En el segundo semestre de 1982, los senderistas desconocieron a los *varayoccs* y dispusieron la instalación de un Comité Popular. Al mismo tiempo, prohibieron la concurrencia a las ferias, generando inmediato rechazo. Entre noviembre de

1982 y enero de 1983 los culluchaquinos participaron de reuniones en Huaychao, donde a su vez se informaron de asambleas en Uchuraccay y Ccarhuahurán, en las cuales se expresaba la misma voluntad de coordinar acciones para expulsar a Sendero Luminoso. Precisamente entonces hicieron su ingreso en la zona los Sinchis y el 21 de enero de 1983 la Infantería de Marina, con ostentación de todo su aparato bélico (Coronel, 1996, p. 71).

Las acciones acometidas por los senderistas son maneras estratégicas que se toman para debilitar al enemigo por parte de los grupos terroristas, fabricando “emociones políticas” con el fin de atacar o instrumentalizar los “objetos culturales” propios de las comunidades o de los grupos humanos elegidos como objetivo.

De acuerdo a Sironi (2008), estos objetos culturales pueden tratarse de teorías, valores, prácticas, objetos (religiosas, laicos, científicos) comunes u objetos de culto, cosas, fetiches, reliquias...; como el caso de las comunidades en que los ancianos y las autoridades elegidas que fueron asesinadas por lo senderistas o las fuerzas armadas; o también pueden ser partes del cuerpo privilegiadas culturalmente y que poseen valores específicos (como el útero, el pene, la cabeza, el cráneo, la sangre...), o tumbas, u organizadores de la transmisión (rituales, ancianos, gritos y narrados en las sociedades con escritura...), cosmogonías propias de cada universo cultural, de cada universo de sentido.

Como nos sigue diciendo Sironi, de forma general, los ataques contra los “objetos culturales” tienen como objetivo debilitar psicológica o económicamente una cultura, Estos ataques pretenden privar a los autóctonos de los elementos de cierre de su grupo (Sironi, 2008).

Es esta la razón por la que la separación completa del mundo social, en este caso comunal, constituye una amenaza tan grande para el individuo. No solo porque el individuo pierde, en tales casos, vínculos emocionalmente satisfactorios, sino también porque pierde su orientación en la experiencia. En los casos extremos, hasta pierde su sentido de realidad social e identidad. Se hace “anómico”, en el sentido de quedar sin mundo.

Del mismo modo que el *nomos* del individuo se construye y sustenta en conversación con otros significativos, así también el individuo se sumerge en la “anomia” cuando tal conversación se interrumpe de manera radical. Las circunstancias de esta alteración nómica

pueden, por supuesto, variar. Pueden abarcar grandes fuerzas colectivas, como la pérdida de *status* de todo el grupo social al que pertenece el individuo. Pueden ser más limitadamente biográficas, como la pérdida de otros significativos por la muerte, el divorcio o la separación física (Berger, 1971, p. 35).

Por ello las comunidades campesinas afectadas por la violencia encuentran en el “soporte social” que les proporciona la comunidad, tanto material como simbólicamente, un resguardo del mundo externo y es motivo entre otros de su retorno una vez fueron desplazados.

Dicho de otro modo, la función más importante de la sociedad es la *nomización*. El presupuesto antropológico de esta es el ansia humana de significado, que parece tener la fuerza de un instinto. Los hombres se ven congénitamente compelidos a imponer un orden significativo a la realidad. Pero este orden presupone la empresa social de la construcción ordenadora del mundo. Estar separado de la sociedad expone al individuo a múltiples peligros que es incapaz de enfrentar por sí solo, y en el caso extremo al peligro de la extinción inminente. La separación de la sociedad también acarrea al individuo tensiones psicológicas insoportables, que se fundan en el hecho antropológico básico de la sociabilidad (Berger, 1971, p. 36).

La anomia, en este caso, es entendida como la pérdida del centro, lo que tiene repercusiones de índole cultural, social y mental, las que son recrudecidas ante su desaparición abrupta.

Esta situación puede darse en el plano individual al momento mismo de la migración, causando trastornos como el de adaptación o el de estrés post traumático; también se pueden dar de manera colectiva. En este sentido, el orden es vital para mantener a resguardo a la persona de cualquier malestar emocional.

Es posible, pues, hablar tanto de estados colectivos como individuales de anomia. En ambos casos, el orden fundamental en términos del cual el individuo puede «dar sentido» a su vida y reconocer su propia identidad se hallará en vías de desintegración. No solo el individuo comenzará a perder su orientación moral, con desastrosas consecuencias psicológicas, sino que también quedará en la incertidumbre en lo que respecta a su equipo cognoscitivo.

