



Luis Eduardo León Romero. Caminante del territorio ancestral nativo-americano. Psicólogo, profesor, escritor e investigador en Psicología Ancestral Indígena.



Paola Andrea Pérez Gil. Psicóloga, profesora e investigadora en Psicología Ancestral Indígena. Hija y nieta del territorio Mhuysqa

Tal cual la etimología de la palabra texto, esta obra, es tejido, uno naciente de despertar en la fuerza de la vida del amplio letargo esencial y existencial, y en ella misma sembrar procesos de recuperación de psicologías propias, un volver a ser, a estar y a asentar con raíz en la tierra, anterior y autónoma en la creación propia de nuestros pueblos originarios, y también, desde y allende la tensión histórica promovida por la misma imposición colonial o por el rompimiento disociativo de las esferas de valor científico, ético, estético y espiritual provocado por la modernidad.

El sentido utópico de visionar no sin confusión las búsquedas y encuentros con formulaciones del saber de psicologías de la tierra, precisamente escarbar y deshierbar la tierra madre originaria en el asombro de volver sobre sí mismos y bien, reconciliarse con un saber de psicologías o más allá de ellas mismas, para algunos mesoamericanas, para otros Andinas, para otros cercanas a lo social comunitario o en la dinámica de las psicologías ancestrales, pero todas en una constelación de propósitos comunes en panoramas plurales que integran posturas críticas de desprendimiento epistémico, de recuperación antropológica colaborativa del saber psicológico en los pueblos originarios y de vivencias históricas, fenoménicas y espirituales del saber popular ancestral perviviente y de la tierra.

Se empieza a estructurar un movimiento algo común y americano y aunque no es pretension final de estos libros, el definir un estado del arte de las visiones que constituyen un campo naciente de las psicologías y los pueblos originarios nativoamericanos, ha sucedido aquí, el empezar a sembrar y a recoger el fecundo sentido de las exploraciones actuales alrededor de la posible y existente trama tal vez académica e investigativa, pero sobre todo, de la sensación esperanzadora en diversos territorios y países por la pregunta de lo que hemos sido, lo que somos y para dónde vamos, el interrogante por saberes propios y americanos de psicología para nosotros como nietos de este territorio grande y profundo de la America, la amerrique, abya yala y tihuantinsuyo y desde nosotros como gente con alma de tierra, de manera digna y amorosa para el mundo.



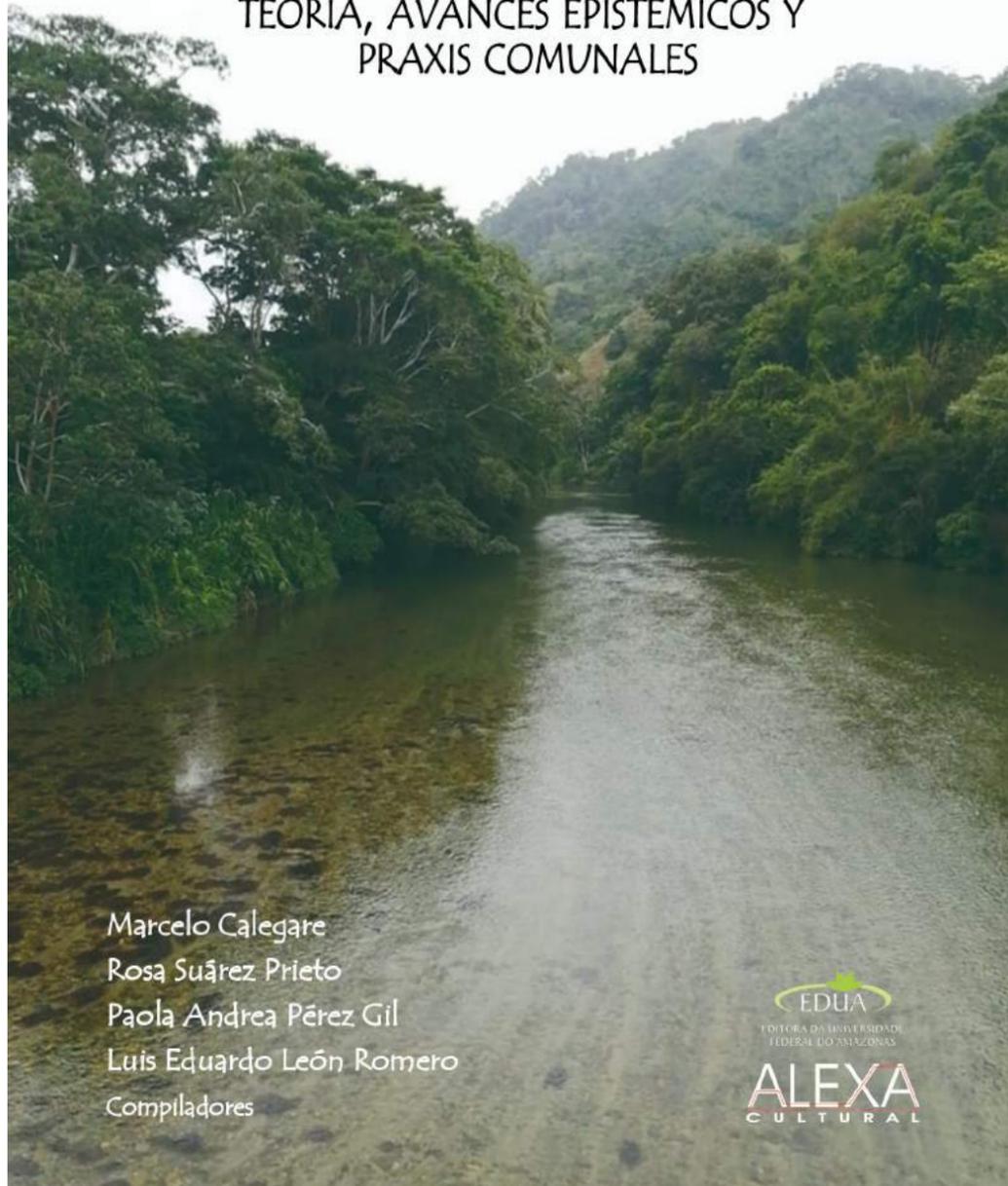
Calegare - Prieto
Gil - Romero

POR LOS CAMINOS DE LAS PSICOLOGÍAS ANCESTRALES NATIVOAMERICANAS V.1

Alexa Cultural / EDUA

POR LOS CAMINOS DE LAS PSICOLOGÍAS ANCESTRALES NATIVOAMERICANAS V.1

TEORÍA, AVANCES EPISTÉMICOS Y PRAXIS COMUNALES



Marcelo Calegare
Rosa Suárez Prieto
Paola Andrea Pérez Gil
Luis Eduardo León Romero
Compiladores



Marcelo Calegare. Psicólogo, professor do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Amazonas. Pesquisador dos segredos e mistérios da floresta e dos povos amazônidas.



Rosa Suárez. Psicóloga, investigadora en el campo social y comunitario. Acompañante del caminar la palabra y el pensar bonito.

