

SALUD MENTAL COMUNITARIA

Una experiencia de psicología política
en una comunidad afectada por la violencia



SALUD MENTAL COMUNITARIA

Una experiencia de psicología política en una comunidad afectada por la violencia

Eloy Neira Riquelme
Paula Escibens Pareja



DEMUS

Estudio para la Defensa de los Derechos de la Mujer

Jr. Caracas 2624 – Jesús María

Telefax: 463-1236 / 460-0879

demus@demus.org.pe

www.demus.org.pe

Contenido

Presentación, *Elvira Ponte*

Prólogo, *Juan Carlos Callirgos*

1. Introducción
2. La construcción del proyecto
3. La psicología política
4. Aprendizajes
5. Violencia sexual y derechos sexuales
6. DEMUS – Q'illimsanina y el encuentro de otro modo
7. Conclusiones y recomendaciones

Bibliografía

Primera Edición

Octubre 2010

Foto carátula: Paula Escribens

Diseño y diagramación: Marisa Godinez

Impresión: Editorial Línea Andina SAC. Telefax 471 9481

Esta publicación ha sido posible gracias al apoyo de la Asociación Entrepueblos, Aecid, Womankind y Big Lottery Fund.

Hecho el depósito legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2010-15164

Presentación

Elvira Ponte¹

Para DEMUS aprender acerca de las mujeres y sus derechos es fundamental. Como lo es en especial, ofrecer espacios de reconocimiento y defensa de las mujeres víctimas de violencia sexual.

“Una Experiencia de Psicología Política” relata el aprendizaje, que permitió un primer encuentro con una comunidad alto andina de Huancavelica en la búsqueda de Verdad y Justicia como Reparación para las mujeres víctimas de violencia sexual en conflicto armado interno.

El quehacer de DEMUS es interdisciplinario y su apuesta por la salud mental, como un derecho de todas las personas, se sostiene en una mirada comunitaria, con una base intercultural y desde una perspectiva feminista, que revela problemas estructurales de dominación y de inequidad para las mujeres.

En ese sentido, este libro reflexiona sobre la experiencia vivida y comparte las lecciones, que hicieron posible desde DEMUS, afirmar un enfoque de la salud mental comunitaria, que reconoce a las mujeres en una dimensión amplia de sus relaciones sociales. Optando por un acompañamiento psicológico, orientado al empoderamiento y el desarrollo de capacidades para construir escenarios de futuro, donde se reconoce a las mujeres como personas sujetas de derechos.

Recuperar y promover el buen vivir en el sentido quechua del “Allin Kawsay”, es el principal desafío cuando DEMUS emprende el acompañamiento de mujeres víctimas de violencia en todas sus formas. Sin embargo, muchas veces los paradigmas y visiones conocidas no son suficientes ni pertinentes. Aprender y desaprender es una actitud necesaria para reconocer que la empatía es más que ponerse en el lugar del otro. Es una forma de cuestionar saberes establecidos para formular nuevos paradigmas de intervención, sensibles a las lecciones que nos dan las propias mujeres y su coraje.

Octubre 2010

¹ Psicóloga y responsable de la línea psicológica de DEMUS.

Prólogo

Invitación a la lectura

Aprender a escuchar. Tarea aparentemente fácil para profesionales formados en la psicología, una disciplina que hace de “la escucha” uno de sus ejes metodológicos y principales objetos de teorización. Pero, ¿cómo aprender a escuchar voces marginales y subalternas, cuando las disciplinas académicas han teorizado y formado sus marcos epistemológicos a partir de un sujeto hiperreal, masculino y “occidental”, que se invisibiliza para hacerse universal y hegemónico? ¿Cómo aprender a escuchar a mujeres quechuahablantes, víctimas de violencia sexual durante el conflicto armado, subalternizadas por un entramado de violencias estructurales y cotidianas, pero también por la violencia epistemológica de nuestras disciplinas? La subalterna no habla, nos alerta Gayatri Chakravorty Spivak; no existe una voz “pura” con la cual conversar horizontalmente, o a la cual rescatar, condescendentemente, del olvido. La distancia social, cultural y epistemológica no se trasciende con buenas intenciones o, peor aún, mediante el simulacro de horizontalidad y fluidez que intente invisibilizar, esta vez, nuestras propias pretensiones hegemónicas.

El texto que tiene en sus manos es un balance de un proceso de DEMUS en una comunidad de Huancavelica que se centra más en dar testimonio de los límites disciplinarios al enfrentar la diferencia que en celebrar logros alcanzados o en decirnos cómo “son” las cosas “allá”. Da cuenta del intenso proceso de aprendizaje de las especialistas involucradas en el proyecto y de su necesidad de repensar las bases epistemológicas, éticas y políticas de su quehacer para intentar la terapia “como un hecho político” que problematice y cuestione las subalternizaciones de sexo, género, raza y cultura presentes en la sociedad y, por lo tanto, en la complicada y dispar relación terapéutica. Asumir la terapia como hecho político implica repensar el malestar como resultado de relaciones de poder y no como generado y sufrido individualmente. Implica asumir la reflexividad sobre la propia locación —social y de poder/conocimiento— y sus implicaciones en el momento intenso e intersubjetivo de la terapia. Implica, fundamentalmente, cuestionar los marcos teóricos —andro y eurocéntricos— que dan forma a la profesión.

Así, Eloy Neyra y Paula Escribens nos entregan este texto reflexivo cuyos alcances no se limitan a la psicología. Es un texto de interés transdiscipli-

nario, pues busca hacer visibles las paredes de las celdas y pasadizos de nuestros panópticos disciplinarios al pensar la diferencia —en realidad, del panóptico totalizante del humanismo—, no para abandonar todo intento de diálogo o de conocimiento, sino para ser conscientes de nuestras limitaciones y reconocer lo parcial de nuestro conocimiento.

Juan Carlos Callirgos

La globalización en curso es, en primer término, la culminación de un proceso que comenzó con la constitución de América y la del capitalismo colonial/moderno y eurocentrado como un nuevo patrón de poder mundial. Uno de los ejes fundamentales de ese patrón de poder es la clasificación social de la población mundial sobre la idea de raza, una construcción mental que expresa la experiencia básica de la dominación colonial. [...] En efecto, todas las experiencias, historias, recursos y productos culturales terminaron también articulados en un solo orden social en torno de la hegemonía europea y occidental [... que] concentró [...] el control de todas las formas de control de la subjetividad, de la cultura y en especial del conocimiento, de la producción de conocimiento. [...] es tiempo de aprender a librarnos del espejo eurocéntrico donde nuestra imagen es siempre, necesariamente, distorsionada. Es tiempo, en fin, de dejar de ser lo que no somos. (Aníbal Quijano 2000: 201, 209, 242)

La tradición hegeliana vincula el deseo y el reconocimiento, sosteniendo que el deseo es siempre deseo de reconocimiento y que es tan solo a través de la experiencia de reconocimiento que cualquiera de nosotros llegamos a constituirnos en seres socialmente viables. Este punto de vista tiene su verdad y su atractivo pero deja de lado un par de puntos importantes. Los términos mediante los cuales somos reconocidos como humanos están socialmente articulados y son cambiables. [...] algunas veces los mismos términos que confieren 'humanidad' a algunos individuos son aquellos que despojan a ciertos otros de la posibilidad de alcanzar tal estatus, produciendo una diferencia entre lo humano y lo menos-que-humano. Estas normas tienen consecuencias de gran alcance con respecto a cómo comprendemos el modelo del humano con derechos o incluido en la esfera participativa de deliberación política [...]. Lo humano es comprendido de manera diferencial dependiendo de su raza, la legibilidad de tal raza, su morfología, la reconocibilidad de tal morfología, su sexo, la verificabilidad perceptiva de tal sexo, su etnicidad, la comprensión categorial de tal etnicidad. Ciertos humanos son reconocidos como menos-que-humanos y tal forma de reconocimiento calificado no conduce a una vida viable. Ciertos humanos no son jamás reconocidos como humanos y eso conduce a otro orden de vida invivable. [...] Pero si los esquemas de reconocimiento que se hallan disponibles para nosotros son tales que "deshacen" a la persona al conferirle reconocimiento o que "deshacen" a otra persona al negarle reconocimiento, el reconocimiento deviene en un locus de poder mediante el cual lo humano es producido diferencialmente. Esto significa que en la medida que el deseo está implicado en las normas sociales, se halla enlazado con la cuestión del poder y con el problema de quién califica como el humano reconocible y quién no). [...] Yo puedo sentir que sin algún reconocimiento no puedo vivir. Pero también puedo sentir que los términos mediante los cuales se me reconoce hacen la vida invivable. Esta es la disyunción de donde emerge la crítica, donde la crítica es entendida como un cuestionamiento de los términos mediante los cuales la vida es restringida para así abrir la posibilidad de diferentes modos de vida; en otras palabras, no se trata tan solo de celebrar la diferencia como tal, sino de establecer condiciones más inclusivas para cobijar y sostener la vida que se resiste a los modelos de asimilación. (Judith Butler 2004: 2-4).

1. Introducción

Tras las décadas de violencia política vividas en el país, y ante el llamado hecho a la sociedad civil por la CVR para que aquella reorientase sus acciones en solidaridad con las víctimas de tal violencia, DEMUS, consistente con su misión institucional, optó por definir un programa dirigido a ofrecer asistencia legal y acompañamiento psicológico a las mujeres víctimas de la violencia sexual durante el conflicto armado. Así, tomando en cuenta el *Informe* de la CVR, concentró sus esfuerzos en Q'illimsanina¹, un distrito-comunidad rural de la sierra central del país habitado por personas culturalmente andinas y quechuhablantes —especialmente en el caso de las mujeres—, donde la CVR había registrado un gran número de casos de violencia sexual perpetrada contra mujeres tanto por miembros de las Fuerzas Armadas como de Sendero Luminoso.

Tras una etapa de diagnóstico, DEMUS formuló el proyecto "Haciendo encontrar nuestros corazones", el mismo que tuvo como objetivo general: "Contribuir a los procesos de reconstrucción del tejido social de la comunidad, actualmente en curso, que buscan restablecer las redes de confianza y vínculo para generar las condiciones subjetivas que permitan el ejercicio de sus derechos así como el desarrollo individual y colectivo de los pobladores de Q'illimsanina". Asimismo, junto con los objetivos específicos sobre asesoría legal e incidencia política, en términos de su línea psicológica, se propuso: "Ofrecer espacios de escucha y contención emocional a las mujeres víctimas de la violencia, y la población en general, así como espacios de prevención de la violencia sexual, sobre la base del afianzamiento de nuestro conocimiento acerca de sus vivencias, significados y experiencias de la violencia y en particular de la violencia sexual"².

¹ El término *Q'illimsanina* es un arcaísmo quechua que significa "lumbre que arde lentamente". Para el mismo concepto hoy se emplea la voz *raurakuq* (en contraposición a la de *rauraq* que se refiere a una lumbre que arde violentamente).

² Los otros objetivos específicos fueron: "Asesorar las propuestas sobre justicia y reparación de las mujeres y/o la población en general sobre la base de una comprensión de sus nociones de justicia y reparación que forman parte de los saberes y prácticas locales y sus prioridades, y tomando en cuenta la normatividad y jurisprudencia existentes" y "Generar nuevas comprensiones sobre la violencia sexual antes, durante y después del conflicto armado entre los diferentes actores (Estatales, sociedad civil y otros) con el fin de posicionar el tema en las agendas local, regional y nacional".