El mundo comienza a vacilar en el instante mismo en que empieza a menguar su conversación sustentadora. Así, los *nomos* establecidos socialmente pueden ser entendidos, quizás en su aspecto más importante, como un escudo contra el terror [...] Pero el peligro supremo de tal separación es el de la ausencia de significado. Este peligro es la pesadilla por excelencia, en la que el individuo se sumerge en un mundo de desorden, falta de sentido y locura. La realidad y la identidad se transforman malignamente en horrosas figuras carentes de significado. Estar en la sociedad es estar «cuerdo», precisamente en el sentido de estar protegido de la «insania» de tal terror anómico (Berger, 1971, p. 36).

Como hemos visto, el desplazamiento y la violencia que rompen los lazos comunales y el compartir con las personas cercanas puede repercutir en el individuo en su parte social, como en la afectiva y emotiva. Esto hace necesario analizar con mayor detalle estas secuelas.

Consecuencias de la violencia en la parte socioemocional

Las poblaciones desplazadas de manera forzada tuvieron problemas para adaptarse apresurada y atropelladamente a un conjunto de patrones culturales distintos a su manera de ver el mundo. El abandono de estas prácticas en confluencia con la discriminación que sufrieron les ha generado problemas de salud emocional. Sin embargo, han mostrado una gran capacidad de resiliencia, la cual no ha sido del todo explicada.

Como nos señalan los estudios especializados, estar inmerso en episodios de violencia cambia la emocionalidad, generando efectos y secuelas en la psiquis de las víctimas. Estas se exteriorizan de muchas maneras, las que abarcan expresiones emocionales como culturales (Theidon, 2004).

Ejemplo de ello lo encontramos cuando recuerdan a sus seres queridos que han sido desaparecidos:

[...]Ya en ese momento sentí bastante tristeza, lloraba, esperaba que volvía (su padre), pero nunca volvía. Empezamos a vivir de nuestro esfuerzo ya y llorábamos mientras sembraban llorábamos y ya no volvió el amor [...] (R.P., comunicación personal, 24 de abril del 2018).

Asimismo, tienen un recuerdo sobre lo que pasaron y como perdieron lo que les ataba a la comunidad y a ser comunero.

Y tuvimos que huir, escapándonos, viviendo en cuevas, con plástico taparnos, comiendo como animales, poco a poco regresábamos, pero ya todo habían arrasado (L.P., comunicación personal, 07 de agosto del 2018).

También se pudo apreciar como el recuerdo de tiempos mejores eran usados como referentes para catalogar su situación.

Antes todo era tranquilidad, vivíamos sembrando nuestras tierras, maíz, papa de todo, pasteando los niños, a veces sequía, pero la mayoría todo se comía, vivíamos en familia, no estaban separados unos acá otros allá, todo juntos (P.J, Comunicación personal, 25 de mayo del 2010).

Las personas sometidas a estos actos de agresión pueden desarrollar, en la mayoría de los casos, estrés negativo (Zeidner, 2005) y quebrar la confianza con las instituciones y las personas. Asimismo, pueden desarrollar ansiedad bajo ciertas condiciones similares a los hechos que provocaron el malestar; depresión en distintos niveles y, en los casos más graves, trastorno de estrés postraumático (TEPT) (Ford, 2009), este en periodos prolongados de exposición activa es posible que genere mecanismos de disociación y aplanamiento afectivo (Guerra y Plaza, 2009).

Se trata de una pauta compleja de respuesta «disparada» por un suceso estresante identificado en términos objetivos, que ocurre a una persona en un contexto histórico, sociocultural y ontogenético concreto (Báguena, 2001, p.2). Estas secuelas no solo repercuten en lo individual, también lo hacen en su entorno inmediato local y familiar.

Estrés post Traumático

Para aproximarnos a esta realidad nos ocuparemos del caso más grave, el del llamado estrés postraumático (TEPT), en cuanto tratar este tema permite hacernos una idea de cómo los otros males pueden haber sido afrontados por la comunidad en ausencia de cualquier asistencia psicológica especializada.

En el caso del estrés postraumático, consideraremos las conceptualizaciones del psicoanálisis como tratamiento histórico y de la psicología científica, con ello cubriremos la teoría general sobre este tema.