POR LOS CAMINOS DE LAS PSICOLOGÍAS ANCESTRALES NATIVOAMERICANAS V.1

TEORÍA, AVANCES EPISTÉMICOS Y
PRAXIS COMUNALES

Marcelo Calegare
Rosa Suárez Prieto
Paola Andrea Pérez Gil
Luis Eduardo León Romero
Compiladores


EDUA
EDITORA DA UNIVERSIDADE
FEDERAL DO ARAZÓNAS
ALEXA
CULTURAL

Marcelo Calegare
Rosa Suárez Prieto
Paola Andrea Pérez Gil
Luis Eduardo León Romero
Organizadores

**POR LOS CAMINOS DE LAS PSICOLOGIAS
ANCESTRALES NATIVOAMERICANAS V.1**

**TEORÍA, AVANCES EPISTÉMICOS Y
PRAXIS COMUNALES**

Marcelo Calegare
Rosa Suárez Prieto
Paola Andrea Pérez Gil
Luis Eduardo León Romero
Organizadores

POR LOS CAMINOS DE LAS PSICOLOGÍAS ANCESTRALES NATIVOAMERICANAS V.1

**TEORÍA, AVANCES EPISTÉMICOS Y PRAXIS
COMUNALES**



ALEXA
Embu das Artes - SP
2021



COMITÊ CIENTÍFICO ALEXA CULTURAL

Presidente

Yvone Dias Avelino (PUC/SP)

Vice-presidente

Pedro Paulo Abreu Funari (UNICAMP)

Membros

- Adailton da Silva (UFAM – Benjamin Constant/AM)
Alfredo González-Ruibal (Universidade Complutense de Madrid - Espanha)
Aldair Oliveira de Andrade (UFAM - Manaus/AM)
Ana Paula Nunes Chaves (UDESC – Florianópolis/SC)
Arlete Assumpção Monteiro (PUC/SP – São Paulo/SP)
Barbara M. Arisi (UNILA – Foz do Iguaçu/PR)
Benedicto Anselmo Domingos Vitoriano (Anhanguera – Osasco/SP)
Carmen Sylvia de Alvarenga Junqueira (PUC/SP – São Paulo/SP)
Claudio Carlan (UNIFAL – Alfenas/MG)
Denia Roman Solano (Universidade da Costa Rica - Costa Rica)
Débora Cristina Goulart (UNIFESP – Guarulhos/SP)
Diana Sandra Tamburini (UNR – Rosário/Santa Fé – Argentina)
Edgard de Assis Carvalho (PUC/SP – São Paulo/SP)
Estevão Rafael Fernandes (UNIR – Porto Velho/RO)
Evandro Luiz Guedin (UFAM – Itaquatiara/AM)
Fábia Barbosa Ribeiro (UNILAB – São Francisco do Conde/BA)
Fabiano de Souza Gontijo (UFPA – Belém/PA)
Gilson Rambelli (UFS – São Cristóvão/SE)
Graziele Acçolini (UFGD – Dourados/MS)
Iraíldes Caldas Torres (UFAM – Manaus/AM)
José Geraldo Costa Grillo (UNIFESP – Guarulhos/SP)
Juan Álvaro Echeverri Restrepo (UNAL – Leticia/Amazonas – Colômbia)
Júlio Cesar Machado de Paula (UFF – Niterói/RJ)
Karel Henricus Langermans (Anhanguera – Campo Limpo - São Paulo/SP)
Kelly Ludkiewicz Alves (UFBA – Salvador/BA)
Leandro Colling (UFBA – Salvador/BA)
Lilian Marta Grisólio (UFG – Catalão/GO)
Lucia Helena Vitalli Rangel (PUC/SP – São Paulo/SP)
Luciane Soares da Silva (UENF – Campos de Goitacazes/RJ)
Mabel M. Fernández (UNLPam – Santa Rosa/La Pampa – Argentina)
Marilene Corrêa da Silva Freitas (UFAM – Manaus/AM)
María Teresa Boschín (UNLu – Luján/Buenos Aires – Argentina)
Marlon Borges Pestana (FURG – Universidade Federal do Rio Grande/RS)
Michel Justamand (UNIFESP - Guarulhos/SP)
Miguel Angelo Silva de Melo - (UPE - Recife/PE)
Odenei de Souza Ribeiro (UFAM – Manaus/AM)
Patricia Sposito Mechi (UNILA – Foz do Iguaçu/PR)
Paulo Alves Junior (FMU – São Paulo/SP)
Raquel dos Santos Funari (UNICAMP – Campinas/SP)
Renata Senna Garrafoli (UFPR – Curitiba/PR)
Renilda Aparecida Costa (UFAM – Manaus/AM)
Roberta Ferreira Coelho de Andrade (UFAM - Manaus/AM)
Sebastião Rocha de Sousa (UEA – Tabatinga/AM)
Thereza Cristina Cardoso Menezes (UFRRJ – Rio de Janeiro/RJ)
Vanderlei Elias Neri (UNICSUL – São Paulo/SP)
Vera Lúcia Vieira (PUC – São Paulo/SP)
Wanderson Fabio Melo (UFF – Rio das Ostras/RJ)



AMAZONAS
GOVERNO DO ESTADO

Wilson Miranda Lima
Governador do Estado do Amazonas

Secretaria de
**Desenvolvimento
Econômico, Ciência,
Tecnologia e Inovação**

Jório de Albuquerque Veiga Filho
Secretário de Estado de Desenvolvimento Econômico,
Ciência, Tecnologia e Inovação - SEDECTI



Márcia Perales Mendes Silva
Diretora-Presidente da Fundação de Amparo
à Pesquisa do Estado do Amazonas

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS

CONSELHO EDITORIAL

Presidente

Henrique dos Santos Pereira

Membros

Antônio Carlos Witkoski
Domingos Sávio Nunes de Lima
Edleno Silva de Moura
Elizabeth Ferreira Cartaxo
Spartaco Astolfi Filho
Valeria Augusta Cerqueira Medeiros Weigel

COMITÊ EDITORIAL DA EDUA

Louis Marmoz - Université de Versailles
Antônio Cattani - UFRGS
Alfredo Bosi - USP
Arminda Mourão Botelho - UFAM
Spartacus Astolfi - UFAM
Boaventura Sousa Santos - Universidade de Coimbra
Bernard Emery - Université Stendhal-Grenoble 3
Cesar Barreira - UFC
Conceição Almeira - UFRN
Edgard de Assis Carvalho - PUC/SP
Gabriel Conh - USP
Geresa Ferreira - PUC/SP
José Vicente Tavares - UFRGS
José Paulo Netto - UFRJ
Paulo Emílio - FGV/RJ
Élide Rugai Bastos - UNICAMP
Renan Freitas Pinto - UFAM
Renato Ortiz - UNICAMP
Rosa Ester Rossini - USP
Renato Tribuzy - UFAM

Reitor

Sylvio Mário Puga Ferreira

Vice-Reitora

Therezinha de Jesus Pinto Fraxe

Editor

Sérgio Augusto Freire de Souza

Agradecemos à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas (FAPEAM), por meio do Edital Resolução N° 006/2020 – Programa Institucional de Apoio à Pós-Graduação Stricto Sensu (POSGRAD 2020), pela concessão da verba ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Amazonas.

O presente trabalho foi realizado com apoio do Programa Nacional de Cooperação Acadêmica na Amazônia – PROCAD/Amazônia (Edital 21/2018) da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES/Brasil.