Este documento se concentra en la experiencia institucional de DEMUS relativa a este último objetivo, tomando como hilo conductor los aprendizajes adquiridos en su práctica de acompañamiento psicológico y en su búsqueda de “encontrarse de otro modo” (Cárdenas y otras 2005). Si bien el trabajo se inició desde el enfoque de la Salud Mental Comunitaria, como veremos, es posible leer dicha práctica desde los enfoques teóricos de la psicología política o de la liberación (Montero 1991, 2009; Martín Baró 1984, 1989), dado que el punto de partida necesariamente entendía que los problemas de salud mental presentes en la comunidad no eran “la emanación de un funcionamiento individual interno, sino [...] la materialización en una persona o grupo del carácter [...] alienante de un entramado de relaciones históricas [...]” (Martín Baró 1984: 503), y que no se podía “separar la salud mental del orden social, y ello por la propia naturaleza del objeto de nuestro quehacer profesional” (Martín Baró 1984: 514). Esta aproximación a la salud mental, al reconocer que el malestar personal es también el resultado de un conjunto de relaciones de poder y no solo un asunto de la historia individual de la persona, concibe el proceso terapéutico tanto como uno de comprensión y objetivación de tales relaciones, pero también como uno de activación de las capacidades y agencias que permitan cuestionar, enfrentar y transformar dichas relaciones de poder. Desde esta perspectiva, el fin último de la terapia no es pues el de “normalizar” la vida de una persona sin cuestionar un orden de poder dado; por el contrario, su vitalidad deberá poder expresarse como una capacidad de denuncia, de demanda de justicia y de enfrentamiento a dicho orden —el que, a su vez, buscará responder dejando las cosas “normales”—.

Este proceso terapéutico —de comprensión, objetivación, expresión de capacidades y creación de conflicto— ha formado parte del quehacer de DEMUS en Q’illimsanina, en particular con respecto a las relaciones de poder basadas en el género. Como detallaremos más adelante, la colaboración terapéutica con las mujeres de la comunidad se inició a fines del 2004 y continúa hasta hoy. Sin embargo, tras tres años de trabajo en la comunidad con autorización de la asamblea comunal, de pronto, a inicios del 2008, esta decidió retirar el permiso otorgado a DEMUS para operar en su ámbito territorial, algo que puede ser comprendido como una expulsión de facto. Ante el deseo de las mujeres —y también varones— de mantener el vínculo, la colaboración se sigue dando hoy pero en términos extraterritoriales —en otra localidad— y extracomunales —sin autorización de la asamblea comunal—.

Para la realización de este trabajo hemos recurrido a las fuentes documentales de DEMUS —diagnósticos, proyectos, informes oficiales, informes de trabajo de campo, transcripciones, material gráfico—, a las libretas de campo de quienes formaron parte del equipo, a entrevistas con personas que participaron del proceso y, especialmente, al diálogo con las mujeres y varones de Q’illimsanina cuyos nombres hemos optado por mantener en el anonimato; a ellas les agradecemos el haber compartido su tiempo y su saber.

En la segunda sección daremos cuenta de la construcción del proyecto inicial que DEMUS se propuso llevar adelante, poniendo énfasis en los retos que se le plantearon a la institución. Luego, en la tercera sección, pasaremos a reseñar brevemente lo que entendemos por psicología política en el ámbito del trabajo con las mujeres de Q’illimsanina. En la cuarta sección daremos cuenta de los principales aprendizajes adquiridos a partir de la experiencia terapéutica para luego pasar, en la quinta sección, a presentar las comprensiones de la violencia sexual que surgen desde una aproximación terapéutica atenta a las relaciones de poder en términos de sexo-género y raza-cultura. En la sección final señalamos algunas conclusiones y recomendaciones.

Las ideas presentadas en este documento se nutren de un diálogo de muchos años con Silvia Ruiz, Diana Portal, Jessenia Casani, Nora Cárdenas, Tesania Velázquez y Patricia Ruiz Bravo, a quienes agradecemos por sus aportes. Asimismo, queremos agradecer a María Isabel Cedano por sus valiosos comentarios y sugerencias a una versión previa de este documento. Igualmente, durante la ejecución del proyecto, y como parte de la política institucional del cuidado de los profesionales, este documento también está en deuda con los aportes de Marisol Vega y Viviana Valz Gen, quienes acompañaron al equipo en los espacios de supervisión y aportaron a la construcción y sostenimiento de un espacio para pensar en este proceso. Por supuesto, la responsabilidad del contenido es solo nuestra. Finalmente, queremos agradecer a DEMUS y a su directora Jeannette Llaja por confiar-nos el encargo.

2. La construcción del proyecto

Dados sus orígenes institucionales y la experticia adquirida tras años de aportes jurídicos y activismo político en pro de los derechos de las mujeres y, en particular, en la construcción de instrumentos jurídicos y prácticas legales, DEMUS ofreció su colaboración en términos de servicios de asesoría y litigio a las mujeres víctimas de violencia sexual en Q'illimsanina, y ello con miras a luchar porque se haga justicia en los casos específicos registrados, como con el fin de aportar, en general, a la jurisprudencia que establece precedentes paracautelar y promover de mejor manera los derechos de las mujeres a partir del litigio de casos emblemáticos³. Asimismo, el trabajo fue concebido en términos de favorecer y propiciar la creación y/o fortalecimiento de una organización con el fin tanto de sumar fuerzas de mujeres en el presente como para posibilitar la sostenibilidad en el largo plazo de su lucha por sus derechos y el ejercicio pleno de los mismos al interior de la sociedad peruana y, específicamente, en el ámbito de su comunidad-distrito.

De la mano de este servicio jurídico para las víctimas, DEMUS ofreció también un servicio de acompañamiento psicológico, una línea de trabajo que la institución ya había desarrollado en el ámbito de sus actividades urbanas (en Lima) dadas las necesidades de apoyo de las víctimas tanto para procesar los traumas vividos como para poder contar con el aplomo necesario para iniciar sus denuncias y sostener largos y crueles procesos judiciales en el marco de un sistema procesal poco amigable, o más bien adverso, con las mujeres víctimas de la violencia.

Si bien este documento se centra en las acciones de acompañamiento psicológico, aquí es importante señalar que el aporte terapéutico de DEMUS debe ser entendido como una propuesta de trabajo interdisciplinario⁴, una

³ DEMUS define “caso emblemático” como aquel que resulta representativo de una situación de violaciones a los derechos humanos de la cual han sido víctimas las mujeres en el Perú, cuyo litigio aportará al caso mismo y, a su vez, a las demás mujeres que atraviesan o han atravesado por una situación similar pero que por las fallas del sistema de justicia y por ser este machista y patriarcal no alcanzan justicia. Por otro lado, el caso emblemático también aporta a que la sociedad civil esté más informada acerca de las diferentes violaciones de derechos humanos de las cuales son víctimas las mujeres desde la difusión de la información del caso mismo. Es una oportunidad también para sentar jurisprudencia en la materia y que esto aporte a la totalidad de mujeres en el Perú y en el mundo.

⁴ Como señala María Isabel Cedano: “La riqueza del trabajo interdisciplinario, entre otras cosas,

donde los vínculos establecidos por las víctimas con las abogadas y las profesionales de las ciencias sociales del equipo de DEMUS forman parte constitutiva del proceso terapéutico, tanto desde las actividades de capacitación en temas sociales, psicológicos y jurídicos como mediante la construcción de vínculos de confianza entre las víctimas y quienes con el tiempo pasaron a ser sus asesoras legales así como acompañantes en los procesos de formación para un liderazgo emancipador.

Asimismo, en términos institucionales, la propuesta solidaria con las mujeres de Q'illimsanina implicó nuevos retos para la institución. Por un lado, significó descentralizar la institución y abrir una sede en la comunidad-distrito, incorporando de este modo, en los hechos, una dimensión geopolítica de la equidad-descentramiento del poder (Cárdenas y otras 2005). Igualmente, esta decisión conllevó el inicio de un trabajo en un medio rural —distinto a la experiencia institucional previa—; implicó también el que la institución, y en este caso particular, las profesionales que viajaban a la zona de trabajo de campo, se vincularan de una forma totalmente distinta a todas aquellas formas de relación antes construidas desde la institución, en tanto compartían con la “población objetivo” no solo los espacios de capacitación ofrecidos por DEMUS, sino también actividades propias del quehacer diario de la comunidad.

Pero el reto más novedoso que asumió DEMUS desde el momento en el que empezó a bosquejar su propuesta de colaboración, fue el de integrar en la misma las consideraciones de raza-cultura además de las de sexo-género que están en su origen institucional. Tal como consigna el *Informe* de la CVR, la violencia política no fue “neutra” en términos de consideraciones raciales-culturales pues más del 75 por ciento de las víctimas pertenecía a pueblos, mayormente rurales, herederos de diversos horizontes culturales andinos y amazónicos (CVR 2003); entre estas víctimas se encuentran las mujeres de Q'illimsanina con quienes colabora DEMUS.

Para la formulación de su propuesta, DEMUS elaboró un diagnóstico inicial a partir del cual definió las orientaciones generales de su colaboración. En particular, el diagnóstico se planteó la necesidad de proponer un encuentro “de otro modo” con Q'illimsanina, uno que, independientemente de las buenas intenciones, no reprodujese un esquema de “incursión” iluminista, portador de recetas, caracterizado por una construcción y reproducción de

radica en que permite una dialéctica de saberes, no solo por la dialéctica a la que la realidad obliga, sino también por la dialéctica de las disciplinas, cuyos conflictos y crisis permiten innovar para lograr el fin común” (com. per. Diciembre, 2009).

la alteridad como “carencia” (Cárdenas y otras 2005: 8) o, como señala María Isabel Cedano (com. per. Diciembre, 2009), como no-poder, reproduciendo de este modo relaciones jerárquicas y, en la práctica, la vigencia de una “silenciosa” violencia simbólica (Cf. De la Cadena s.f.). De ahí que desde un inicio el trabajo fuera concebido como un proceso de aprendizaje⁵, uno donde se prestará especial atención a los términos de comunicación —respeto, empatía, buen trato, cordialidad, escucha, son algunos de los términos que aparecen en diversos informes y documentos del equipo que ejecutó el proyecto— (Escribens y Ruiz 2008).

Contando con estos antecedentes, se formuló el proyecto “Haciendo encontrar nuestros corazones”, ya mencionado en la introducción, el mismo que reconocía que en la comunidad de Q’illimsanina existían procesos en curso orientados a reconstruir la gobernanza comunal y el restablecimiento de vínculos de confianza no obstante los desgarros personales y colectivos padecidos a consecuencia de la violencia. En medio de la precariedad de los Yo personales y el Nosotros colectivo, tanto el diagnóstico previo como la propuesta de DEMUS afirmaban la presencia de capacidades y agencias, en especial de las mujeres⁶. Es más, parte del trabajo terapéutico fue entendido como uno que visibilizara “todo aquello que personal o colectivamente vienen haciendo para posibilitar su buen vivir: necesitan un espejo que les devuelva la mirada de esperanza” (Cárdenas y otras 2005: 7), lo cual fue reafirmado en el documento marco del proyecto:

Todas estas vivencias agudizan la expresión de sentimientos de desesperanza no solo individual, sino colectiva. La precariedad social es un reflejo de la desestructuración interna, de la fragilidad de los vínculos afectivos y

⁵ Si bien el trabajo no fue concebido explícitamente en términos del enfoque de Investigación Acción Participativa (IAP, véase, por ejemplo, Drummond y Themessl-Huber 2007), en la práctica gran parte del mismo refleja este enfoque, junto con los de la pedagogía constructivista y educación para la libertad —la producción constructiva y colaborativa de conocimiento a partir de los saberes previos (véase, por ejemplo, Ruiz Bravo y otros 2006)— y el de la comunicación para el cambio social —la creación en el propio proceso de colaboración de espacios-foros deliberativos que permitan la elaboración de experiencias y la creación de propuestas (véase, por ejemplo, Gumucio 2001)—.