Freud consideraba que el trauma (como denomina él a este mal) resulta en una disociación, pues este planteaba el resquebrajamiento de las barreras de protección de los estímulos y la impreparación del yo, que se representaba como una separación, lo cual generaría pánico, susto, miedo y angustia. Freud, además, detalla una veta trascendental del hecho traumático, su carácter imprevisible.

Si bien es cierto que las elaboraciones psicoanalíticas posteriores se alejaron de la interpretación freudiana, mantuvieron parte de su etiología como es el caso de Winnicott Donald, quien suscribe en su propia interpretación que el trauma obedece a la pérdida de confianza de un ente que considera seguro, desorganizando la estabilidad yoica. El trauma implica un ‘derrumbe’ en el ámbito de confiabilidad del ambiente previsible promedio.

Si a esta configuración le añadimos el factor contextual de B. Bettelheim, necesario para analizar las “situaciones límite”, en casos de violencia tenemos una idea de la propuesta analítica. Esto es similar a lo que planteaba Lacan en el seminario X sobre la angustia, tal como lo resume Sanfelippo (2010) señalando lo siguiente:

El sujeto se desenvuelve en un “escenario” un trasfondo que en la experiencia de los seres humanos se da en el marco de una escena. Se habita el mundo solo en el interior de aquella, es decir, a través de una articulación entre elementos simbólicos e imaginarios. Así, lo que llamamos realidad está armado a la manera de un guion: como en el teatro, las cadenas significantes producen sentidos y personajes, constituyen el campo de relaciones y operaciones posibles en dicho marco, inscriben las leyes que regulan los elementos presentes en ella. La escena es, al mismo tiempo, una ficción y nuestro mundo. Es una historia, como se dice de aquellas que nos cuentan para irnos a dormir. Ambos términos se remiten mutuamente. “La escena es la dimensión de la historia. La historia tiene siempre un carácter de puesta en escena”. Lo traumático ocurriría en el momento en que un “accidente”, algún orden de “azar”, que no se deduce de la historia, que no resulta previsible dentro del marco ordenado por la articulación significativa, hace aparecer algo

en el lugar de esa falta que ordena la escena. En ese tiempo, surge angustia como correlato de esa presencia extraña, ominosa, cuando la “falta viene a faltar”. Independientemente de su duración, se trata siempre de un instante, un punto de discontinuidad en la trama de la historia. Podría hablarse de “encuentro con lo real”. (p. 5)

En resumen, se podría decir que para esta corriente la irrupción de un episodio abrupto desequilibra la estabilidad de la psiquis, en el que el esquema mental sobre el mundo tambalea o desaparece. En ese caso, la psicología profunda, tendrá como objetivo preservar al sistema mental de un monto grande de incertidumbre y no tener que estar redefiniendo continuamente los esquemas nucleares del sí mismo. Por ende, el propósito último es la preservación de la noción propia de identidad, del mundo y de los otros tal como la ha ido construyendo el sujeto (Spinetto, 2010).

Con lo mencionado nos podemos dar una idea de la propuesta analítica. Por el lado del paradigma cognitivo de la psicología estadounidense, se interpreta el TEPT como un procesamiento “disfuncional” que reverbera en un desfase, escapando a la actividad consciente.

Desde un punto de vista cognitivo, y en específico desde la teoría del procesamiento de la información aplicada al TEPT, Resick y Schnicke (1992,1993) plantean que la sintomatología se relaciona con la interpretación que hace la persona sobre el evento traumático. Estos autores indican que el evento traumático es una nueva información que se interpreta de forma no congruente, alejada de las propias creencias y expectativas. De esta manera, postulan que las víctimas podrían evitar el procesamiento del evento traumático, lo que permitiría que los recuerdos del trauma continúen surgiendo de forma involuntaria Astin y Resick (1997) señalan que, adicionalmente, surgen respuestas emocionales y activación fisiológica asociadas al recuerdo traumático que incentivan el surgimiento de las conductas evitativas (Guerra y Plaza, 2009).

Esta idea de procesamiento dio pauta para que la terapia se decante por el cognitivo-conductual y el reprocesamiento de la información.

En concordancia con este modelo, algunos autores sostienen que el evento catastrófico constituye un trauma en la medida en que impacta en las creencias básicas de las personas y que esa ruptura sería la que desencadena

mecanismos psicológicos tendientes a reconstruir dichas creencias (García et al. 2014).

Respecto a esos mecanismos, es probable que el compartir social de la emoción, así como la rumiación relacionada al evento, sean parte de estos procesos que intervienen en la relación entre la severidad subjetiva, el impacto en las creencias básicas y las consecuencias probables de estrés post traumático y del crecimiento post traumático (Rimé, et al. 1998).