© by Alexa Cultural

Direção

Gladys Corcione Amaro Langermans

Nathasha Amaro Langermans

Editor

Karel Langermans

Capa

K Langer

Revisão Técnica

Marcelo Calegare e Michel Justamand

Revisão de língua

Marisa De Lucca

Editoração Eletrônica

Alexa Cultural

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

C148m - CALEGARE, Marcelo
P416r - PRIETO, Rosa Suarez

G654p - GIL Paola Andrea Pérez
R235l - ROMERO, Luis Eduardo León

Por los caminos de las psicologías ancestrales nativoamericanas v.1: teoría, avances epistémicos y praxis comunales. Marcelo Calegare, Rosa Suárez Prieto, Paola Andrea Pérez Gil e Luis Eduardo León Romero Alexa Cultural: São Paulo, 2021

14x21cm -276 páginas

ISBN - 978-65-89677-74-1

1. Psicologia- 2. Teoria - 3. Epistemologia - I. América Latina - I. Título - II Bibliografía

CDD- 150

Índices para catálogo sistemático:

Psicologia

América Latina

Todos os direitos reservados e amparados pela Lei 5.988/73 e Lei 9.610

Os artigos publicados são de inteira responsabilidade de seus autores. As opiniões neles emitidas não exprimem, necessariamente, o ponto de vista da editora e dos organizadores

ALEXA

Alexa Cultural Ltda

Rua Henrique Franchini, 256

Embú das Artes/SP - CEP: 06844-140

alex@alexacultural.com.br

alexacultural@terra.com.br

www.alexacultural.com.br

www.alexaloja.com

**EDUA**
EDITORA DA UNIVERSIDADE
FEDERAL DO AMAZONAS

Editora da Universidade Federal do Amazonas

Avenida Gal. Rodrigo Otávio Jordão Ramos,

n. 6200 - Coroado I, Manaus/AM

Campus Universitário Senador Arthur Virgílio

Filho, Centro de Convivência – Setor Norte

Fone: (92) 3305-4291 e 3305-4290

E-mail: ufam.editora@gmail.com

PREFÁCIO

José F. Miguel H. Bairrão

Entre os apetrechos ao serviço da conquista e da dominação colonial avultam as concepções psicológicas, perduradamente eficientes para além do tempo das batalhas e das táticas militares em sentido estrito. Somos testemunhas até aos dias de hoje dos efeitos explícita ou implicitamente deletérios das teorias psicológicas hegemônicas, validados academicamente, ainda que elas se presumam destacadas e inocentes relativamente ao contexto político e civilizacional etnocida em que se enquadram.

Em nome de uma objetividade que reduz a ilusão, outros constructos factuais e de um naturalismo que reduz a nada outras realidades, a psicologia vigente propõe como natureza psíquica universal constructos idiomáticos umbilicalmente atrelados a uma moldagem de mundo estritamente etnocêntrica, de uma forma cuja reiteração dogmática e insensibilidade à crítica desautorizam creditar como ingenuidade.

A linha de corte assim estabelecida não fica no plano, apenas, de uma exclusão de perspectivas teóricas em psicologia distintas. Incide sobre a supressão de modos de ser e de manifestação anímicos que não se enquadrem nos seus pressupostos ontológicos. A nossa psicologia moderna aprimora e consoma esse etnocídio que se perpetra ao longo dos séculos, justificando-o e aprimorando-o “cientificamente”.

Inicialmente as concepções e dispositivos psicológicos em sentido lato dos povos autóctones foram traduzidas e combatidas como manifestações demoníacas, depois negadas como superstições e no limite tratadas como ilusões e manifestações de doenças mentais. Os principais artífices desta obra foram, sucessiva ou concomitantemente militares, missionários, médicos e cientistas sociais, mas o campo de batalha crucial incide no território daquilo que academicamente se consagrou como a disciplina psicológica, pelo que precipuamente os psicólogos não podem isentar-se de verificar as suas responsabilidades e compromissos nesse campo.

A obsessão com o controle do comportamento, com a mudança de atitudes, com a definição de parâmetros de saúde e de normalidade, bem como a manipulação de linguagem técnica como por exemplo a

designação como medidas socioeducativas dos procedimentos coercitivos de encarceramento juvenil, são indicativos do que se pode esperar da formação ordinária em psicologia.

É fato que tal papel a psicologia não o cumpre a solo, e que exemplos similares poderiam discernir-se em outras frentes disciplinares, seja no campo da saúde, da educação ou mesmo das chamadas ciências humanas em geral, inclusive das que se presumem isentas ou saneadas desse mal, até mesmo daquelas que em nome da proteção aos indígenas e com base numa justa avaliação da pior versão da psicologia disponível, julgam situar-se numa posição superior relativamente a essa mazela. Ao longo da história muitos desses atores sociais, especialmente antropólogos, mas até inclusivamente missionários, pretenderam redimir-se a si e às suas matrizes disciplinares desses feitos, mas é nossa primeira obrigação, se pretendermos repudiar essa herança, acautelar-nos contra essas confissões de culpa e pretensões de reparação. É preciso desconfiar dos “salvadores” e de permeio a estes, contemporaneamente, eventualmente de alguns “descolonizadores”, pois desde sempre a obra colonial foi feita e se legitimou em nome de salvações e de salvadores. Por isso é tão importante trazer para o empreendimento de recuperação e construção de uma psicologia menos feroz e não etnocida o protagonismo das coletividades e etnias que se viram atacadas por esses recursos executados sobre elas, em nome da sua saúde, da sua educação ou da salvação da sua alma, conforme a generalidade das contribuições presentes neste volume salientam.

É exatamente a esse balanço que se propõe este livro, publicado em dois volumes, dos quais o primeiro o leitor tem em mãos. Reúnem-se aqui contribuições ímpares para uma clarificação e avaliação críticas a respeito da história, do papel e do destino da psicologia no mal denominado “Novo Mundo”, pelo crivo de uma perspectiva crítica da sua incidência negativa nas populações pré-colombianas, correlata de um desconhecimento ativo das suas concepções anímicas. Na contramão daquele direcionamento e para além da sua mera denúncia, esta obra cumpre o papel de reunir e pôr para conversar os ingentes esforços desenvolvidos em escala continental de ensaios de constructos psicológicos dissidentes daquela orientação hegemônica e solidários do resgate das segundas.

Embora os seus organizadores, Luis Eduardo León Romero, Marcelo Calegare, Paola Andrea Perez Gil e Rosa Suárez afirmem no ca-

pítulo de sua autoria, intitulado *Veredas hacia las psicologías ancestrales nativoamericanas*, não ter a pretensão de abarcar a totalidade do que se tem produzido nessa direção, o leitor tem em mãos um painel bem amplo do esforço supranacional para desenterrar e conferir cidadania a ensaios de ciência psicológica incluídos e respeitosos da diversidade humana e antagonísticos à opressão e ao etnocídio, presentemente em curso em escala continental (Argentina, Bolívia, Brasil, Colômbia, Equador e México).

A sua relevância, no entanto, não se restringe a atestar a criação de novas teorias psicológicas com base em concepções nativas dos povos anteriores ao “Descobrimento”, ou na adaptação das concepções psicológicas eurocêntricas aos seus entendimentos e procedimentos relativamente ao anímico, o que se tem chamado de indigenização. Em decorrência desse processo, resultam perspectivas de diálogo e contrapontos que podem ter um alcance geral na reconcepção do psicológico em geral, pelo que a importância da obra está longe de se restringir a um balanço do conjunto do que nessa direção se faz atualmente nesta parte do planeta. Suas ponderações retroagem sobre feitos previamente já em curso na outra margem do Atlântico e especialmente no reconhecimento do papel da moderna psicologia científica, lastreada na repressão da diversidade humana e na supressão da multiplicidade de entendimentos do anímico, na invenção e manutenção de assimetrias coloniais.