⁶ Es importante enfatizar este punto, dado que muchas veces los proyectos de desarrollo social se enfocan o justifican sobre la base de lo dañada que se encuentra una población como producto de un determinado fenómeno, que puede ser tanto un conflicto armado como un desastre natural. Esto no hace sino enajenar al otro, quien, si bien tiene recursos y los emplea, recibe el mensaje de que su pedido de ayuda será atendido en tanto está “mal” e incapacitado; como si el trabajo solidario solo pudiera partir de la lógica perversa de victimizar y revictimizar al otro/a.

la ausencia de reconocimiento. No hay un nosotros de donde las personas sientan que puedan sostenerse. Sin embargo, comuneros y comuneras vienen realizando muchas actividades y creando condiciones que expresan una agencia en medio de situaciones adversas, [...]. La imposibilidad o dificultad de nombrar tal agencia es también una señal del deterioro de la autoimagen de comuneros y comuneras. (DEMUS 2005: 4, énfasis añadido).

Asimismo, con respecto al encuentro con Q’illimsanina y el desconocimiento mutuo, en el documento se reitera lo dicho en el diagnóstico mencionado:

[Demus] reconoce la falta de experticia en el tema, y es por ello que planteamos un proceso de aprendizaje, de formación de nuestras profesionales y de acercamiento paulatino y respetuoso a la comunidad. [...] tal apuesta supone cuestionar y redefinir nuestros enfoques, metodologías y comprensiones logocéntricas del problema, con el fin no solo de crear condiciones para que todas “las voces” se expresen, sino también para que todos los actores involucrados desarrollen una sensibilidad y capacidad de “escucha”, con el fin de construir un diálogo conjunto. (DEMUS PCS 2005: 2).

Así, al integrar las consideraciones de sexo-género y raza-cultura en su propuesta de colaboración —por cierto, sin dejar de lado las dimensiones de generación, estatus y clase que también dieron forma a su trabajo—, implícitamente, y consistente con su misión institucional, DEMUS hizo eco del pensamiento feminista del “tercer mundo” en su crítica al feminismo eurocentrado que postula una “feminidad universal”⁷ y que reproduce de este modo, no obstante sus buenas intenciones, la hegemonía de una racionalidad moderno/colonial logofalocrática y eurocentrada (Irigaray 1996, Quijano 2000). De este modo, se señaló:

Nuestra propuesta enfatiza dos enfoques que nos parecen centrales para diseñar la estrategia de colaboración: el enfoque de género y el enfoque de interculturalidad. Reconocer la importancia de prestar atención a los sentidos y significados de las culturas locales, privilegiando una aproximación de respeto y búsqueda de mutuo reconocimiento, constituye no solo una apuesta por la eficiencia y eficacia, sino que es una opción política y ética para la construcción de la justicia social, en particular, la equidad de género.

⁷ Para una crítica en este sentido, véanse los aportes de las feministas peruanas Ruiz Bravo, Velázquez y Cárdenas (1999), Cárdenas (2000) y también Ruiz Bravo y Neira (2003). Véase también De la Cadena (2000).

Este es nuestro punto de partida. [...] Así, nos proponemos contribuir a la realización de los ideales sociales de equidad de género e interculturalidad, partiendo del reconocimiento de la existencia de relaciones de poder dentro de un orden de dominación patriarcal que se ha construido sobre la base de la dominación a partir de consideraciones de género, la dominación a partir de consideraciones raciales-culturales (la colonialidad), y a partir de una relación de dominación a la naturaleza, por cierto, se trata de tres ejes entrelazados entre sí. (DEMUS-PCS 2005: 4)

Esta concepción general, que en gran medida expresa un ideal de relación, empezó a ser llevada a la práctica desde el primer encuentro con Q'illimsanina, partiendo de la conformación del equipo de trabajo, los cuidados en las acciones comunicativas, la actitud de aprendizaje señalada y la disposición para reconsiderar críticamente los supuestos teóricos y metodológicos portados por cada quien en el equipo a partir de sus socializaciones y formaciones profesionales. Así, se señaló lo siguiente:

Es decir, el reconocimiento implica la modificación de las formas como se han establecido históricamente los "vínculos sociales", uno que apunte a la construcción de una relación entre iguales, entre pares. Esta transformación del vínculo implica reconocer a la otra/otro en sus capacidades, sus agencias, sus saberes, sus prácticas, y no solo sus carencias, como sucede con las aproximaciones asistencialistas, paternalistas y/o iluministas, donde la Otra/otro es visto como ser-vacío [...] esto conlleva cambios en las formas de interacción, la generación de nuevas formas y canales de comunicación que afirmen (reconozcan) al otro desde sus propias categorías, la promoción de la *confianza*, la libertad, la alegría, la seguridad en sí mismas, todo lo cual permite el desarrollo de agencias. De otro lado, superar "la mezcla de miedo y desprecio" implica comprender el mundo de los afectos, en particular de los afectos dañados a consecuencia de la interiorización de ideales del yo impuestos, tanto desde el género como desde la otredad racial y étnico-cultural. (DEMUS-PCS 2005: 5, énfasis en el original)

Al empezar la ejecución del proyecto, si bien Q'illimsanina había recibido con cordialidad al equipo, no obstante, existía una fuerte desconfianza hacia las personas foráneas⁸. ¿Quiénes son?, ¿qué quieren?, ¿será verdad

⁸ La desconfianza también se traducía en la sorpresa de las personas de la comunidad al ver que el equipo de trabajo estaba de vuelta en la comunidad en la fecha acordada con ellos y ellas previamente. Siempre estaba en ellos la posibilidad de que no volviéramos más como ya había sucedido con otras instituciones. Una de las mujeres con las que trabajamos, en una

que pueden ayudarnos?, son algunas preguntas que se hacía la población (Cárdenas y otras 2005). El proceso de construcción de la confianza, del vínculo, fue largo, lento y con marchas y contramarchas, pero dio sus frutos. Esta construcción se hizo a partir de una propuesta de trabajo psicosocial (Velázquez 2007) inspirada originalmente en los aportes de la Salud Mental Comunitaria y, más tarde, de la psicología de la liberación/psicología política (Martín Baró 1984, 1986; Montero 1991, 2009).

oportunidad nos señaló que recién después de ocho meses de retornar todos los meses ella estaba segura de que sí íbamos a volver; frente al temor al abandono o al engaño, surge como medida de protección colocarse en un lugar más activo en la relación, donde se pone a prueba permanentemente al otro para que sea éste quien tenga que "probar" o "hacer méritos". Es importante señalar que en la zona también trabajaron otras instituciones de la sociedad civil quienes también patrocinan casos y quienes también aportaron al trabajo en la comunidad.

3. La psicología política

Salud Mental Comunitaria

La propuesta de trabajo de DEMUS, inspirada inicialmente en el enfoque de la Salud Mental Comunitaria (SMC), entendida esta como una propuesta de comprensión y acción para procurar el mejoramiento de las condiciones de vida de un grupo social partiendo del fortalecimiento del tejido social⁹. Específicamente, la salud mental comunitaria “[s]e plantea un trabajo de salud mental, que entiende a la comunidad como sujeto de intervención y no como objeto de la misma. Es decir, la intervención en las comunidades plantea que la población sea coautora de los proyectos a implementarse; establece una relación de “socios” para el alcance de los objetivos comunes...” (Grupo de Trabajo de Salud Mental 2006: 21).

En términos prácticos, el trabajo desde la SMC parte de cuatro enfoques fundamentales que definen su comprensión y acción: de derechos humanos, psicosocial, intercultural y de género. Además, se contemplan tres niveles de intervención: promoción, prevención e intervención clínica comunitaria, los cuales no se dan de forma aislada sino que dialogan y se retroalimentan, en tanto una propuesta de salud mental comunitaria presupone acciones sanitarias en los tres niveles.

De este modo, el trabajo inicial de DEMUS en la comunidad fue abordado partiendo de las demandas recogidas en el diagnóstico participativo inicial, las cuales tenían que ver con la atención a las necesidades individuales de las víctimas de la violencia política pero también con las necesidades

⁹ Es importante señalar que DEMUS apuesta por el fortalecimiento del tejido social a diferentes niveles, lo que ha supuesto que se articule con otras instituciones en diferentes espacios. Solo para mencionar algunos de estos espacios, están el Grupo de Trabajo de Salud Mental de la Coordinadora Nacional de Derechos Humanos, que agrupa a diferentes instituciones de la sociedad civil y que es un espacio de diálogo e intercambio a partir del cual se busca la creación de conocimiento, la discusión de estrategias de trabajo en salud mental así como la incidencia en espacios de toma de decisión. Por otro lado, están los Encuentros de Clínica Comunitaria que han venido siendo impulsados por DEMUS, CAPS, Wiñastin, la Pontificia Universidad Católica del Perú, la Unidad de Responsabilidad Social de Psicología y el GTSM. Estos espacios han sido ricos en el intercambio entre los diferentes sectores, en tanto convocan a personas tanto de la sociedad civil como del Estado y la academia.

de restablecer la gobernanza comunal y los vínculos de confianza como precondition para impulsar sus proyectos de desarrollo.

Si bien la propuesta inicial de DEMUS estuvo dirigida a las mujeres, el desarrollo del trabajo pronto implicó atender las demandas de otros grupos poblacionales: varones adultos, jóvenes, niñas/os. Igualmente, supuso atender las necesidades de formación de autoridades y especialistas locales de la salud. Estos cambios no solo implicaron acompañar a nuevos grupos poblacionales sino que sirvieron también para reconocer los recursos psicosociales de la comunidad para así potenciarlos y desde ahí generar una mejor calidad de vida colectiva; igualmente, en este proceso el equipo fue aprendiendo desde diversas fuentes los saberes previos sobre el ser humano, la salud y la enfermedad, lo que supuso un proceso de deconstrucción de los paradigmas teóricos portados por el propio equipo —véase la siguiente sección—. Además, a lo largo de todo el documento se señala la importancia de trabajar la relación, que aquello que se ha “enfermado” es el vínculo. Si bien las mujeres fueron la “población objetivo” en un inicio, era imposible entrar a trabajar la relación al interior de la comunidad sin acercarnos, por ejemplo, a los hombres.

Así, desde DEMUS el trabajo con la comunidad se basó en un encuentro para la construcción de una confianza recíproca, el mutuo aprendizaje y se propiciaron espacios de intercambio y diálogo, donde se conocían y respetaban las diferencias y los tiempos y los procesos de la propia comunidad.

La psicología política

No obstante el enfoque inicial de trabajo, con el tiempo la colaboración entre DEMUS y Q’illimsanina fue siendo reinterpretada a partir de la propia praxis, y hoy es posible leer dicha experiencia desde un enfoque más amplio que, siguiendo a autores ya citados como Ignacio Martín Baró y Maritza Montero, denominamos “psicología política”, y donde entendemos el término “política” en tres sentidos: como deconstrucción / cuestionamiento de los marcos teóricos que dan forma a la profesión, como protesta-crítica a las relaciones de poder-dominación que dan forma al malestar personal y colectivo y, por último, como afirmación de capacidades —empoderamiento— para la consecución del buen vivir¹⁰.

¹⁰ Es posible construir una propuesta similar para el caso del derecho, véase al respecto el importante trabajo de Armando Guevara (2009: esp. Cap. 1-3); en la misma dirección se halla el artículo de Diana Portal (2008).

Con respecto a la deconstrucción de marcos teóricos, señalamos que tras la violencia política y durante el proceso de trabajo de la CVR para la elaboración de su Informe Final, las necesidades de asistencia psicológica de las víctimas de la violencia no pudieron ser atendidas a cabalidad. No es que no existieran profesionales con disposición para responder a esta demanda, es más, muchas personas se involucraron, fueron al lugar de los hechos e intentaron llevar adelante actividades terapéuticas; sin embargo, muchas de estas iniciativas no funcionaron o fueron frustrantes. ¿Qué sucedía?, ¿por qué no fluía el encuentro terapéutico? En parte es posible explicar esta situación a partir de los marcos conceptuales, teorías previas y las consiguientes pautas terapéuticas en las que las y los psicóloga/os se habían formado¹¹. Es decir, era posible constatar las consecuencias de una formación universitaria ajena a la diversidad cultural y de género del país, una que no satisfacía el llamado al “reconocimiento positivo de nuestra diversidad” (Conclusión 171, Informe de la CVR) y que en el fondo adoptaba implícitamente un punto de partida epistémico homogeneizante —una forma del reconocimiento negativo de la diversidad, donde la diferencia implícitamente es vista como lastre o problema—, androcéntrico y eurocentrado, y al que desde distintos horizontes de problematización aluden tanto Luce Irigaray (1996) como Aníbal Quijano en la cita que inicia este documento.