Asimismo, se plantean que la rumiación relacionada con eventos traumáticos involucra un trabajo cognitivo precipitado por la necesidad de revisar y restablecer las creencias y supuestos individuales acerca del mundo que han sido quebrados o alterados por el suceso traumático (Janoff Bulman, 1992). “Por lo tanto, si la información entra en contradicción con lo que pensamos y definimos de nosotros mismos o si excede la capacidad de procesamiento y/o al almacenamiento surge el trauma y/o disfuncionalidad” (García Martínez, et al, 2014, p. 44).

Durante las entrevistas se presentaba dos tipos de semiología que revela que las personas presentan en algunos casos incapacidad para recordar un aspecto importante del evento (amnesia psicogénica), lo que parece contradictorio con la sintomatología de reexperimentación persistente del acontecimiento, a través de imágenes y pensamientos intrusivos y recurrentes, *flashbacks* y alucinaciones, respuestas fisiológicas ante estímulos que recuerdan el acontecimiento, sueños y pesadillas, entre otros (Pereda, 2012).

Si bien la aparente contradicción entre amnesia y recuerdo recurrente se puede explicar con la distinción entre el sistema de almacenamiento de la memoria implícita, o también llamada memoria procedimental, que corresponde a las habilidades perceptivas y motoras que se ejecutan sin la necesidad del recuerdo consciente de episodios pasados. Sin embargo, existe otro tipo de memoria, la llamada memoria explícita, o también llamada memoria declarativa, que involucra a los momentos relacionados con las personas, los objetos, los acontecimientos más apreciados y cercanos, recuerdos que precisan de la recuperación consciente del evento anterior (Kandel, 2007).

En estos tipos de procesos mnésicos, que tienen correlatos en distintas partes del cerebro, hay una selección de los datos de la memoria, la que puede ser intencional o no, y esto según la naturaleza del recuerdo, el que

puede ligar fisiológicamente estratos del cerebro diversos y hacer que el sujeto perciba de una determinada manera el recuerdo. Se conoce que la parte frontal y prefrontal es la parte del neocortex más especializada y que sirve para analizar conscientemente los datos extraídos de la realidad. En cambio, el sistema límbico, que es de las partes más antiguas en términos evolutivos, aloja los recuerdos que son traumáticos. En los últimos tiempos hemos visto que los análisis del sistema límbico son muy importantes para entender el fenómeno del trauma en poblaciones que han sufrido violencia política, lo que abre un campo de investigación importante para los estudios de la violencia política.

Sin embargo, aun cuando contamos con tomografía por emisión de positrones y podemos ver qué áreas del cerebro se activan ante determinado tipo de recuerdo, además de tener nociones de la fisiología hipotalámica que corresponden al hecho estresante, estos instrumentos no pueden obtener datos de cómo el sujeto seleccionó sus imágenes traumáticas, cómo las interpreta y las sensaciones que desencadena en el sujeto. Esta selección, tanto del recuerdo implícito como del explícito, tienen un componente antropológico, eminentemente social⁴, tal como nos muestra Kimberly Theidon.

Como vemos, tanto la psicología científica como la psicología profunda abordan el trauma de manera similar, con conceptos que pueden tener sus paralelismos y con terapias que –veremos– guardan un sustrato común. Así, se pueden resumir estos planteamientos en un evento no esperado, azaroso, que irrumpe en la vida de las personas o colectividades y rompen su sistema de creencias, lo que no es asimilado enteramente por la psiquis y marca zonas del cerebro que van produciendo varios síntomas en el resto de la fisiología de la persona de manera perdurable.

⁴ Pero, hay otro punto de sus recuerdos que no tienen explicación plenamente psicológica, sino social. Pues al momento del primer contacto con un foráneo a la zona se acerca a preguntar sobre el desarrollo de la comunidad parecen que la mayoría ha desarrollado un discurso formulado para responder sobre ese periodo de violencia. Según se ha podido apreciar es una suerte de mecanismo frente a las constantes preguntas formuladas por periodistas o interesados en el tema. En ese sentido, esta situación tiene dos elementos negativos. El primero, es que creen que la parte axial o central de su vida y las que les reporta interés a los entrevistadores es el tiempo de la violencia. Entonces, resulta más difícil realizar las entrevistas sobre su situación actual o qué perspectiva de futuro tienen. Asimismo, las constantes preguntas sobre ese periodo podrían involucrar un proceso de revictimización.