Enquanto psicólogos cumpre-nos extrair do conjunto da obra as consequências e fazermos a nossa parte. O que requer, por exemplo, que fiquemos atentos ao risco de atrelar a descolonização pretendida a formas de messianismo aparentemente laico em que, especialmente na denominada América Latina, se refugiou parcela significativa do permanente e reiterado fervor missionário colonial. Conforme bem nos recorda o capítulo subsequente, de autoria de Bruno Simões Gonçalves, intitulado *Psicologia e povos formadores da América Latina: o desafio da descolonização*, a descolonização é também um embate de forças sociais e uma disputa entre projetos societários distintos. Porém a sua perspectivação, como bem sublinha reportando-se a uma referência zapatista, requer não apenas entender o que se vê, mas também entender quem está vendo. Ou seja, não convém dissociar a semântica da descolonização da sua agência, ou seja, não é por qualquer um e de qualquer lugar que a indigenização e ou a descolonização podem ser feitas, sob pena de o tiro sair pela culatra e o efeito ser de recolonização.

O capítulo seguinte, de autoria de Danilo Silva Guimarães, em contribuição significativamente intitulada *Psicologia indígena: multiplicando diálogos*, manifesta uma aguda consciência desse risco. Sublinha que o discurso colonialista difundiu, no senso comum, imagens contrastantes a respeito dos povos indígenas, ora idealizando-os, ora demonizando-os. Uma forma de idealização poderia ser atribuir-lhes um papel redentor na salvação da nossa civilização e ou incumbi-los de resolverem a má consciência colonial de terceiros, sejam pessoas ou instituições. O autor, no entanto, aponta com uma necessária agudeza crítica que os indígenas não se veem refletidos nessas narrativas. Sua proposta é a de uma psicologia indígena, elaborada em parceria dialógica com populações nativas e em tensão com os compromissos derivados do termo grego que nomeia a disciplina. No intuito de prevenir a sua prejudicial suposição de universalidade e o seu correlato potencial ofensivo, sublinha que, tal como é o caso das demais etnoteorias psicológicas, a corrente hegemônica também se assenta em especificidades idiomáticas e peculiares raízes míticas.

Em seguida o leitor é apresentado com um belo texto de Joice Berra, Nazarena Luz Jaramillo, Lucrecia Petit, Andrea Fabiana Artaza, Pablo Agustín Bancalari Sandoval, Victoria Ceriani e Diana Carolina Blanco Lizarazo, intitulado *Crítica desde una psicología de las ausencias: escuchar, alojar y comprender los modos de ser, estar, hacer y pensar indígena*, que introduz um tema crucial que vai reaparecer em outras contribuições a este volume, a consideração do ausente, do silêncio e da morte; em termos gerais do negativo, do não ser e, especificamente num contexto etnocida, do que se pretendeu inexistente ou morto, mas que volta para assombrar os seus executores.

Sempre há o risco do recurso a referências culturais ocidentais, mesmo as manifestamente críticas, inocular sub-repticiamente alguma hierarquia ou dependência epistêmica, uma vez que não são apenas os governos, as igrejas e as universidades relacionadas ao processo de conquista e assujeitamento desta parte do mundo que promoveram sistemática e habilidosamente essa operação. Uma forma de contrabalançá-lo poderá ser a reconstituição pretendida da psicologia lastrear-se em movimentos sociais e na ancestralidade indígena, bem como no central papel do território e do meio ambiente. É o caso da contribuição de autoria de Alicia Torres, Analía Sofia Zaleya, Carolina Wajnerman e Marcela Alejandra Parra, intitulada *Psicoandinas: un colectivo para co-razonar, ternurar y decolonizar la psicología*.

Uma das estratégias da ocupação colonial sempre foi mandar os mortos calarem a boca. Porém, mediante diversos dispositivos rituais e constructos míticos, eles persistem em ser mal-comportados e partícipes da resistência à pura e simples extinção. Boris Geovanny Delgado Hernández, em capítulo intitulado *Memoria y acontecimiento en territorios ancestrales*, brinda-nos com subsídios para refletir articuladamente memória e territorialidade, numa perspectiva de recuperação de territórios e de protagonismo nativos não excludente dos seus mortos e, em particular, dos vitimados pela violência. Indica-nos que a reocupação territorial é também uma recuperação da memória e que o previamente morto, de alguma forma rememorado e comemorado, tem um protagonismo decisivo nesses processos; de onde se deduz que o ausente, ou, mais radicalmente, o negativo, tem e continuará a ter um papel central na constituição de uma psicologia recuperadora das vozes silenciadas, ou seja, solidária do enfrentamento das injustiças e aliada dos vitimados.

Na mesma linha, o capítulo seguinte, de autoria de David Pavón e intitulado *Vida y muerte en las concepciones prehispánicas nahuas de la subjetividade*, no quadro do que se poderia considerar um recorte etnopsicológico sobre o entendimento da vida e da morte dos nahuas, apresenta-nos com um rico exemplo de como a morte pode ser psicologicamente equacionada de forma radicalmente distinta da europeia. Para os nahuas, não há uma distinção taxativa entre vida e morte, pelo contrário, são inseparáveis e de certa forma indiscerníveis, uma vez que uma se encontra no fundo e na origem da outra. Ousaria sugerir que esta porosidade, por razões certamente míticas, mas também políticas, não é uma exclusividade das concepções lato senso psicológicas nahuas, mas um traço que se apresenta em muitas outras etnoteorias psicológicas, tanto de populações nativas do nosso continente, como também de oprimidos originários de outras partes do mundo. Está igualmente presente, por exemplo, na diáspora africana.

A par da cidadania admitida ao ausente, ao já sido (ao morto) ou mais genericamente ao não ser, outros desafios incontornáveis para a construção ou restituição dessa psicologia a empreender são a consideração ao meio ambiente e o embate com as limitações formais e formatações conceituais induzidas pelas línguas herdadas do colonizador. Este ponto é ilustrado e desenvolvido pela contribuição seguinte, de autoria de Maria Mercedes Zerda Cáceres, intitulada *La importancia del*

contexto en la cultura aymara. Por exemplo, a categoria de cosmossabedoria não apenas nomeia uma categoria nativa mediante a condensação de duas palavras, como o faz demarcando uma ultrapassagem da cisão entre humanidade e natureza, consubstancial à metafísica subjacente à psicologia dita científica, na contramão do esvaziamento do espírito do mundo por meio de um monoteísmo abstrato, modelado à imagem e semelhança de um patriarcado feroz.

O “velho mundo” primeiro separou o espírito do mundo, na forma da ideia de um Deus abstrato, sem imagem nem corpo, possessivo e ciumento, e depois excluiu o espécime por ele eleito, a humanidade, de uma relação horizontal e interdependente, sem privilégios, com as demais manifestações da natureza. O resultado a médio e longo prazo só poderia ser o aniquilamento da terra, a destruição do sensível e o colapso da vida. A próxima contribuição a este volume aporta-nos precisamente subsídios nativos para refletir o tempo de forma preventiva e contrária a esse niilismo, num capítulo de autoria de Javier Mendoza Pizarro, intitulado *Tiempo aymara en época de pandemia*. Para esta etnia o passado não acabou, não se reduz ao nada, é presente e está à nossa frente. Atrás, obscuro, mal visto, fica o futuro. Não seria esta reconcepção do tempo estrategicamente pertinente para resistir à sedução do desenvolvimento, à promessa de recompensas futuras (nesta economia ou numa vida futura), artimanhas tão intrínsecas ao etos colonial?