DEMUS, al plantear su colaboración con Q’illimsanina, reconocía esta problemática, y es así que se propuso adoptar una estrategia institucional que parta de “un enfoque crítico del derecho y de la psicología comunitaria”, uno que permita contribuir, como se ha señalado, “a la construcción de marcos de interpretación y metodologías de trabajo que superen los esquemas de conocimiento y de ‘intervención-incursión’ androcéntricos y eurocentrados” (DEMUS 2005: 6)

En segundo lugar, al reconocer que los problemas de salud mental de las mujeres —y varones— de Q’illimsanina no podían ser comprendidos en términos de sus historias individuales, sino que era necesario entender su malestar dentro de un entramado de relaciones de poder-dominación contemporáneas e históricas, y que parte del proceso terapéutico consistía precisamente en que las víctimas de la violencia pudieran objetivar dichas relaciones, DEMUS se acercó a una comprensión de la salud mental como

¹¹ Este párrafo se basa en conversaciones sostenidas con un excomisionado de la CVR. Sin embargo, es importante señalar que esta postura crítica frente a algunas intervenciones, reconocemos que otras instituciones, al igual que DEMUS, supieron recrearse y aportar nuevas prácticas y construcciones teóricas.

“una dimensión de las relaciones entre las personas y grupos más que un estado individual, aunque esa dimensión se enraíce de manera diferente en el organismo de cada uno de los individuos involucrados en esas relaciones, produciendo diversas manifestaciones («síntomas») y estados («síndromes») [...]” (Martín-Baró 1984: 507).

Así, DEMUS partió de una comprensión sobre que “el trastorno o los problemas mentales no son un asunto que incumba únicamente al individuo, sino a las relaciones del individuo con los demás; pero si ello es así, también la salud mental debe verse como un problema de relaciones sociales, interpersonales e intergrupales, que hará crisis, según los casos, en un individuo o en un grupo familiar, en una institución o en una sociedad entera” (Martín-Baró 1984: 504). Es en este sentido que la solidaridad con las víctimas de la violencia en Q’illimsanina partió necesariamente de comprender que el dolor que ellas padecían se enraizaba —y se podía perpetuar— en relaciones de poder-dominación históricamente constituidas, las cuales —y para el caso del trabajo de DEMUS— podemos desagregar analíticamente en relaciones de sexo-género, raza-cultura y clase. En los casos de las mujeres víctimas de violencia sexual, por ejemplo, el proceso terapéutico comprendía el que las mujeres se reconocieran —y sintieran—, precisamente, como víctimas de relaciones de poder-dominación y, por lo tanto, que su dolor no se originaba en ellas mismas (Escribens y Ruiz 2007, Velázquez 2007, Escribens, Ruiz y Velázquez 2008). Igualmente, en términos comunitarios, el deterioro de los vínculos comunales, la desconfianza entre personas-comuneras, y la consiguiente dificultad para restaurar sus mecanismos de autogobierno, que en parte se basaban en las diferentes actuaciones que las personas asumieron con relación a las Fuerzas Armadas o Sendero Luminoso, implicaba comprender, como condición de posibilidad del perdón mutuo, que en muchos casos sus actos “individuales” fueron consecuencia de los mecanismos de coerción en los que se concretizaban las relaciones de poder-dominación históricamente constituidas (Velázquez 2007; Escribens, Ruiz y Velázquez 2008).

En tercer lugar, junto a este sentido de la psicología política o de la liberación como protesta-denuncia frente a un orden político-dominador que erosionaba la vida de seres y crea malestares “individuales”, podemos comprender también el trabajo de DEMUS como una propuesta-afirmación de capacidades individuales y relacionales (colectivas). Así, frente al poder-dominación se propone un poder-capacidad o poder-agencia que posibilite la equidad, la emancipación, la liberación. Es también en este tercer sentido que debemos entender, por ejemplo, el término “empoderamiento”, como creación, facilitación, de la expresión de capacidades-agencias para la acción individual y colectiva

que el otro/a tiene (y no como algo que se le enseña o transmite). Frente a las relaciones de poder-dominación que erosionan la vida, DEMUS se propuso contribuir a la construcción de relaciones de poder-capacidad que posibiliten la reproducción de una “vida buena” (*allin kawsay*).

Tanto desde la deconstrucción de paradigmas teóricos, como desde la concepción de la terapia como un hecho político que posibilita la protesta y la propuesta, el supuesto común fue que las acciones de acompañamiento psicológico deben basarse en “[l]a necesidad del reconocimiento mutuo, la necesidad de reconocer al otro y ser reconocido por él; esta visión es crucial para la visión intersubjetiva. Reconocer al otro como una persona separada y semejante pero distinta. La necesidad que tiene el ser humano del otro es siempre paradójica, en tanto se trata de establecer como una entidad absoluta e independiente pero tiene que reconocer al otro como semejante a él para a su vez ser reconocido por ese otro. Tiene que poder encontrarse en el otro” (Benjamín 1996: 48).

4. Aprendizajes

Deconstrucción del rol del/la psicóloga/o y la psicología

Asumir la interculturalidad como uno de los enfoques de trabajo en el encuentro y construcción del trabajo terapéutico con Q’illimsanina, supuso un proceso de reconstrucción del rol de la psicología como disciplina y, por lo tanto, del rol de la propia psicóloga de campo.

La formación en psicología clínica y en psicología en general implícitamente plantea un encuentro entre dos personas donde hay una/o que es quien tiene el conocimiento teórico y la formación y, por ende, las herramientas para la cura, mientras que hay un/a otro/a que es quien trae algún malestar o pedido de ayuda y de quien implícitamente se asume que desconoce qué es eso que le sucede más allá de su sintomatología o su queja explícita.

Este enfoque implica asumir una posición bastante omnipotente, la cual, además, propone una relación asimétrica que —más allá de las buenas intenciones— reproduce relaciones de poder que no hacen sino asentar y acentuar el dolor, sufrimiento y sensación de desamparo, en la medida que refuerza la idea de que el/la otro/a acude como sujeto pasivo en busca de una ayuda que solo será calmada con una respuesta que dará la psicología como disciplina y, por ende, la o el psicóloga/o como sujeto de supuesto saber.

Si bien es posible entender la necesidad de escucha como una necesidad universal en tanto seres sociales que permanentemente construimos, deconstruimos y reconstruimos nuestra identidad en los encuentros y vínculos con otros y otras —como en el encuentro con Q’illimsanina—, no obstante, DEMUS reconoció que aceptar este supuesto no implicaba llegar a la comunidad como profesionales con un marco teórico o modelo psicológico definidos para imponerlos sobre el/la otro/a.

No obstante que esto puede sonar obvio o evidente cuando se piensa en trabajar desde un enfoque intercultural o en zonas con una comprensión del mundo distinta y propia, en la práctica de DEMUS esto supuso un largo proceso de aprendizaje y deconstrucción y reconstrucción de modelos y supuestos básicos, proceso que no ha estado exento de dolor y dudas para quienes participaron del encuentro, incluido el propio equipo.

En este sentido, es importante resaltar que la conformación de un equipo

interdisciplinario fue un soporte central en los momentos de cuestionamientos y dudas para las psicólogas del equipo, cuando las respuestas desde la disciplina se volvían esquivas, y esta no ofrecía luces sobre por dónde ir y cómo construir el trabajo terapéutico, además de no cumplir la función de referente y supuesto encuadre a partir del cual trabajar. Es central llamar la atención sobre el hecho de que si bien el trabajo interdisciplinario supone el esfuerzo de dialogar desde diferentes marcos epistemológicos, también supone el ejercicio de asumir que el otro desconoce nuestros referentes y nosotros los suyos; por ende, implica hacer el esfuerzo permanente de poner en palabras nuestros supuestos básicos y, asimismo, poder también cuestionarlos en el diálogo e intercambio. Muchas veces el lenguaje propio de una disciplina termina excluyendo al otro diferente, en tanto no se reconoce la importancia de explicar y reconstruir ese saber que se expresa en un lenguaje determinado y que el otro desconoce. En ese sentido, el haber participado permanentemente de encuentros con otros y otras profesionales, así como en talleres de intercambio con otras instituciones que trabajaban en la zona, ha sido realmente enriquecedor para DEMUS.

Si se parte del hecho de que en realidad son las personas quienes realmente saben lo que les sucede, lo que les genera dolor y sufrimiento, pero que además cuentan con recursos y hacen frente en el día a día a sus propias dificultades, es necesario asumir la postura de que tan solo se estará acompañando al otro/a en su propio proceso de descubrimiento, significación y resignificación de ciertos hechos y que, a su vez, esa misma persona irá guiando también a la terapeuta en su propio trabajo.

De este modo, uno de los aprendizajes de DEMUS fue el de la necesidad de enfrentar también los “mandatos” y/o categorías impuestas desde una disciplina, como el encuadre, la neutralidad, los tiempos y espacios para el trabajo, la técnica para hacer un señalamiento o una interpretación, entre otras.

Así, para DEMUS todo esto supuso la construcción paulatina de una nueva forma de entender el encuadre —uno que fuera contextual y construido en términos relacionales—. Esto implicó afirmar que sea la técnica la que se ponga al servicio del trabajo y la ayuda hacia el paciente y no viceversa —dado que el “mandato profesional” termina impidiendo interactuar con el/la otro/a y responder empáticamente a sus pedidos de ayuda—.

La neutralidad y la abstinencia son conceptos que señalan que quien se encuentra en el rol de terapeuta debe abstenerse de emitir juicios de valor, debe abstenerse de interactuar con la o el paciente fuera del momento del trabajo terapéutico —es decir, la sesión—, pero que además debe trabajar en

un horario y lugar pactados de antemano, los cuales deberían ser en la medida de lo posible inamovibles, y que cuando es necesario cambiarlos, esto debe ser interpretado como algo referente al mundo interno del paciente, que él o ella estarían actuando inconscientemente para comunicar algo de su mundo interno o de la relación terapéutica.

Por el contrario, en la experiencia de DEMUS en Q’illimsanina, el encuadre supuso asumir que el trabajo se podría dar en distintos espacios físicos, en distintos tiempos y que además implicaba interactuar con aquellos personajes que habitaban el mundo interno del o la paciente y, en muchos casos, hasta construir vínculos cercanos y afectivos con estas personas; todo esto en un trabajo terapéutico clásico no hubiera sido posible y hubiera sido criticado. La realidad devolvía que los tiempos y los espacios no podían ser impuestos por las psicólogas desde fuera —como que se atendería en un consultorio en el centro de salud, por ejemplo—, ya que eso era importar una categoría que sería vivida como enajenante para el sujeto y, en ese sentido, resultaría dañina para él o ella y para el vínculo y el trabajo.

Por otro lado, la abstinencia nos señala también que en el encuentro terapéutico, el o la psicóloga debe abstenerse de actuar, es decir, debe remitirse solo a la palabra como medio para la interacción con el otro y/o la otra (en este caso paciente). Este fue otro de los límites profesionales que fue necesario transgredir y que llevaron al equipo a una renuncia al percatarse en el camino y en los espacios de intercambio del equipo, así como en los espacios de supervisión, que se estaba ante formas distintas de comunicar y que, en ese sentido, era importante incorporarlas, pero no solo para luego señalarlas o interpretarlas, sino que el poder compartir genuinamente momentos —como pueden ser las horas de comida, las celebraciones, los paseos, los juegos deportivos, entre otros— resultaba también siendo terapéutico.