Terapéutica: el afrontamiento comunal y el soporte social

Como se ha mencionado, los pobladores no han recibido tratamiento especializado, aun cuando por ley existe un mandato de atender a las víctimas de la violencia política. Sin embargo, se ha notado una distinción particular sobre su proceso de resiliencia, pues el hablar sobre su comunidad y como han ido reconstruyéndola parece haber contribuido a su restablecimiento, no siendo así para los casos en donde aún existe un familiar que fue desaparecido en aquella época y no se conoce dónde se encuentran sus restos mortales.

Para tratar de ilustrar nuestra hipótesis, revisaremos algunos de los tratamientos para este problema que consisten, en términos generales, en la exposición directa de eventos similares o en la reproducción de manera simbólica del mundo extinto, simulando con ello un proceso menos abrupto, con lo que la adaptación a los hechos perturbadores no es tan directa⁵. Según Sironi la terapia se centra en:

Reemplazar la codificación de una forma (el recuerdo enquistado) por otro (el “recuerdo viviente” plástico) según un procedimiento de superposición de la huella por este tipo de relato. Este procedimiento es ineludible en el caso de estos traumas precoces; si no, existe un riesgo de que los síntomas no desaparezcan. Pero no es solo terapéutico en sí mismo. También se trabaja sobre la localización de la fosa común donde yacen los huesos de sus padres” (Sironi, 2008).

Esto también aplica para la terapia considerada más eficaz que es la cognitiva conductual, que entre sus técnicas ejerce la exposición prolongada en entornos controlados. En esta se expone al paciente a hechos similares, con lo que crea una desensibilización al hecho estresor.

En un experimento que detallan Guerra y Plaza (2009):

Los autores compararon el efecto de tres grupos experimentales con diferentes condiciones de tratamiento (exposición prolongada, inoculación de estrés y una condición combinada de exposición prolongada e inoculación de estrés) y un grupo de control. El resultado indicó que el grupo asignado a la condición de exposición prolongada mostró los resultados más satisfactorios en relación

⁵ Estas terapias parecen afianzarse en la eficacia simbólica explicada por Levi Strauss.

a la disminución de los niveles de ansiedad, de depresión y de la gravedad del TEPT. Coherente con lo anterior, Richards, Lowell y Marks (1994) señalan que la exposición prolongada tiene efectos satisfactorios sobre los síntomas evitativos propios del TEPT (p. 11).

Es interesante notar que el efecto de la exposición es similar al proceso del retorno a la comunidad después del desplazamiento, en cuanto proporcionó tiempo para reacomodar los sucesos y asimilar aquellos elementos que desencadenan la repuesta de estrés.

Cuando regresamos nos uníamos, primero todos juntos íbamos a sembrar y regresábamos, un poco con miedo, poco a poco ayudándonos a construir y empezamos a pensar en hacer la festividad de la mama asunta. Como para decir, ya hay que continuar, y así hasta ahora, hemos logrado algo (O, D, Comunicación Personal, 25 de mayo del 2010).

En ese sentido, la tesis propuesta es que cuando los comuneros volvieron a la comunidad tuvieron el tiempo para desarrollar todas estas técnicas en un ambiente más natural, refundando su mundo y, con ello, eliminando el estrés asociado a los recuerdos con la comunidad en tiempos de la violencia. Para ello, también fue indispensable el soporte social a manera de afrontamiento comunal:

Asimismo, el mecanismo del compartir social, desarrollado por Rimé y otros señalan como el traducir una vivencia emocional a un lenguaje socialmente compartido contribuiría a la reconstrucción de las premisas básicas o sociales, fomentando la transmisión del sentir común y la construcción de una atmósfera emocional colectiva (Páez, et al., 2007).

De la misma manera, se ha hecho énfasis en que las personas afectadas por una experiencia emocional fuerte están en búsqueda de significado y comprensión, por lo que buscan estar con amigos de confianza y relatarles lo acontecido. “Se ha encontrado que el compartir socialmente una emoción ayuda a amortiguar el impacto de los hechos traumáticos. De esta forma tener alguien cercano que haya vivido una experiencia similar con quien compartir y hablar sobre el hecho son factores asociados a un mejor ajuste psicológico en supervivientes de catástrofes colectivas” (García Martínez et al, 2014, p. 122).