Luis León y Andrea Pérez assinam um capítulo intitulado *Del mesianismo occidental redentor al perdón espiritual indígena: Una trascendencia originaria del dilema víctima-victimario en el conflicto armado*, no qual nos deparamos com uma corajosa e lúcida crítica à dicotomia entre “nós” e “eles”, entre “bons” e “maus”, mediante a qual, por meio de uma abusiva identificação com as vítimas, muitos se autorizam a cometer agressões. O argumento do capítulo articula a sabedoria indígena tradicional, transmitida oralmente e avessa a uma lógica da vingança, a sofisticadas referências filosóficas e religiosas (cristãs, mas não exclusivamente, também budistas por exemplo), para refletir a categoria de perdão como uma possível chave para compreender, no quadro de uma etnoteoria psicológica nativa, o interdito indígena à prepotência egóica e ao ressentimento.

Em seguida, em capítulo intitulado *Cuerpo-comunal nepantlico: tejido de prácticas y afectividades anti coloniales*, é a vez dos limites do corpo e a sua porosidade ao cosmos e do cosmos ao corpo, no âmbito de

concepções psicológicas nativas também neste ponto antagônicas às de matriz europeia, serem questionados por Donnato Badillo.

Um outro ponto que não poderia de forma alguma faltar numa antologia das possíveis colaborações e antíteses entre a pseudouniversal psicologia acadêmica e perspectivas psicológicas nativas é a oposição ao antropocentrismo que baliza a primeira. Não apenas é fundamental a introdução de uma categoria de sujeito coletivo, um nós irreduzível a um grupo, como também ancestrais, animais, plantas e montanhas, entre outros, podem ser concebidos como dotados de agência e, portanto, partícipes de uma comunidade de entes de natureza diversa irreduzíveis a coisas e, portanto, suscetíveis de consideração psicológica, na medida em que interagem entre si e que intencionalidade e atos lhes são imputáveis. Esta contribuição a uma crítica da antropolatria inerente à ciência psicológica como ela se configurou com base num viés antropocêntrico presumivelmente oriundo dos mitos do Oriente Médio em que se assenta, coube no presente livro, principalmente, ao capítulo *Reflexión y acción comunal frente a la pandemia*, de autoria de Katherine Isabel Herazo González.

Finalmente, Gino Grondona-Opazo, numa contribuição intitulada *Crisis civilizatoria, psicología comunitaria y pueblos indígenas: ideas y rutas (in)disciplinadas*, convida-nos a perambular por alguns dos significantes mais relevantes do debate em curso, nomeadamente debate civilizatório, giro decolonial, modernidade, decolonialidades, bem viver, sempre sem a pretensão de esgotar o assunto e tendo em vista os dois imperativos que devem presidir a uma necessária transformação da psicologia (no seu caso, com uma ênfase em particular na psicologia comunitária): descolonizar e indigenizar.

O leitor vai constatar que as diversas contribuições aqui reunidas têm em comum estarem advertidas de que a presunção de um universal, inclusive na psicologia, se degradou em dispositivos de extermínio e de exclusão. Em torno e por causa dessa consciência é que se impõem as palavras de ordem descolonizar e indigenizar, a que talvez também se pudesse agregar reterritorializar.

Um quarto ponto, decorrente deste terceiro, é o lugar muito especial que as demais formas de vida e o ambiente em geral devem ocupar no cenário da antiga e nova psicologia que se trata de fazer ressurgir ou de reconstituir, não apenas na condição de ambiente e contexto para o estudo do comportamento humano, mas enquanto plenos partícipes

da vida anímica e dotados de dignidade epistêmica. O capítulo de introdução ao volume, ao denominar de ecosofia esta perspectiva contrária à redução do território e do meio ambiente a coisa a ser explorada, aporta ressonâncias que prestam uma homenagem implícita aos fundadores da teosofia moderna, precursores da descolonização muito antes do termo estar na moda, ao contestarem a pretensa superioridade da cultura britânica relativamente às suas congêneres autóctones do subcontinente indiano e deste modo terem prestado um enorme serviço ao mundo e à independência da Índia.

Para estas outras Índias Ocidentais, os europeus também trouxeram e multiplicaram, especialmente no componente setentrional do continente, a sua cultura e, de permeio a ela, a sua metafísica, da qual um dos principais derivados, revestida de dignidade “científica”, é a “moderna” psicologia. Apesar dos esforços, desde o século XIX, para demarcar a disciplina, repaginada cientificamente, das suas origens religiosas, esse esforço foi manifestamente insuficiente e incompleto, o que dificilmente se pode examinar sem o contraponto com aceções outras de entendimento do anímico, como pode ser o caso das vigentes em populações pré-colombianas do nosso continente. Também por isso é fundamental recuperar e integrar concepções do anímico, diversas das ancoradas nos baluartes metafísicos e teológicos ocidentais.

Em síntese, este livro contribui para esforços honestos de emancipação das práticas e da pesquisa psicológica das suas limitações e circunscrições territoriais vaidosas e pseudouniversais, tarefa tão urgente como difícil, não apenas por uma questão de rigor científico, como também ético e político. Ao congregar contributos diversos de vários países reflete uma necessidade necessário e pode ser sintomático, assim se espera, de uma profunda guinada na psicologia contemporânea. Tal empreendimento pressupõe uma revisão crítica do passado, sem a qual erros similares ou equivalentes podem ser reproduzidos; uma tomada de posição relativamente ao presente, segundo as palavras de ordem descolonização e indigenização; e uma atenção ao futuro, para compartilhar e avaliar os rumos dos passos dados.

Mas para justificar e dar o devido valor à presente publicação, aquém e independentemente dessas expectativas, basta dizer que esta obra faz jus ao enorme esforço de tradução entre civilizações a que historicamente as populações nativas se viram obrigados em função da intromissão colonial, habitualmente sem a mínima contrapartida de

uma escuta aberta a um diálogo. Pelo menos do lado da psicologia encontraram finalmente interlocutores dispostos a darem ouvidos às suas coletividades, aos seus ancestrais e aos seus mundos.

SUMÁRIO

PREFÁCIO

José F. Miguel H. Bairrão

- 11 -

ABERTURA

VEREDAS HACIA LAS PSICOLOGÍAS
ANCESTRALES NATIVOAMERICANAS
Luis Eduardo León Romero, Marcelo Calegare
Paola Andrea Perez Gil e Rosa Suárez Prieto

- 27 -

DISCUSSÕES TEÓRICAS

PSICOLOGIA E POVOS FORMADORES DA AMÉRICA LATINA:
O DESAFIO DA DESCOLONIZAÇÃO

Bruno Simões Gonçalves

- 53 -

PSICOLOGIA INDÍGENA MULTIPLICANDO DIÁLOGOS

Danilo Silva Guimarães

- 69 -

CRÍTICA DESDE UNA PSICOLOGÍA DE LAS AUSENCIAS:
ESCUCHAR, ALOJAR Y COMPRENDER LOS MODOS DE SER,
ESTAR, HACER Y PENSAR INDÍGENA

Joice Johanna María Barbosa Becerra, Nazarena Luz Jaramillo

Lucrecia Petit, Andrea Fabiana Artaza

Pablo Agustín Bancalari Sandoval

S. Victoria Ceriani e Diana Carolina Blanco Lizarazo

- 89 -

PSICOANDINAS: UN COLECTIVO PARA
CORAZONAR, TERNURAR Y DECOLONIZAR LA
PSICOLOGÍA

Alicia María Torres de Torres, Analía Sofía Zaleya
Carolina Wajnerman e Marcela Alejandra Parra
- 109 -