Así, otro de los cambios que introdujo DEMUS en la práctica terapéutica fue el de salir a trabajar a los espacios públicos; es decir, no pensar que el rol del o la psicóloga terminaba en el encuentro íntimo con una persona que deseaba hablar sobre su vida o sus vivencias dolorosas y su historia de violencia, sino que había que comprender los espacios públicos como lugares donde también había posibilidad para el encuentro terapéutico y, además, el aprendizaje de otras formas de cura.

Las fiestas y las asambleas comunales, así como las actividades de la comunidad en general, a las cuales el equipo era invitado, fueron espacios de formación profesional en tanto que las psicólogas aprendieron de la existencia de recursos y formas de cura propias de la población. Se trató de un aprendi-

zaje que no solo se basaba en el relato de los y las comuneras, sino que fue un aprender mediante la participación activa, por la experiencia misma, estando ahí y compartiendo un mismo espacio.

Esos espacios sirvieron también para que DEMUS lograra una comprensión de la dinámica de las relaciones sociales y la solución de conflictos al interior de la comunidad —por ejemplo, entre familias—. Tales conflictos en ocasiones salen a la luz cuando hay una discusión en una asamblea comunal u otro encuentro público con respecto a un tema de la vida comunal —como realizar una faena u organizar la celebración del aniversario de la comunidad—; no obstante, estas mismas familias, que parecían o estaban enfrentadas, se unían para organizar la fiesta o la faena.

Esto que podríamos interpretar erradamente como una escisión —si insistiéramos en imponer un modelo teórico occidental, por ejemplo, desde el psicoanálisis—, nos sirve sin embargo para entender cómo las personas se vinculan o relacionan a diferentes niveles. El que surja un fuerte conflicto en torno a un tema, incluso con el consiguiente quiebre o ruptura de la relación en un sentido, no significa que el vínculo termine o se rompa en su totalidad, sino que más bien se podría hablar de una transformación. Esto nos puede ayudar a entender también lo que sucedió en el vínculo entre DEMUS y Q'illimsanina.

No obstante lo dicho, es importante llamar la atención sobre el proceso seguido por las psicólogas, pues no estuvo exento de dificultades. El proceso de reconocer la necesidad de deconstruir los paradigmas teóricos y técnicas de trabajo pasaban por un temor para plantear nuevas formas de acercarse al otro/a, distintas a las aprendidas y validadas por otras personas desde el campo teórico y desde el mundo académico eurocentrado. De este modo, se daba permanentemente un enfrentamiento interno entre lo que sugería la praxis en ese momento y lo que se sabía desde la formación —supuestamente “lo indicado”—.

La empatía

Por último, es central llamar la atención con respecto a lo que DEMUS llegó a entender como “empatía”, concepto sobre el que se vuelve tanto en la psicología como en el trabajo terapéutico. Desde el aprendizaje en Q'illimsanina:

la empatía implicó aprender *desde el lugar de conocer del otro*; es decir, no se trató tan solo de poder *ponerse en el lugar del otro* para imaginar lo que este podría estar sintiendo y a partir de ahí intentar ayudarlo, sino que implicó un ejercicio más profundo, uno que supuso un mayor cuestionamiento. Implicó dar el paso hacia formularse las preguntas sobre qué es eso que el otro conoce y desde dónde es que el otro entiende y conoce el mundo, desde qué lugar “epistémico” enuncia su dolor o anuncia su bienestar, qué es lo que el otro entiende cuando dice por ejemplo que “siente temor”; es decir, se trató de colocarse realmente en una posición de no saber para desde ahí interesarse por lo que el otro y la otra querían compartir. De este modo, para el equipo de DEMUS la empatía significó desarrollar la capacidad de poder ponerse en el lugar de conocimiento del otro y desde ahí cuestionar los propios saberes previos del equipo, y esto como paso previo para ponerse en el lugar de lo que el otro/a siente. (Escribens 2009: s.d.)

Es fundamental llamar la atención sobre la importancia política de esta propuesta como forma de acercarse al otro y como forma de conocerlo, en tanto supone el descentramiento del sujeto para colocarse en un lugar distinto, es decir el lugar del otro —y no solo en un sentido afectivo— a partir del cual reconocer el mundo. Solo así se podrá conocer luego el sentir del otro y entonces empatizar y, por ende, también entender sus malestares y las formas de cura más adecuadas, las cuales además se podrán ir reconstruyendo en el camino y en el proceso de encuentro.

El trabajo con autoridades y líderes comunales

En un inicio, este trabajo supuso recoger las necesidades de los líderes y autoridades en lo relativo a la construcción de un espacio de intercambio de información, el cual sirviera tanto para que ellos puedan tener acceso a información —dado el centralismo del país, no era de fácil acceso—, así como un espacio donde el equipo fuera conociendo la historia de la comunidad. Todo esto tenía como telón de fondo la necesidad de generar espacios de encuentro y creación de un vínculo de confianza que permitiera el acercamiento del equipo a los comuneros y comuneras de una forma diferente, ofreciendo, por un lado, algo concreto —p.e., la información solicitada— y, por otro, buscando una excusa para compartir e ir construyendo una relación afectiva que per-

mitiera el trabajo terapéutico sobre la base de la ya mencionada propuesta-afirmación de capacidades individuales y colectivas¹².

El trabajo con promotores y promotoras de salud

Trabajar desde un enfoque de salud mental comunitaria supuso que nos propusiéramos actividades de promoción y prevención en salud mental. El trabajo con los y las promotoras de salud se enmarcó en este nivel; sin embargo, es importante señalar que también tuvo un fin terapéutico en tanto buscaba que los promotores y promotoras pudieran reconocer sus propios saberes en el área de salud mental así como las formas curativas o terapéuticas que ellos y ellas venían empleando en su propia comunidad.

El trabajo consistió en construir de forma conjunto “conceptos” de salud, enfermedad, salud mental, así como formas de afrontar el sufrimiento que tenían los mismos comuneros y comuneras. El trabajo servía en muchos casos como un espejo capaz de reflejar y devolverle al otro lo importante y valioso de su propio conocimiento, antes que como medio de imposición de conceptos importados. Esto supuso un arduo trabajo, en tanto muchas veces ellos y ellas mismas pedían que se les dé conceptos académicos, señalando que estos eran los que tenían un real valor. Esto nos devuelve el impacto tan fuerte que pueden tener discursos hegemónicos que niegan el saber del otro y que imponen uno ajeno, que terminan anulando la posibilidad del otro de reconocerse como sujeto de saber.

El trabajo con mujeres

Si bien desde un inicio DEMUS se propuso trabajar para y con las mujeres de la comunidad, surgió el dilema acerca de cuál era la mejor forma de convocarlas a un espacio sin que, por un lado, resultase amenazante —en tanto se trataba de un espacio nuevo y el equipo era ajeno a la comunidad— y, por otro, pudiese acoger a mujeres de diferentes familias sin reproducir formas de exclusión que también se dan al interior de la comunidad —por ejemplo entre el centro y los anexos—.

¹² Es importante señalar que las autoridades y líderes son en su mayoría varones, personas que, además de ejercer cargos de poder, tenían el reconocimiento de la comunidad. Esto supuso momentos en los que el equipo se sentía a prueba y con la necesidad de responder a las demandas que podían hacer las autoridades.

La pista la dio el trabajo con adolescentes del colegio local. Así fue que decidimos convocar a madres de familia del colegio para atender un pedido tanto de ellas como de los docentes del colegio para trabajar con madres y padres de familia. En un inicio este fue un espacio lúdico donde se les pidió a las propias mujeres que ellas, recordando su propia infancia, propusieran juegos al grupo. Este fue un espacio de creación de una relación diferente entre DEMUS y las mujeres así como entre ellas mismas, en tanto podían intercambiar y jugar sin sentirse puestas a prueba. Planteábamos temas de conversación abiertos a partir de los cuales pudiéramos ir intercambiando algunas ideas a la vez que irnos conociendo. Fue central en estos espacios en un inicio incorporar el tejido con las mujeres, quienes a su vez nos enseñaban a tejer, como una forma de intercambio de saberes.

El trabajo con adolescentes

Como se ha señalado, en su encuentro con Q'illimsanina, DEMUS fue incluyendo temas y actores que “excedían” los objetivos institucionales, como el trabajo con adolescentes en el colegio de Q'illimsanina. Si bien este grupo no fue considerado en el proyecto inicial como parte de la población en la que DEMUS quería concentrar sus esfuerzos, sin embargo, la comunidad hizo un pedido explícito para que se trabajase con este sector poblacional¹³.

Si bien desde muchos modelos teóricos se plantea que la violencia tiene un impacto que trasciende a la generación que la vive directamente, y que puede tener manifestaciones en las siguientes generaciones cuando esta no ha sido elaborada y procesada, no fue esa la razón que llevó a DEMUS a aceptar el pedido de la comunidad; más bien, el equipo llegó a la convicción de que era necesario construir una propuesta conjunta y que, por ende, era la población misma la indicada en señalar también cuáles eran sus demandas y dónde creían ellos y ellas que necesitaban un soporte o ayuda externa¹⁴.

¹³ En parte, la demanda fue atendida porque se conectaba con el enfoque de SMC en el área de prevención; sin embargo, es importante reconocer que el grupo etéreo no estaba dentro de la población con la que DEMUS trabaja.

¹⁴ Si bien podríamos señalar que el concepto de “Transmisión transgeneracional del trauma” se ha confirmado en el encuentro con la comunidad, es importante señalar que la forma de descubrirlo en el camino ha sido a partir de una curiosidad genuina por conocer y entender al otro, y no buscando confirmar los presupuestos teóricos de los cuales partíamos. Todo esto

Es así que DEMUS inició un trabajo que duró los tres años de presencia institucional en la propia comunidad donde en un inicio buscó proponer espacios de escucha grupal, para luego incorporar otras herramientas como el juego y las artes, y dejar que ellas y ellos mismos propongan también las dinámicas de trabajo, devolviéndoles así que el equipo estaba ahí para construir de forma conjunta y aprender entre una/os y otra/os.

Este fue un espacio de mucho aprendizaje; por un lado, se reconoció las similitudes que existentes entre los y las adolescentes de Q'illimsanina y grupos semejantes de zonas urbanas, lo que resulta importante señalar ya que muchas veces existe también el prejuicio que señala que las personas de las comunidades serían absolutamente distintas. La realidad le mostró al equipo cómo muchas de sus preguntas y dudas, sus curiosidades, podían ser muy cercanas a las de un adolescente de una zona urbana, pero que, por otro lado, tenían sus propias particularidades, además del hecho de traer constantemente en sus relatos la violencia que la comunidad había vivido.

Las categorías propias: manchay, phiñay, llakiy¹⁵

Resulta central volver sobre las palabras para entender y nombrar las categorías de salud-enfermedad presentes en Q'illimsanina —tema que ya fue desarrollado en una anterior publicación de DEMUS y que aquí reseñamos—.

Allín Kawsay es un término quechua que puede remitir a la salud mental. Se puede entender como “buen vivir”, lo que implica un cierto equilibrio entre los afectos o sentimientos, los pensamientos, las relaciones interpersonales, el trabajo y la posibilidad de sentirse y ser reconocida/o como una persona productiva, y de mantener una buena relación con la naturaleza y las divinidades.

Así también, tal como señala Theidom (2004), el corazón aparece como el órgano más importante en cuanto a la salud y el malestar. El corazón es tanto la sede de las emociones cuanto la de los recuerdos, lo que habla de un

cambio en cuanto al paradigma occidental, donde es la mente, usualmente asociada a la cabeza, la que albergaría supuestamente los pensamientos.

Por ejemplo, *llakiy* se refiere al sentimiento de tristeza o pena, *manchay* al susto o miedo, y *rabia* o *cólera* es *phiñay*, entre otras. Para Theidom (2004), al corazón llegan los pensamientos o recuerdos penosos, los *llakis*, es donde son cargados con afecto; estos “pensamientos emocionales” borran la distinción entre las facultades intelectuales y las afectivas. Es así que llenan el corazón, surgen del corazón, llenan el cuerpo y las personas se convierten en pena “eres pura pena”.