Afrontamiento comunal

Según nuestra tesis, el vuelco a la comunidad como representante de aquello que falta y que pueden congregarse la forma de vida, la cosmovisión y la solidaridad entre personas que han sufrido lo mismo, es el camino por el que las comunidades que han sufrido ataques pueden volver a conformarse como cuerpo social. Es decir, en el proceso en que iban reconstruyendo su comunidad devolvían, asimismo, su mundo perdido y colaborando en un proceso denominado como afrontamiento comunal.

Esto fue así, según los relatos que nos compartieron, pues los comuneros de Culluchaca a partir de 1996, momento en que disminuye los ataques en el campo de Huanta, empiezan a regresar a la Comunidad Campesina.

Al principio vivieron en lo que llaman cuevas, escondiéndose de los ataques; cuando empezó a disminuir la violencia poco a poco fueron explorando la zona, y así hubo intentos intermitentes de volver a la comunidad. En el 96 llegaron a establecerse y se propusieron vivir juntos, a manera de defensa, a pesar de que su modo de asentamiento tradicional es la dispersión horizontal por parcelas. Como algunas parcelas de cultivo quedaban lejos, partían todos los días desde el refugio del centro de la comunidad a los otros anexos que componen la misma. Si bien esto les reportaba más trabajo, les confería mayor protección.

Una vez que las condiciones fueron favorables, se asentaron en los anexos que habían habitado antes de la violencia o donde lo habían hecho sus padres. El primer año en que regresaron realizaron la festividad de la Virgen de la Asunción, a manera de un nuevo comienzo de sus vidas y en continuidad con el pasado anterior a la violencia. Todos estos actos pudieron actuar como una terapia simbólica que los ayudó a sentirse mejor y seguir apostando por la convivencia en la comunidad.

Solo nos teníamos a nosotros para confiar y de a pocos hemos retornado, muchos se han quedado en la ciudad o en la selva, algunos nada quieren saber de la comunidad, pero era algo que teníamos, algo nuestro, que nos dejaron nuestros padres, abuelos, y así hemos regresado, reconstruido y comenzado de nuevo a vivir (S.G., comunicación personal, 15 de septiembre del 2018).

De esta manera, muchos de los efectos socioemocionales negativos fueron atenuados; no obstante, este proceso tiene una limitante que emergió

al momento de entrevistar a las personas que tienen familiares desaparecidos, pues no existe en su caso una restitución posible, haciendo para muchas personas difícil cerrar el círculo⁶, pues ¿a dónde remite el pensamiento?, queda el vacío de lo que pasó y la historia del ser ausente no lográndose en varios casos superar el duelo.

El proceso fundamental de la experiencia del duelo es el intento de reconstruir el propio mundo de significados [...] En cuanto el fallecimiento resquebraja el sistema de creencias y la seguridad que teníamos de nuestro entorno. [...] La reconstrucción del mundo personal de significados tras la pérdida debe tener en cuenta las relaciones establecidas con otros reales y simbólicos, así como los recursos personales de los afectados. Nos enfrentamos a la tarea de modificar nuestras identidades para poder redefinir la conexión simbólica que mantenemos con el fallecido al mismo tiempo que mantenemos nuestra relación con quienes siguen viviendo, en un sentido reconstruir nuestro mundo después de que una parte importante ya no se encuentre en él (Neimeyer, 2002, p. 118).

Tal como lo dice Neimeyer (2002), “el funeral, como rito de transición, no solo hace más patentes las duras lecciones de la pérdida, sino que también puede dar lugar al inicio del proceso de reconstrucción de un mundo de creencias que ha quedado devastado tras la muerte” (p. 66).

En ese sentido, las etapas del duelo que permitirían a los familiares reconstruir su emocionalidad no pueden ser posible. Pues carecen de la narrativa de qué le ocurrió a su familiar y no tienen un lugar en donde velarlos. Sumado a ello, la inacción de las autoridades para buscar y exhumar los restos de sus familiares.

[...], y todavía te dicen voltea la página y comienza a vivir, eso es algo que jamás vamos a olvidar, a ver que se olviden cuando mato a su hijo, a ver que se olviden cuando murieron sus padres peor todavía en las condiciones que ha sido, entonces, Culluchaca francamente no se ha empezado todavía nada en averiguar la verdad. Tenemos pendiente todavía ya fosas ubicadas en los diferentes

⁶ En el caso de las personas que han perdido un familiar al no poder cerrar su etapa de duelo, debido a la inexistencia de los restos para constatar la muerte y la ausencia elementos simbólicos como rituales, es posible que sean más propensos a generar un mayor número de secuelas relacionadas con la violencia política. Cabe aclarar que no se quiere decir que no existen psicopatologías o malestares, sino que estos han sido atenuados.

parajes, arriba, que está teniendo... Sigue ahí pendiente todavía de poder hacer las determinaciones, para hacer las exhumaciones para... eso es en tema de las reparaciones, y no apoyan. (C. D., comunicación personal, 18 de agosto del 2016).