PESQUISAS HERMENÉUTICAS

MEMORIA Y ACONTECIMIENTO EN TERRITORIOS
ANCESTRALES

Boris Geovanny Delgado Hernández
- 127 -

VIDA Y MUERTE EN LAS CONCEPCIONES PREHISPÁNICAS
NAHUAS DE LA SUBJETIVIDAD

David Pavón Cuéllar
- 143 -

**AVANÇOS EPISTÉMICOS E TEÓRICOS
ANCESTRAIS NATIVOAMERICANOS**

LA IMPORTANCIA DEL CONTEXTO EN
LA CULTURA AYMARA

M. Mercedes Zerda Cáceres
- 159 -

TIEMPO AYMARA EN ÉPOCA DE PANDEMIA

Javier Mendoza Pizarro
- 171 -

DEL MESIANISMO OCCIDENTAL REDENTOR AL
PERDÓN ESPIRITUAL INDÍGENA. UNA TRASCENDENCIA ORI-
GINARIA DEL DILEMA VÍCTIMA-VICTIMARIO COMO CRÍTICA
DE LA CRÍTICA

Luis Eduardo León Romero e Paola Andrea Pérez Gil
- 181 -

CUERPO-COMUNAL NEPANTLICO: TEJIDO DE
PRÁCTICAS Y AFECTIVIDADES ANTICOLONIALES

Donatto Daniel Badillo Cuevas

- 205 -

REFLEXÃO E AÇÃO COMUNITÁRIA

REFLEXIÓN Y ACCIÓN COMUNAL INDIGENA
FRENTE A LA PANDEMIA

Katherine Isabel Herazo González

- 225 -

CRISIS CIVILIZATORIA, PSICOLOGÍA
COMUNITARIA Y PUEBLOS INDÍGENAS:
IDEAS Y RUTAS (IN)DISCIPLINADAS

Gino Grondona-Opazo

- 243 -

SOBRE OS AUTORES

- 269 -

ABERTURA

VEREDAS HACIA LAS PSICOLOGÍAS ANCESTRALES NATIVOAMERICANAS

Luis Eduardo León Romero

Marcelo Calegare

Paola Andrea Perez Gil

Rosa Suárez Prieto

Encuentros Potentes

La idea de este libro surgió a partir de encuentros que merecen ser rememorados, que hicieron un bonito trazado por hilos de distintos colores. Uno de los hilos que nos juntó fue el Congreso Latinoamericano de Psicología Rural. El primero (Argentina, 2013) fue un marco importante, pues hizo que muchas personas que trabajaban con comunidades rurales, las más diversas posibles, se encontrasen. Trabajos con comunidades de agricultores, ganaderos, pescadores y muchos otros, así como los más diversos pueblos nativoamericanos. En ese primer encuentro, lo importante era el destaque a lo rural en América Latina, más que a las especificidades de quiénes eran los habitantes de las comunidades rurales.

En el segundo (Brasil, 2016), ya empezamos a notar una necesidad de darle destaque a los pueblos nativoamericanos. De los tres simposios presentados, no teníamos ningún específico a ellos, pero ya avanzamos por la proposición de un de los seis ejes temáticos del congreso, que se llamó “movimientos sociales, grupos étnicos y pueblos tradicionales”. Muchos trabajos fueron presentados y discusiones enriquecedoras hechas. A partir de ese congreso hicimos una Cooperación Técnica entre la Universidad Federal del Amazonas (UFAM) y la Universidad del Cuenca del Plata (UCP), por intermedio del investigador argentino Fernando Landini, cuyo uno de los frutos fue la tercera edición del congreso (Colombia, 2019).

Este tercer congreso contó con una red más amplia de gente de toda Latinoamérica y propusimos seis ejes, de los cuales uno era “grupos étnicos, pueblos originarios y ruralidad”, coordinado por nosotros compiladores de este libro, con presentación de once trabajos desde Ar-

gentina, Bolivia, Brasil, Chile, Colombia, México y Perú. También estuvimos juntos en el simposio “Psicología y pueblos indígenas”. A partir de ese potente encuentro corazonado de nosotros, donde circulamos las palabras bonitas y nos sentimos unidos, decidimos organizar esta obra. Hoy ya tenemos una Red Latinoamericana de Psicología Rural, con intercambios riquísimos y accesible a cualquiera que quiera vincularse, abierta está la invitación.

A partir de ese encuentro, otro hilo vino a juntarse a nuestro trenzado y a realizar un bonito tejido nativoamericano. Nos juntamos e invitamos cada vez más personas a los encuentros del Grupo de Trabajo Psicología y Pueblos Indígenas de América Latina, promovidos por nosotros, por medio de la Unión Latinoamericana de Entidades de Psicología (ULAPSI). Con frecuencia trimestral, a cada encuentro llamamos a invitados para compartir sus saberes sobre la cosmovisión, modos de sentipensar y vivir de los pueblos nativoamericanos. A cada palabra que circulaba, crecía nuestra gana de juntar a lo máximo de autores que conocíamos para publicar una obra juntos.

A este tejido se unió la Corporación Tiguaia, comunidad de saberes y ciencias ancestrales, que, con su experiencia de 20 años y propósito de recuperar, proteger, fortalecer los saberes, tradiciones, principios y prácticas de la memoria ancestral colombiana y americana, siembra respetuosamente en estos encuentros y en este texto una palabra reflexiva, trascendente y humanizante, un canto a la tierra y de la tierra que se siembra en el corazón y camina almicamente hacia el propósito evolutivo de ser gente en estas tierras amerindias.

Y por fin, con nuestra oportunidad de pos-doctorado en el Programa de Posgrado en Psicología del Desarrollo y Escolar (PGPDE) de la Universidad de Brasilia (UnB) entre 2020-2021, tuvimos el tiempo y la fuerza necesaria para dar el impulso que faltaba a la circulación de las palabras. Nos reunimos para discutir la llamada de capítulos. Escribimos las propuestas. Pensamos en todas las personas que conocíamos y las invitamos a todas ellas. Pedimos indicaciones de más autores para ampliar nuestro alcance. Logramos entonces textos de Argentina, Bolivia, Brasil, Colombia, Ecuador, Guatemala y México. De Chile encontramos un autor, pero él no se adecuaba a la propuesta por la mirada a partir de la psicología. De Perú y Puerto Rico, teníamos invitados que no tuvieron la energía para escribir el texto, especialmente después que llegó la pandemia del Covid-19. No encontramos gente de los otros

países de Sur y Mesoamericanos, talvez por falta de articular mejor nuestras redes. Lo sentimos si algún autor se quedó de fuera de este primer ensayo nativoamericano.

Nuestra obra es la primera de muchas que vendrán, ha sido tejida con respeto, admiración y agradecimiento hacia nuestros pueblos nativoamericanos, ha sido hilada con espíritu transformador desde y hacia nuestra psicología. Ha sido pensada para los hijos, hijas, nietos y nietas de esta América, ella, una invitación a que esta chagra de pensamiento siga creciendo en dulzura, reflexión, praxis y transformación.