Como parte de las principales dificultades en salud mental, la comunidad refiere que han quedado “asustados” y desconfiados. El susto es entonces todo aquello que irrumpe de forma inesperada pero que además excede la capacidad —tanto concreta como subjetiva— de las personas para hacerle frente, ya sea que surja a partir de un evento generado por el hombre o surja por un evento natural como puede ser un desastre.

plantea una ética de cómo acercarse al otro, donde lo que se busca es conocer y respetar, a la vez que se busca una transformación. en ese encuentro —y no un encasillamiento del otro/a en los supuestos del/la terapeuta a partir de una relación de poder donde se reproduce la dominación —el mal—.

¹⁵ En esta parte recogemos esencialmente los resultados presentados en Escribens, Ruiz y Velázquez (2008).

5. Violencia sexual y derechos sexuales

El ejercicio de los derechos sexuales requiere considerar los distintos factores que intervienen o condicionan la posibilidad que tienen las personas de vivir en un estado de bienestar físico, mental y social en todo aquello relativo a su vida erótica. En particular, interesa prestar atención a las relaciones de poder existentes (entre géneros, intragéneros, entre razas, entre culturas, entre generaciones, entre clases sociales, entre formas de deseo, entre formas de conocimiento, etc.), que limitan, condicionan o imposibilitan tal ejercicio. Igualmente, interesa prestar atención a las capacidades de las personas para construir o reconstruir una “vida tranquila”¹⁶, desplegar sus capacidades y contribuir al bien común a partir de la afirmación de un principio de equidad general (Degregori 2004).

Específicamente, en el caso de las mujeres de Q’illimsanina el ejercicio de los derechos sexuales está condicionado por procesos sociales tanto recientes como de larga data. Sin duda, en los últimos tiempos, la crueldad de la violencia padecida por las poblaciones andinas de la región central del país —con las formas específicas con las que dicha violencia afectó a las mujeres (Cárdenas y otras 2005)— ha dejado secuelas donde se entrecruzan las dimensiones de los desgarros personales y las de la desestructuración de formas de reproducción social, dimensiones ambas que deben ser comprendidas en el cruce de las consideraciones de sexo-género y raza-cultura, y que inciden en el ejercicio de los derechos sexuales.

Es importante reconocer que estas sociedades vivieron situaciones de coerción continua, con su correlato de miedo permanente, que se expresan en el mundo de los sueños o en sintomatologías como insomnio y otras somatizaciones incluidos dolores “sin causa aparente”. Con respecto a esto último, es necesario visualizar la presencia de formas de violencia sexual que no pasan por “violaciones físicas”¹⁷. Como se ha descrito para otras situaciones de guerra, en el caso de Q’illimsanina la sexualidad, en particular de las mujeres jóvenes, fue “negociada” como mecanismo de seguridad ya sea

a partir del simple miedo o ya sea como forma de protección a otros miembros de la red de parentesco (usualmente otros varones).

Estas relaciones no deseadas o “consentidas” sobre la base de un engaño, en muchos casos significaron una “maternidad impuesta”. En el caso de la violación, esta convierte a la mujer en campo de batalla, en tanto que su cuerpo fue violentado, invadido, pero además dando como producto de la violación un hijo/a que le devuelve permanentemente a ella y ante los ojos de la comunidad el hecho de haber sido víctima de una violación sexual, donde ella procrea al hijo/a de aquel que es visto en ese momento como el enemigo. Luego esta situación doble de violencia impregna toda su vida futura, su elección de pareja, sus relaciones sexuales, su maternidad futura.

Así, la violencia sexual perpetrada contra las mujeres de Q’illimsanina devastó su “subjetividad, apareciendo un temor que no es capaz de ser nombrado. [...] Una consecuencia es que las] mujeres tienen una fuente de dificultad para reconocerse como víctimas, sienten que tienen que justificarse, ... probar que no fueron ellas las que provocaron la situación. Por otro lado, aparece una fuerte dificultad en ellas para vincularse, para establecer relaciones placenteras [...], hay una especie de encapsulamiento o incapacidad para demostrar afecto porque ello implica conectarse primero con su mundo interno, el cual trae una fuerte sensación de muerte” (Escribens y Ruiz 2007: 44-45).

Si bien durante el conflicto armado la violencia sexual contra las mujeres llegó a niveles extremos de perversidad y crueldad, es importante señalar que este crimen padecido por ellas antecede al conflicto armado, y la memoria colectiva de hombres y mujeres, así como las representaciones teatrales escolares, registran situaciones similares en tiempos pasados, en particular en tiempos de un gobernador-comunero al que se le acusa de reiteradas violaciones y maltrato contra las mujeres y quien, finalmente, fue asesinado (v. Cárdenas y otras 2005). Si bien la memoria oral señala que el asesinato fue realizado por varones, las representaciones escolares muestran a niñas, con carteles en el pecho donde están escritos nombres de mujeres, que sujetan y arrastran al único personaje masculino —el mencionado gobernador—. Se trata de una escena que puede ser leída como un homenaje a las víctimas, pero también como la rememoración de un pasado indeseable, uno que volvió a estar presente durante el conflicto armado. Es memoria, pero también advertencia —a los propios varones de la comunidad— y, consideramos, la expresión no verbal de un deseo que demanda otro mundo posible y, en el proceso, a la vez que educa y denuncia, cumple una función terapéutica en una situación de post-conflicto armado.

¹⁶ “Vida tranquila” es la expresión empleada por una dirigente del pueblo Yanasha para referirse a lo que podríamos denominar ejercicio de derechos (com. per.).

¹⁷ Sin embargo, desde la violencia ejercida por las fuerzas armadas, el Informe de la CVR consigna casos de “tortura sexual” a mujeres ya sea para buscar delaciones o para conseguir que un familiar de la víctima se entregue o colabore (v. Ruiz Bravo y Velázquez 2003)

Pero por otro lado, diversos testimonios recogidos señalan la presencia de relaciones de dominación entre grupos de la misma comunidad —específicamente, se refieren a una familia extensa, algunos de cuyos personajes masculinos fueron “abusivos”; unos ya fallecidos, otros todavía vivos—. “Abusivos” significa sobre todo, y entre otras cosas, “abusivos con las mujeres”, “violadores”.

El que las mujeres pasen de la denuncia a través de representaciones escolares a las denuncias públicas para buscar justicia y reparación no solo refleja un proceso de recuperación de la salud mental y de las capacidades, precisamente, para denunciar y exigir justicia; refleja también un cuestionamiento al poder androcéntrico, culturalmente construido, que existe en la propia comunidad, así como el proceso de deterioro de su legitimidad. Como veremos en la sexta parte de este documento, este proceso, señalan los testimonios recogidos, impulsó una crítica a las mujeres denunciadas y a quienes colaboran con ellas.

De este modo, uno de los aprendizajes logrados a partir del trabajo en Q’illimsanina es que el sostenimiento de un imaginario social-cultural que hace que las víctimas de la violencia sexual se sientan hasta culpables e incapaces de establecer vínculos, debe ser leído también dentro de las propias relaciones de inequidad de género presentes en la comunidad. Al respecto, es importante subrayar aquí la necesidad de construir una propuesta de interculturalidad democrática —es decir, no androcéntrica—, donde sean reconocidas las luchas de las mujeres por sus derechos dentro de una tradición cultural, luchas, como en el caso de Q’illimsanina, que cuestionan formas de masculinidad que si bien no son hegemónicas todavía son dominantes en la comunidad.

Por otro lado, la experiencia de DEMUS en Q’illimsanina lleva a que la categoría “violencia sexual” tenga que ser comprendida en términos más amplios que los considerados en la legislación vigente. Si bien existieron relaciones consentidas entre mujeres y miembros de las fuerzas armadas —algunas de estas uniones perduran hasta hoy y, de hecho, los militares hoy en día son comuneros y autoridades—, como señalamos, otras se basaron en el engaño (los casos de convivencia donde los militares no revelaron su identidad y, una vez transferidos o dados de baja, “desaparecieron del mapa”, dejando a sus parejas e hijas/os). Mujeres y varones con quienes conversamos se refieren a estas situaciones como “engaño” y “abuso sexual”, descripción que parece pertinente desde una descripción sociológica de lo acontecido —en tanto el acceso al cuerpo de la mujer se basó, precisamente, en un engaño, un simulacro cínico—.

La violencia sexual, por tanto, debe ser entendida también como una estrategia que forma parte de un sistema de “gobierno autoritario”; en este sentido, trasciende los casos específicos de violencia sexual contra personas concretas, y daña lo que podemos denominar el flujo erótico (catéctico) que permita la posibilidad de reproducir y/o construir una comunalidad positiva, con su contraparte de instalación de un (anti)flujo de desconfianza y la consiguiente dificultad para establecer relaciones eróticas.

De otro lado, es importante señalar también otro factor que incide en la posibilidad de ejercicio de los derechos sexuales, y tienen que ver con la dimensión de pobreza. La violencia también tuvo como uno de sus efectos la descapitalización de las ya precarias economías campesinas: casas y propiedad fueron quemadas, tuvieron que entregar gratuitamente productos agrícolas, ganado, fuentes de energía (leña, bosta), además de trabajo compulsivo. Las pérdidas materiales constituyen también pérdidas simbólicas que portan consideraciones de género (v. Ruiz Bravo y otras 1998). Por ejemplo, en el caso de los Andes está suficientemente documentado el hecho de que la actividad pastoril es esencialmente una actividad femenina, una a la que las mujeres dedican una importante porción de su trabajo, trabajo a partir del cual construyen su autoestima como mujeres criadoras, mujeres trabajadoras¹⁸. Asimismo, además de su significado para el autoconsumo familiar, las crianzas están asociadas al intercambio (trueque) y al comercio (ya sea bajo la forma de ganado o de subproductos de este); es un ámbito donde las mujeres —y en esto existen variaciones en los Andes— pueden manejar su independencia económica y participar en la toma de decisiones del destino que se dará a los ingresos familiares (Ruiz Bravo y otras 2008, Cárdenas 2000).

En el caso de las mujeres, las secuelas de la violencia para el ejercicio de sus derechos sexuales reflejan no solo las experiencias traumáticas vividas en términos personales, sino también las limitaciones que tienen para establecer nuevas relaciones afectivas en su propio entorno. La desconfianza intracomunal, que tiene que ver con la forma que tomaron las relaciones al interior de la comunidad bajo la mediación del agresor (tanto durante la pre-

¹⁸ Es pertinente señalar que los estudios de género en los Andes muestran que el trabajo está catectizado, porque además es una de las cualidades que buscan las personas al buscar una pareja, “que sepa trabajar”. Por otro lado, en el propio trabajo de acompañamiento psicológico, DEMUS incluyó actividades laborales como parte de los encuentros con las mujeres, justamente reconociendo la importancia del trabajo, pero también escuchando sus voces, construyendo una forma de encuentro con ellas donde ellas también trajeran lo suyo; por ejemplo, ellas enseñaban al equipo a tejer.

sencia de SL como, después, de la Fuerzas Armadas), han dejado secuelas que personales que dan forma a lo que podemos llamar un desgarro social. Al interior de la comunidad, el establecimiento de una relación de pareja está posibilitado por una fuente de legitimidad basada en el sistema de parentesco, pero así como la violencia sexual tuvo como fin sembrar el terror en la comunidad, uno de los objetivos de la estrategia de guerra también fue el del debilitamiento de las redes de parentesco, la siembra de desconfianza, todo lo cual generó un clima de terror entre comuneros y comuneras.