Esta situación solo hace más clara la necesidad de proseguir con la búsqueda de personas desaparecidas y seguir un protocolo intercultural para la devolución de los cuerpos a los familiares.

Conclusión

Los resultados de la investigación de campo reportados en este artículo nos permiten conjeturar que el retorno de las personas desplazadas a la comunidad y el restablecimiento de su manera de vida actuó, en muchos casos, como una acción terapéutica.

Las festividades, motivos y las actividades de reconstrucción operaron de manera simbólica, reestructurando la psiquis y el significado social del mundo. Ello permitió, en nuestra hipótesis, que la mayoría de la población no adquiriera una sintomatología emocional más severa. Esto se debe a que el retorno a la comunidad y las actividades relacionadas con la reconstrucción tuvieron una acción benéfica sobre los pobladores de Culluchaca.

Se concluye, además, que las autoridades no hacen seguimiento sobre los problemas emocionales que les aquejan, si consideramos que se estima que, hasta 1998, 313 mil personas retornaron a sus zonas de origen representando el 52,0% del total de desplazados. Empero, el sector más numeroso de desplazados retornó por cuenta propia, es decir, de manera espontánea, movilizándose individualmente o acompañados con sus familias. Los retornos organizados y grupales apoyados por el Programa de Apoyo al Repoblamiento (PAR) representaron solo una fracción pequeña (19 mil personas). Se ha estimado que solo el 11,9% de los mismos lo hizo entre 1990 y 1992. Pero, mayoritariamente, el 52,4% retornó entre 1993 y 1996, que es el período de aislamiento y derrota de Sendero Luminoso. El 27,5% se movilizó entre 1997 y 1999, momento donde se advirtió un leve descenso de los retornantes, debido a que recrudesció la violencia política

en 1998, pero después disminuyó (INEI, 2009)⁷. En el caso de la población desplazada no retornante, según inscritas en el Registro Único de Víctimas hasta mayo del 2017, la cifra es de 61,741 personas.

Según la Dirección Nacional de Búsqueda de Personas Desaparecidas el conflicto dejó 15.000 desaparecidos con lo que es prioritario incentivar la búsqueda de personas desaparecidas por esta y otras oficinas encargadas y solicitar la aplicación de la Ley 30470 en todos sus ámbitos. Por ello, es necesario priorizar la búsqueda de desaparecidos con el fin de dar respuestas a los familiares. Asimismo, realizar un plan para las personas que tienen familiares desaparecidos y que no van a poder ubicar e identificar sus cuerpos, por motivos bioantropológicos.

Tal como hemos visto, la acción terapéutica presenta un límite, que es el límite restitutivo que es concomitante a la muerte y desaparición del ser querido. En el momento en que el duelo nunca es resuelto, la persona no puede cerrar esa pérdida. Esto se ha visto en algunas entrevistas de comuneros que han perdido a un ser querido. El hecho fundamental de la devolución del cuerpo y las acciones simbólicas asociadas a su devolución han logrado ser un alivio para sus familiares y, asimismo, a la de todos los vecinos que sienten que sus hermanos vuelven a la comunidad.

No obstante, puede ser importante para los procesos de psicología social comunitaria incluir el trabajo de los propios comuneros al momento de repoblar o resituar a las comunidades desplazadas, inclusive cuando el desplazamiento es producto de medios no violentos. Asimismo, la restitución de festividades y rituales de cierre puede propiciar una forma más progresiva de reacomodo y reconstrucción emocional y social.

⁷ Según este dato tenemos población que potencialmente ha retornado, pero no se les toma en cuenta, pues, ya no se encuentran en condición de desplazados. Si bien el Plan Integral de Reparaciones les proporciona acceso al SIS gratuito y de por vida, en la mayoría de los casos desconocen de este beneficio. Además, no existen en muchos puestos de salud profesionales para el tratamiento psicológico. El MINSA lleva pendiente la ejecución de los proyectos de salud comunitaria con especialistas en salud intercultural. En el caso de Culluchaca, el puesto de salud contaba solo con una enfermera.