Colonización, Dominación, Resistencia y Consciencia de los Natioamericanos

Transitar por la psicología latinoamericana desde el campo de los saberes ancestrales de nuestros pueblos originarios se convierte en un gran reto tanto teórico, epistemológico, cosmogónico, espiritual, metodológico y, por qué no, político. Implica, en primera instancia, adentrarse en otros universos simbólicos y para ello es necesario descentrarse, o mejor, excentrarse del pensamiento hegemónico dejando de lado los prejuicios para abrir un espacio de escucha y reflexión que permita la emergencia de estos saberes. Igualmente, ser parte de un proceso de aprendizaje en el cual es necesario dejarse sorprender y avivar la capacidad del asombro para descubrir y vivir las distintas posibilidades que se dibujan o desdibujan en el reflejo de la tragedia, resistencia y transformación de la cual los pueblos originarios de nativo América, de Abya Ayala, del Tihuantinsuyo, hacen parte. Este ejercicio nos obliga humildemente a reconocer la existencia de la ancestralidad de los pueblos originarios todavía presente en nuestra forma de ser, en nuestras identidades, en nuestras costumbres, en nuestros sentimientos y en nuestras formas de pensar. Se trata, por tanto, de valorar modos de vida y conocimientos ancestrales, perdurables y actuales, que la opresión epistémica intentó y aún intenta borrar.

Desde las últimas décadas del siglo XX, se incrementó la fuerza de la transnacionalización y con ella un conjunto de estrategias, imaginarios, lenguajes y modos de subjetivación que empiezan a producir transformaciones utilizando a América Latina como una ficha más del neoliberalismo y del capitalismo mundial integrado. Desde esta perspectiva, cada uno de nuestros países, ha vivido historias particulares de confrontación interna, procesos revolucionarios, apuestas por el desar-

rollo económico, desigualdad social, violencia política, desplazamientos forzados, despojos de tierras, violación de los derechos humanos, exclusión e injusticia social de personas y poblaciones.

La transnacionalización y la globalización han fallado como instituciones o como estrategias mundiales para remediar los problemas de la pobreza y del empleo; los países latinoamericanos empiezan a sentir con todo el rigor este fracaso. El FMI, el BID y el Banco Mundial se convirtieron en verdaderos desestabilizadores de casi todas las economías del mundo, la suerte de los países que no pueden pagar no es de su interés. Quedarán las imágenes presentadas sobre la desnutrición infantil, se multiplicarán hasta el punto de la saturación y cansancio y harán que el mundo conformista e individualista termine aceptándolo como algo normal, natural.

La desorganización mundial no solo afecta el empleo, la nutrición, sino que intenta borrar todas las diferencias culturales para generar un solo mundo con un solo tipo de individuo: el ciudadano. Sin embargo, el resultado ha sido paradójico, el liberalismo matriz de esa propuesta sólo ha conseguido desbaratar las formas de tejido social que antes generaban identidad y pertenencia, pues, como se sabe, se fundamenta en el desarrollo de la individualidad y esto, teñido de posmodernidad, ha llevado a lo que Manuel Delgado ha denominado “muchedumbres sin ningún contacto o sociedades líquidas”, en las que las relaciones de todo tipo son fugaces. El mismo Manuel Delgado ha demostrado que el ciudadano, “animal público”, como él lo llama, sufre de desidentidad, es decir, de la incapacidad de producir sentido a través de las relaciones sociales y culturales. Esto es una victoria para las transnacionales de las más media, que venden paquetes y modelos de sentido para alimentar el narcisismo desbordante de la contemporaneidad.

Los que no tienen acceso a este mundo han visto desdibujados sus procesos culturales de identidad, permeados durante más de quinientos años por todas las formas de intromisión, invasión, que se han tomado el arrogante derecho de tratar de convertirlas en sociedades a su imagen y semejanza. Se aclara, no sin resistencia, algunas más exitosas y otras menos, infelizmente. De ahí la imposición de las economías, las políticas y los modelos sociales de Occidente en pugna con los modelos locales; de allí surge la dialéctica perversa en la que se ve atrapada la cultura popular, el saber ancestral y la tierra: vivir en un mundo de relaciones laborales, económicas y políticas que no desean, ni sienten

como propias, y el efecto de esa imposición, tratarlo con instituciones indígenas, afroamericanas o simplemente locales. Pero no contento el capitalismo con imponerle sus modos de vida, ahora les roba los saberes y medicinas con las que se protegían de la falta de sentido e identidad creada por este mismo.

Afortunadamente, la capacidad de resistencia de las culturas y saberes originarios de nuestra América Latina es lo suficientemente fuerte para mantener las relaciones entre humanidad y naturaleza donde ellas cobran totalmente su sentido. La cosmoabiduría y con ella el chamanismo, es la matriz de relación entre humanidad y naturaleza que tiende a un proyecto moral donde no hay una distinción utilitaria sino ecosófica de esa relación que el occidente empieza a desvanecer con fines utilitarios en lo que Arturo Escobar conceptualiza como la “tecnonaturaleza”, es decir, poner lo que se llama naturaleza en occidente al servicio de un mercado creciente manejado por la biotecnología, que busca someter la naturaleza a los fundamentos del capitalismo, la ingeniería genética y la biología molecular que se presentan como la solución a todas las enfermedades de orden genético. Sin embargo, solo están desarrollando una tecnología útil a las grandes transnacionales para clonar todas las formas de la naturaleza. En este sentido, los productos de genoma humano, de lejos son un mapa neutral de los genes humanos; es un mapa para atender las grandes industrias agrícolas, las productoras de animales perfeccionados que luego se llevarán y consumirán en el mercado de los países ricos. Se establecen nexos entre las transnacionales y la investigación científica. El concepto de naturaleza ha sido totalmente modificado, al punto de lo que antes dependía de la deriva genética y de la lucha por la supervivencia, se pueda modificar en el laboratorio.

Esta tecnonaturaleza no encaja en los modelos ecosóficos porque, a pesar de sus logros tecnológicos, desfallece cuando tienen que enfrentarse a lo que Edgar Morin ha conceptualizado como “el mundo de la complejidad”, es decir, las tres ecologías planteadas por Félix Guattari: la ecología mental, la ecología social y la ecología ambiental. Muchos movimientos llamados ecopolíticos empiezan a interrogarse sobre el futuro de la mercantilización de los transgénicos y los transuránicos, ya que no se tiene en cuenta los efectos sobre las formas todavía naturales de producción o las formas de producción de las sociedades tildadas de pre-modernas, donde prima la naturaleza orgánica, aquella en la cual los grupos humanos han generado nuevas formas de naturaleza combi-

nando plantas selváticas o de los bosques andinos, que la naturaleza, por sí misma, no había creado antes.

Se sabe, por ecólogos como Posey, Parker, Descola, Murra, que los indígenas de las selvas tropicales han modificado y creado varios tipos de nichos que no existían en la selva, siguiendo la tendencia de la selva tropical de crear policultivos. En los Andes, las terrazas y los vestigios que quedan de ellos muestran que las poblaciones generaban lo que se llama microverticalidad, es decir, sembraban plantas que se adaptaran a las condiciones climáticas y ecológicas de los microambientes. En otras palabras, los pueblos originarios buscaban estar en armonía con la naturaleza y supieron conocer sus leyes, porque ellos mismos se consideran elementos de la naturaleza, y no algo a parte de ella. A partir del respeto a las cosas de la tierra, agua, cielo y cosmos, lograron con ética y equilibrio dinamizarla en abundancia para tener mejor y más profunda relación y prosperidad junto a ella, lo que resultó en el aumento de la biodiversidad donde convivían. Vemos entonces que existe una posibilidad de vivencia con/en la naturaleza bien diferente de la perspectiva utilitarista del occidente. En un mundo en riesgo de colapso ambiental, es importante escuchar a las voces de los pueblos andinos, de la selva y muchos otros de nuestra América, pues poseen un aporte respetuoso y sostenible con la naturaleza.