Finalmente, este clima de terror estableció un clima de manchay-miedo al "otro". Una mujer señalaba durante las primeras semanas de trabajo que bastaba que su vecino le levantase la voz para que ella se temblase. Igualmente, durante el diagnóstico inicial se recogieron expresiones de "rabia o el estar rabiando" (phiñay), término con el que comuneros y comuneras se refirieron al estado de proclividad social a la violencia, al mal trato, a la agresión verbal, a la violencia física (no solo en las relaciones personales sino también en los nuevos juegos de los niños —profusión de "juegos de guerra"—, o la forma como se definen los campeonatos deportivos e inclusive la manera como se conducen en las asambleas comunales). Un aspecto importante de esta facilidad para apelar a la violencia tiene que ver con el aumento —percibido por la población durante el diagnóstico inicial— del maltrato a las niñas y los niños, el uso indiscriminado del golpe o del grito, o el descuido en su cuidado. Este tema añade otra dimensión a las limitaciones existentes para el ejercicio de los derechos sexuales de las mujeres y es, como señalamos, su autoimagen como madres.

6. Conclusiones y recomendaciones

Equidad de género e interculturalidad

Estos ideales, como se señala en el diagnóstico del proyecto, expresan dos cuestionamientos a un mismo orden de poder desde la crítica a las construcciones y prácticas androcentradas/logofalocentradas y desde la crítica a las construcciones y prácticas eurocentradas, respectivamente. Si se toman por separado, en posible pensar, por ejemplo, que los avances desde la interculturalidad no tomen en cuenta la equidad de género y hasta se opongan a ello, y que la crítica al eurocentrismo no incida y hasta dificulte la crítica al androcentrismo. De manera similar, la crítica exclusiva a la inequidad desde el género podría no tomar en cuenta y hasta reproducir la inequidad cultural/racial y la colonialidad del saber.

La experiencia de DEMUS muestra que es posible construir una propuesta integral que aporte al proceso de construcción de un ideal intercultural democrático —es decir, no androcentrado— y a un ideal de equidad de género democrático —es decir, no eurocentrado—.

Lo anterior implica también reconocer que la cultura-otra es "viva"; entre otras cosas, que atraviesa procesos, transformaciones y contradicciones en sí misma. En particular, es importante reconocer que la presencia de DEMUS y su apuesta por la equidad de género no encontraron en las mujeres un "terreno vacío o carente", sino que la propuesta "llovió sobre mojado".

En este sentido, la integralidad de la propuesta de DEMUS es uno de sus logros en este proyecto, y sería recomendable avanzar en esta dirección —tanto desde sus investigaciones como desde el activismo político—, no solo por la mayor eficacia de la propuesta, sino también por las posibilidades que brinda para tender puentes con otros movimientos políticos —como los basados en la afirmación cultural, la interculturalidad, descolonización, derechos indígenas, medioambiente, entre otros— y avanzar así, desde diversas dimensiones de la lucha por la equidad, en la construcción de un proyecto político alternativo al dominante.

Derechos de las mujeres y equidad de género

Uno de los aportes más importantes del feminismo fue el de señalar que la inequidad de género es un problema de relaciones de poder-dominación entre géneros —y no un “problema de mujeres”— donde los varones concentran-centralizan poder erosionando así la vida de la mujeres. No obstante esta comprensión estratégica del problema de la inequidad, las necesidades prácticas del trabajo requieren que se privilegie, concentre o focalice el trabajo en las mujeres para buscar, entre otros, su empoderamiento.

Sin embargo, en la acción política en pro de la equidad —en este caso, desde la psicología política— no se presta la suficiente atención a uno de los indicadores de éxito del empoderamiento de las mujeres: su impacto en los varones, el otro polo de la relación. La experiencia de DEMUS en Q’illimsanina muestra por lo menos dos impactos: a) ante el menú de opciones de masculinidad, algunos varones empiezan a reconstruir su “ideal del yo-género” y contemplan otras formas de ser varón; incluso llegan a darle un prestigio subjetivo a formas de masculinidad socialmente subordinadas-desprestigiadas; b) pero el impacto también va en otra dirección en los casos donde el poder masculino se siente cuestionado y se parapeta para impedir el cambio; a pesar de ello, en este caso también las relaciones de género se están transformando.

En particular, en este segundo caso, el empoderamiento de género de las mujeres puede generar respuestas violentas desde los varones, aumentando, aunque suene paradójico, la vulnerabilidad de las propias mujeres —en el caso del trabajo en Q’illimsanina, incluida la de las propias mujeres del equipo de DEMUS—.

No obstante que este es un tema largamente señalado por los estudios feministas, se trata de algo a lo que DEMUS no le prestó suficiente atención. Reconstrucciones ex-post con el equipo de DEMUS permiten constatar que en los meses previos a la “expulsión” ya existían señales de agresión, en particular en términos de discursos sexistas —de varones que a veces se amparaban en el quechua— o racistas —que hay que leer en términos de género—. Igualmente, existe evidencia de que también se estaban dando situaciones donde se buscaba deslegitimar a varones cercanos o amigables con el trabajo de DEMUS.

Si bien el párrafo anterior debe ser entendido como un “comentario deportivo después del partido”, también es cierto que la experiencia de DE-

MUS enseña que se requiere monitorear más los cambios en las relaciones, tanto por las necesidades de seguimiento del trabajo como por la necesidad de prever situaciones de riesgo para las mujeres de Q’illimsanina y del propio equipo.

Por otro lado, es necesario también prestar atención a los impactos del trabajo en las masculinidades como una forma de seguimiento a las oportunidades. En particular, los cambios que se van dando en las subjetividades y hasta prácticas de los varones, además de ser consecuencia del trabajo, definen también nuevos escenarios a los que la propuesta de trabajo debe prestar atención para readecuar, de ser necesario, los resultados esperados, las actividades previstas y hasta la propia estrategia de trabajo.

Masculinidades

Como queda claro de los párrafos anteriores, uno de los impactos no previstos explícitamente por DEMUS ha sido el logrado sobre las masculinidades. En la práctica, ya sea por vía directa o indirecta, DEMUS “siempre” trabajó con los varones de la comunidad. En ocasiones, este trabajo fue realizado explícitamente desde temas de género, en otras, el tema de género estuvo inmerso en temas de ciudadanía, gobernanza, derechos, estado de derecho, todos ellos vinculados a los temas de reparaciones y justicia.

La rica experiencia de DEMUS en este campo está insuficientemente documentada en los documentos institucionales, y sería importante que DEMUS recupere sus saberes sobre el tema como una contribución al trabajo político en general.

Es importante notar que las demandas por el retorno de DEMUS a Q’illimsanina provienen de mujeres pero también, e incluso más enfáticamente, de varones. Uno de los aportes de DEMUS que es posible deducir a partir de las conversaciones sostenidas durante el trabajo de campo, se refiere a la liberación —por lo menos a nivel de las representaciones— de otras posibilidades de ser varón, unas más funcionales al ideal de equidad.

Por último, cabe destacar que actualmente DEMUS sigue trabajando con varones, ya sea como acompañantes en situaciones de terapia o como asistentes a los talleres a los que convoca DEMUS o como maestros que desean que DEMUS siga trabajando con adolescentes.

Dimensiones de la psicología política

Entre los aportes de DEMUS a partir de la experiencia Q'illimsanina permite comprender la psicología política desde tres dimensiones: 1) como crítica a un eurocentrismo epistemológico, 2) como un cuestionamiento de las relaciones de poder alienantes y deshumanizadoras que “desde fuera” terminan materializándose en una persona específica produciéndole malestar, erosionando su vida; y 3) como creación de posibilidades para que las capacidades-agencias de las personas se expresen para imaginar otros futuros y luchar contra las formas de dominación que erosionan sus vidas a partir de dicho empoderamiento.

Estos aportes se suman a una ya larga tradición de reflexiones en torno a la dimensión política de la salud mental. No obstante, el aporte de DEMUS tiene que ver tanto con una construcción-reconocimiento teórico alternativo de las concepciones de la salud y el malestar, como con la validación de pautas terapéuticas en situaciones de inequidad de sexo-género e inequidad cultural-racial.

La experiencia de DEMUS enseña lo importante que es considerar la liberación como un proceso integral de las personas y no como el proceso de una “variable” de las mismas. En tanto que esta liberación es una tarea de la psicología política —no exclusiva, por cierto—, la comprensión de la subjetividad de las personas de modo integral es una necesidad de la propia práctica terapéutica. Por otro lado, esta comprensión permite también percatarse de las coincidencias y contradicciones presentes entre distintas demandas de equidad y prestar atención a la necesidad de construir propuestas comunes —sin negar las tensiones existentes— con el fin de tender puentes entre diversos movimientos políticos hoy día fragmentados en nuestra sociedad.

Salud mental y creación de conflicto

Una de las dimensiones del trabajo desde la psicología política, al incidir en una comprensión del mal personal como “materialización” de un entramado de relaciones de poder y en la necesidad de comprender esta materialización como precondition de la recuperación de la salud mental, es que el proceso terapéutico lleva al cuestionamiento de dichas relaciones de poder, lo cual requiere, a su vez, de la expresión de capacidades de denuncia de ese orden y de lucha contra él. Lejos de normalizar al sujeto sin cuestio-

nar sustancialmente las condiciones sociales de su malestar, la experiencia de DEMUS desde el enfoque de la psicología política lleva necesariamente al cuestionamiento de dicho orden y, en este sentido, al establecimiento de un conflicto.

La experiencia de DEMUS muestra no solo la dimensión del conflicto entre la persona y el estado —y sus agentes— cuando la persona reclama justicia por la violencia padecida, sino que también, en este mismo proceso, se crea condiciones para la denuncia de la inequidad de género en general. Así, la recuperación de la salud mental de las mujeres de Q'illimsanina víctimas de la violencia sexual no solo implica que estas puedan empezar a ejercer sus derechos frente al estado, sino también ante sus pares varones en la comunidad. Este fue el objetivo general del proyecto de DEMUS: “Contribuir a los procesos de reconstrucción del tejido social de la comunidad, actualmente en curso, que buscan restablecer las redes de confianza y vínculo para generar las condiciones subjetivas que permitan el ejercicio de sus derechos así como el desarrollo individual y colectivo de los pobladores de Q'illimsanina”. Lo anterior implica tomar en cuenta dos dimensiones de la construcción de la ciudadanía. Una ante el estado, y la otra que se da en la construcción de la propia con-ciudadanía.

Violencia sexual y derechos sexuales

La experiencia de DEMUS permite comprender el ejercicio de la violencia sexual más allá de los actos individuales que involucran la agresión física concreta. Sin duda, entre las consecuencias más dolorosas y difíciles de tratar está la de las maternidades impuestas a consecuencia de la violencia sexual directa, violencia que impide una “vida tranquila” y la consiguiente posibilidad de ejercer los derechos sexuales. Es más, los impactos sobre la vida erótica de las mujeres no se quedan en ellas sino que pasan a la siguiente generación. Al igual que en otras situaciones de guerra en el mundo, la evidencia recogida por DEMUS señala una vez más que los daños duraderos —hasta de por vida— causados por esta violencia, requieren para la recuperación de la salud mental —por lo menos parcial— respetar los tiempos y procesos internos de las mujeres víctimas, y esto como precondition para que ellas mismas decidan —por ellas mismas y en solidaridad con las mujeres en general— si desean que sus tragedias personales sirvan como casos jurídicos emblemáticos que aporten a la jurisprudencia sobre el tema y, a su vez, permitan incidir políticamente en pro de los derechos de las mujeres.

Lo acontecido en Q'illimsanina muestra también que la sexualidad de las mujeres, su abuso real y potencial, formó parte de un orden autoritario donde la sexualidad de las mujeres fue también violentada bajo el simulacro de "relaciones consentidas". Este "abuso sexual" —como se lo denomina localmente— conllevó en muchos casos el abandono de parejas y de hijos/as bajo el amparo del anonimato y la complicidad, hasta hoy, del estado. Más allá de los actos de violencia sexual directa contra las mujeres, en Q'illimsanina se dio un "régimen duro de violencia sexual".