Referencias bibliográficas

- Báguena Puigcerver, J. (2001). Tratamientos psicológicos eficaces para el estrés post-traumático. *Psicothema* 13(3), 479-492.
- Berger, P. (1971). *El dosel sagrado: elementos para una sociología de la religión*. Amorrortu.
- Comisión de la Verdad y Reconciliación. (2003). *Informe Final*. CVR.
- Coronel, J. (1996). Violencia política y respuestas campesinas en Huanta. En C. I. Degregori. *Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso en Ayacucho* (pp. 29 -116). IEP.
- Estrada Saavedra, M. (2000). La vida y el mundo: distinción conceptual entre mundo de vida y vida cotidiana. *Sociológica*, 15(43), 103-151.
- Ford, J. D. (2009). *Postrumatic stress disorder: Scientific and professional dimensions*. Elsevier Inc.
- Freud, S. (2002). A propósito de las críticas a la neurosis de angustia en *Obras Completas*. Amorrortu Editores. (1895).
- García Martínez, F. E., Jaramillo, C., Martínez, A. M., Valenzuela, I. y Cova Solar, F. (2014). Respuestas psicológicas ante un desastre natural: Estrés y crecimiento postraumático. *Liberabit*, 20(1), 121-130.
- Guerra, C. y Plaza, H. (2009). Tratamiento Cognitivo-Conductual del Estrés Postraumático en un caso de violación infantil. *Revista de psicología*, 18(1), 103-130. <http://dx.doi.org/10.5354/0719-0581.2017.47952>
- Habermas, J. (1987). *Teoría de la acción comunicativa. Volumen 2: Crítica de la razón funcionalista*. Taurus.
- INEI. (2009). *Perú: Migraciones internas 1993-2007*. INEI.
- Janoff-Bulman, R. (1992). *Shattered assumptions: Towards a new psychology of trauma*. The Free Press.
- Kandel, E. (2007). *En busca de la memoria*. Katz Editores.
- Neimeyer, R. A. (2002). *Aprender de la pérdida, una guía para afrontar el duelo*. Paidós.
- Páez, D., Basabe, N., Ubillós, S. y González-Castro, J. L. (2007). Social sharing, participation in demonstrations, emotional climate, and coping with collective violence after the March 11th Madrid bombings. *Journal of Social Issues*, 63(2), 323-337. <https://doi.org/10.1111/j.1540-4560.2007.00511.x>

- Pereda, N. (2012). Menores víctimas del terrorismo: una aproximación desde la victimología del desarrollo. *Anuario de psicología jurídica*, 22(1), 13-24. <https://doi.org/10.5093/aj2012a2>
- Rimé, B., Finkenauer, C., Luminet, O., Zech, E. y Philippot, P. (1998). Social sharing of emotion: New evidence and new questions. *European review of social psychology*, 9, 145-189. <https://doi.org/10.1080/14792779843000072>
- Resick P. A, y Schnicke M. K. (1992). Cognitive processing therapy for sexual assault victims. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 70(4) 867-879.
- Resick, P. A. y Schnicke, M. K. (1993). *Cognitive processing therapy for rape victims*. Sage.
- Richards, D. A., Lovell, K. y Marks, I. M. (1994). Post-traumatic stress disorder: Evaluation of a behavioral treatment program. *Journal of Traumatic Stress*, 7, 669-680.
- Sanfelippo, L. C. (2010). Conceptualizaciones del trauma en Freud y Lacan. *II. Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología XVII Jornadas de Investigación Sexto Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR*. Facultad de Psicología, Universidad de Buenos Aires. <https://www.academica.org/000-031/858>
- Schütz, A. (1972). *Fenomenología del mundo social. Introducción a la sociología comprensiva*. Paidós.
- Silva Santisteban, F. (1981). *El pensamiento mágico-religioso en el Perú contemporáneo XIII*. Juan Mejía Baca.
- Sironi, F. (2008). *Psicopatología de la violencia colectiva: ensayo de geopolítica clínica*. 451 Editores.
- Spinetto, M. (2010). Abordaje cognitivo conductual del trastorno por estrés Postraumático. *Revista de la asociación de psicoterapia de la república Argentina* (6). 1-14. <https://apra.org.ar/2020/10/04/revista-nro-6-noviembre-2010/>
- Theidon, K. (2004). *Entre prójimos: el conflicto armado interno y la política de la reconciliación en el Perú*. IEP.
- Vasquez Rodriguez, C. y Vergara Figueroa, A. (1988). *¡Chayraq! Carnaval ayacuchano*. CEDAP-TAREA.
- Zeidner, M. (2005). *Contextual and Personal Predictors of Adaptive Outcomes Under*. *Journal of youth and Adolescence*.