A nivel local, las comprensiones de la violencia sexual (desde los sentimientos de vergüenza de las mujeres víctimas, hasta las conductas de desprecio o exclusión de sus pares —sobre todo varones— en la comunidad) forman parte también de lo que podemos denominar un "régimen blando de violencia sexual", uno que obstruye las posibilidades de recuperación de una vida erótica de calidad y el ejercicio pleno de los derechos sexuales por parte de las mujeres víctimas.

Las condiciones materiales y el ejercicio de derechos sexuales

No obstante que la dimensión de clase no ha formado parte de este informe, esta ha estado presente en el trabajo de DEMUS, si bien sus acciones no han encarado directamente el problema. En tanto otra dimensión de la inequidad, la pobreza material en la que viven mujeres y varones de Q'illimsanina es también una consecuencia de relaciones de poder y no solo la expresión de una problemática individual. Dichas relaciones establecen procesos denominados de "inclusión adversa" en el orden de la economía política vigente, los cuales, a su vez, portan consideraciones de género. Asimismo, tales procesos de inclusión adversa van paralelos a los procesos homogeneizadores que desde los estudios raciales-culturales se denominan de inclusión inferiorizante.

La reproducción de la vida a partir del propio trabajo forma parte de la autoestima de las mujeres y de su cultura del mérito. El poder trabajar y contribuir al bien común de sus familias —como señalan los estudios feministas referidos al trabajo de las mujeres en los Andes— es algo que para ellas está catectizado y forma parte de las condiciones de posibilidad del ejercicio de sus derechos sexuales (Ruiz Bravo y otros 1998, Cárdenas 2000, Ruiz Bravo y Neira 2003).

La experiencia de DEMUS enseña que el deterioro de la ya precaria base

económica de las familias a consecuencia de la violencia política debe ser comprendido también desde la dimensión de género pues su impacto fue diferencial y asimismo lo son sus consecuencias para las mujeres. La pérdida de activos dependientes del trabajo femenino —como los rebaños— no solo debe ser vista como una pérdida material, sino que es necesario comprenderla como una pérdida simbólica, una donde "muere" algo de la mujer.

Aportar a la reconstrucción de las posibilidades de trabajo —de reproducción de la vida— es una tarea pendiente en el trabajo de DEMUS y esto como condición de posibilidad del ejercicio de los derechos, incluidos los derechos sexuales, por parte de las mujeres.

Dado que este tipo de trabajo —usualmente asociado al tema del "desarrollo"— no forma parte de la experticia institucional, sería recomendable el establecimiento de alianzas con otras instituciones dedicadas al tema. Se trata de una tarea urgente, especialmente si prestamos atención al proceso de las mujeres más jóvenes —con algunas de las cuales DEMUS se vinculó desde su etapa escolar— y que tienen el potencial y el deseo de participar en la esfera pública de deliberación política. Las conversaciones sostenidas con las mujeres jóvenes durante el trabajo de campo, señalan que ellas enfrentan el dilema de cómo hacer política sin contar con autonomía económica.

La expulsión de la comunidad y la inclusión en el ayllu

En este acápite distinguimos entre los términos "comunidad" y "ayllu". Reservamos el primero para referirnos a la definición legal en uso de la organización comunal. Por el contrario, empleamos "ayllu" como un término que se refiere a cualquier agrupación de personas unidas por vínculos y que co-laboran entre sí en función de un propósito compartido. En esta comprensión amplia de la categoría "ayllu", esta no está asociada necesariamente a una unidad territorial y ni siquiera a un pasado común. Así, ayllu puede referirse a dos personas —como las autoras de este informe— como también a un movimiento político donde inclusive sus miembros no se conocen todos/as entre sí. La idea de ayllu remite siempre a la construcción de un nosotros —nosotros exclusivo— y esto remite a la construcción de una familiaridad, de un parentesco simbólico.

Desde esta lectura, es posible decir que el proceso de colaboración de las mujeres de DEMUS con las mujeres de Q'illimsanina condujo a la construcción de un ayllu de mujeres, de algún sentido de "nosotras". Si bien esta

construcción está en permanente proceso, la continuidad del vínculo tras la expulsión de la comunidad refleja que el ayllu no fue destruido, es más, que está fortalecido.

El factor más importante que ha permitido este proceso es el de la deconstrucción de la teoría psicológica y de sus prácticas terapéuticas, en particular la referida a la categoría empatía. Al concebirla como un aprendizaje *desde el lugar de conocer del otro* —y no solo como un *ponerse en el lugar del otro*—, y esto como paso previo para ponerse en el lugar de lo que el otro/a siente, la propuesta de psicología política de DEMUS ha contribuido a la construcción permanente de la equidad de género —específicamente para las mujeres víctimas de la violencia sexual— desde una aproximación intercultural; al mismo tiempo, ha aportado a la deconstrucción de un ideal intercultural androcentrado y a la construcción de la democracia desde el cuestionamiento de cualquier dimensión de la inequidad.

BIBLIOGRAFÍA

Butler, Judith. 2004. *Undoing Gender*. Nueva York y Londres: Routledge

Benjamin, Jessica. 1996 [1988]. *Los lazos de amor. Psicoanálisis, feminismo y el problema de la dominación*. Buenos Aires: PAIDOS.

Cárdenas, Nora. Inédito [2000]. *La trenza de la agencia. Trabajo y labo-rioidad entre las mujeres andinas*. Inédito.

Cárdenas, Nora, Mercedes Crisóstomo, Eloy Neira, Diana Portal, Silvia Ruiz y Tesania Velázquez. 2005. *Noticias, Remesas y Recados*. Lima: DEMUS.

CVR-Comisión de la Verdad y la Reconciliación. Informe Final. 2003. Lima: CVR. <http://www.cverdad.org.pe>

De la Cadena, Marisol. S.f. "El Racismo Silencioso y la Superioridad de los Intelectuales en Perú". Manuscrito.

De la Cadena, Marisol. 1997. "La decencia y el respeto. Raza y etnicidad entre los intelectuales y las mestizas cuzqueñas". Documento de trabajo N.º 86. Lima: IEP.

De la Cadena, Marisol. 2000. *Indigenous Mestizos. The Politics of Race and Culture in Cuzco, Peru, 1919-1990*. Londres y Durham: Duke University Press.

Degregori, Carlos Iván. 2004. "Desigualdades persistentes y construcción de un país pluricultural. Reflexiones a partir del trabajo de la CVR". Presentación hecha en el Taller de Interculturalidad organizado por CEPES, julio.

Drummond John y Markus Themessl-Huber. 2007. "The cyclical process of action research: The contribution of Gilles Deleuze". *Action Research* N.º 5, pp. 430-448.

Escribens, Paula. 2009. "Anotaciones sobre la empatía intercultural". Inédito.

Escribens, Paula, Silvia Ruiz y Tesania Velázquez. 2008. "A partir de la experiencia de trabajo en una comunidad andina: una propuesta de salud comunitaria". En *Escribens, Paula, Diana Portal, Silvia Ruiz y Tesania Velázquez. Reconociendo otros saberes. Salud mental comunitaria, justicia y reparación*. Lima: Demus, pp. 16-62.

Escribens, Paula y Silvia Ruiz. 2007. "La vivencia de la violencia sexual en

las mujeres: mundo subjetivo y mundo de relaciones". En Velázquez, Tesania (ed.). *Experiencias de dolor: reconocimiento y reparación. Violencia sexual contra las mujeres*. Lima: DEMUS, pp. 35-44.

Grupo de Trabajo de Salud Mental de la Coordinadora Nacional de Derechos Humanos. 2006. *Salud mental comunitaria en el Perú. Aportes temáticos para el trabajo con poblaciones*. Lima: AMARES.

Guevara, Armando. 2009. *Diversidad y complejidad legal. Aproximaciones a la Antropología e Historia del Derecho*. Lima: PUCP.

Gumucio, Alfonso. 2001. *Making Waves. Stories of Participatory Communication for Social Change*. Nueva York: Rockefeller Foundation

Irigaray, Luce. 1992. *Yo, Tú, Nosotras*. Valencia: Ed. Cátedra.

Martín-Baró, Ignacio. 1984. "Guerra y salud mental". *Estudios Centroamericanos*, N.º 429/430, pp. 503-514.

Martín-Baró, Ignacio. 1986. "Hacia una psicología de la liberación". *Boletín de Psicología* N.º 22, pp. 219-231.

Montero, Maritza y Christopher Sonn (eds). 2009. *Psychology of Liberation. Theory and Applications*. Nueva Cork: Springer.

Montero, Maritza. 1991. Una orientación para la psicología política en América Latina. *Psicología Política*, N.º 3, pp. 27-43

Neira, Eloy y Patricia Ruiz Bravo. 2002. "Enfrentados al patrón. Una aproximación al estudio de las masculinidades en el medio rural peruano". En López, Santiago, Gonzalo Portocarrero, Rocío Silva Santistevan y Víctor Vich (eds.). *Estudios culturales. Discursos, poderes y pulsiones*. Lima: Red de Ciencias Sociales, pp. 211-232.

Portal, Diana. 2008. "Justicia y reparación: reconociendo las voces de hombres y mujeres de una comunidad alto andina". En Escribens, Paula, Diana Portal, Silvia Ruiz y Tesania Velázquez. *Reconociendo otros saberes. Salud mental comunitaria, justicia y reparación*. Lima: Demus, pp. 63-152.

Quijano, Aníbal. 2000. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". En Lander, Edgardo (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, pp. 201-246.

Ruiz Bravo, Patricia, Tesania Velázquez, Nora Cárdenas y Eloy Neira. 1998. "Prácticas y representaciones de género". Lima: REPROSALUD-AID. Mimeo.

Ruiz Bravo, Patricia y Eloy Neira. 2003. "Tiempo de mujeres: del caos al

orden venidero. Memoria, género e identidad en una comunidad andina". En Hamman, Marita, Santiago López, Gonzalo Portocarrero y Víctor Vich (eds.). *Batallas por la Memoria: antagonismos de la promesa peruana*. Lima: Red de Ciencias Sociales, 2003, pp. 393-419.

Ruiz Bravo, Patricia, José Luís Rosales y Eloy Neira. 2006. "Educación y cultura: la importancia de los saberes previos en los procesos de enseñanza-aprendizaje". En Benavides, Martín (ed.). *Los desafíos de la escolaridad en el Perú*. Lima: GRADE, pp. 79-156.

Ruiz Bravo, Patricia, Eloy Neira y José Luís Rosales. 2007. "El orden patronal y su subversión". En Plaza, Orlando (ed.). *Clases sociales en el Perú. Visiones y trayectorias*. Lima: PUCP-CISEPA, 2007, pp.

Ruiz Bravo, Patricia y Tesania Velázquez. 2003. *Informe para la CVR. Tema de género*. Mimeo.

Theidom, Kimberly. 2004. *Entre prójimos: El conflicto armado interno y la política de reconciliación en el Perú*. Lima: IEP.

Velázquez, Tesania. 2007. *Salud mental en el Perú: dolor y propuesta. La experiencia de Huancavelica*. Lima: CIES-DEMUS.

Velázquez, Tesania (ed.). 2007. *Experiencias de dolor: reconocimiento y reparación. Violencia sexual contra las mujeres*. Lima: DEMUS.

Impresión:

Editorial Línea Andina SAC

Jr. Lloque Yupanqui 1640, Jesús María

Telefax: 4719481

linea.andina@gmail.com

Lima, Perú

Con este texto, DEMUS busca dar cuenta del proceso de construcción de una propuesta de salud mental comunitaria en una localidad altoandina de Huancavelica, así como de los aprendizajes, aciertos y desaciertos de esta experiencia. Partimos del feminismo como propuesta política, en diálogo con la salud mental comunitaria y desde una apuesta por un trabajo interdisciplinario, buscamos construir un encuentro diferente con el otro y la otra, en este caso los comuneros y comuneras de dicha zona.

Planteamos la psicología política como aquella propuesta en la que se encuentran el feminismo y la salud mental, para cuestionar modelos que enferman y restringen la libertad del otro, tanto mujeres como varones.