En este marco de tensiones, el saber local adquiere su carta de naturaleza y enfrenta el paradigma capitalista de la naturaleza y el paradigma de la tecnonaturaleza. Morin, Augé, Boff y Guattari construyeron una categoría: “conciencia planetaria”, en la que los científicos pueden “diseñar y modificar” la naturaleza teniendo en cuenta la complejidad de todos los sistemas ecológicos del mundo y de sus efectos sobre la población. Estas nuevas formas de pensar el mundo parten del reconocimiento y el aporte histórico-cultural de las comunidades locales y originarias y propone transversalizar estas ecologías humanas para enfrentar al mundo transnacionalizado y globalizado bajo el régimen del neoliberalismo.

El mundo globalizado interrelaciona, uniendo y dividiendo al mismo tiempo. No resuelve las desigualdades, por el contrario, las amplía. Vivimos una crisis generalizada de la economía mundial: destrucción del capital, cierre de empresas de todo orden y aumento del desempleo, con el correlato del disfraz laboral de la informalidad del trabajo. La caída de los precios de las materias primas, el aumento de la

deuda externa, la devaluación de las monedas de los países de América Latina, el caos del comercio internacional, caída de las exportaciones, la recesión industrial, la inflación y las crisis agraria, cambiaria y fiscal, la acumulación de capitales, la neocolonización de los recursos naturales del planeta, el aumento del intercambio desigual, los intereses especulativos sobre la deuda, el comercio y la industria armamentista, en una ofensiva de las multinacionales con pautas monopolíticas, todo esto en medio de una oleada de violencias, orgía financiera, desalojo y expropiación.

Las políticas neoliberales se aplicaron reforzando las tendencias mercantilistas que han invadido la naturaleza y todas las actividades humanas, acompañando la expansión del sistema y el modelo al ámbito de la globalización financiera. La crisis en curso articula lo social y lo ambiental, con el hilo unificador de la barbarie, contra los desfavorecidos del planeta, “los condenados de la tierra”, al decir de Frantz Fanon. Este modelo llevó, además, a una crisis alimentaria no solamente en América Latina sino en otros continentes como Asia y África y, gracias también, a la destrucción ambiental producto del estilo consumista de la sociedad de masas. Se incrementó el negocio de los hidrocarburos, con nuevas tecnologías, como la fractura hidráulica (fracking) y de la gran minería que ha llevado a la explotación de la selva, los bosques, los páramos, los ríos, lagos, reservas y parques naturales. Esto ha generado una espacialidad económica que está reordenando el territorio con sus poblaciones y desplazando actividades económicas tradicionales como la agricultura, la ganadería, la minería artesanal y la silvicultura.

Todo esto generó un segundo impacto desde finales del siglo XIX hasta hoy: una lucha entre ambientalistas (preservacionistas o conservacionistas) y desarrollistas, donde de un lado están los que quieren mantener la naturaleza como es; del otro, los que quieren darle una utilidad económica. Los pueblos originarios nada ganaron de esa disputa, sino que en muchos casos les resultó en la sumaria expulsión de sus tierras tradicionalmente ocupadas. A los que les han otorgado el derecho de quedarse en sus territorios, en muchos casos resultado de luchas políticas, se les exige que conserven la naturaleza según los parámetros occidentales. A pesar que hoy ya se habla en autonomía de gestión de áreas protegidas de la naturaleza por los habitantes locales, en la gran mayoría de los casos se les espera obediencia a las reglas preservacionistas o conservacionistas impuestas por gestores, instituciones, leyes e

imposiciones transnacionales ajenas a las necesidades de cada pueblo.

En América Latina se han dado procesos extractivos desde la conquista y la colonia, los cuales abarcan numerosas formas de explotación, extracción y transnacionalización que afectan territorios locales y que desde entonces siguen reproduciendo e incrementando desigualdades intrínsecas a la valorización, apropiación y globalización de las naturalezas y, a su vez, generan dinámicas que desencadenan más desigualdades. Diversas formas de extractivismo han desencadenado múltiples conflictos por procesos de desterritorialización y desarraigo, rupturas entre las relaciones de ser humano y entorno y, violencia epistémica, étnica y de género entre otros, que han fracturado a las comunidades afectadas de este modo en sus espacios de vida y en las formas como habitan, viven y producen el territorio. En la actualidad, los extractivismos, los megaproyectos o el neoextractivismo abarcan numerosas relaciones y procesos de explotación, extracción y transnacionalización que articulan la explotación sistemática de uno o varios recursos no renovables y, aún renovables, para la exportación, como respuesta al aumento creciente del consumo y demandas de minerales e hidrocarburos y en general de recursos, con el consecuente aumento en la escala de producción de manera localizada. Es un neoextractivismo que conserva los patrones clásicos de destrucción de los ríos, lagos, bosques y la vida, sometiendo a los diversos grupos humanos a desplazarse, a las enfermedades y a engancharse laboralmente en condiciones de sobreexplotación. Aplica nuevas tecnologías productivas y de comercialización, renovando las relaciones con los poderes públicos volviéndolos funcionales a las realidades y políticas neoliberales. Se ha constituido en una caldera del diablo en la medida que la expansión de los cultivos de coca y su procesamiento son fuente acumulativa y palanca destructiva del medio ambiente.

Este panorama desarrollista del espejismo del progreso se encarna también en la dinámica más íntima de la vida, botánica, animalista y humana, una crisis planetaria y civilizatoria de un contemporáneo sujeto del neoliberalismo al que se le evanesce su sentido de humanidad frente a las presiones modernas en su psiquismo. El filosofar de un hombre ciborg, de un hombre Zombi que en comprensiones ancestrales indígenas se devela como el “chaki” de los pueblos amazónicos o el pachuco de Octavio Paz, es decir, un hombre al que el lente tecnológico del esplendor moderno le ha robado su alma, para algunos su identi-

dad, dejando de ser en sí y para sí y más allá, más en el daño total, le ha quebrado precisamente el tejido de la vida que lo conectaba al núcleo fundacional y enraizante del ser o del espíritu en visión ancestral, de los sentidos de ser agua, fuego, aire y tierra, lo desconectó de la fuerza origen del padre y la madre, del universo y la tierra, de los seres vivos y de lo vivo. Lamentablemente, una humanidad que se fracturó de su raíz ancestral y espiritual de hondura constitutiva de sabia de sentido.

Ante este panorama se pensaría que la extinción de lo humano y de los pueblos originarios Latinoamericanos está muy cerca. Sin embargo, a pesar del etnocidio se negaron a morir, crearon y recrearon sus propias formas y fuerzas de resistencia “fingiendo su muerte mítica” para seguir viviendo; reinterpretaron la interpretación española. Ese fue uno de los resultados al revés, no deseado, de la globalización: el intento de homogenizar resultó en la aparición de diferencias locales y, en consecuencia, en sus formas de resistencia. Dicen los abuelos, “protegimos nuestro gran Dorado, nuestro espíritu, escondiéndolo y el mismo escondiéndose, para solo retornar cuando fuera tiempo de la nueva siembra”. Igualmente, volvieron a poner parte de su mundo en su sitio original y allí donde no pudieron resignificar, inventaron una institución. Los mitos fueron reinterpretados y acondicionados a los bíblicos; se sustituyeron los dioses mayores por Dios y los menores por los santos; el ritual de la Pacha Mama por la fiesta de San Isidro Labrador y las deidades de los cacicazgos por una Virgen o santa patronal. Se apropiaron de sus demonios, hechizos y pecados contra Dios. Los espacios sagrados ancestrales se convirtieron en “santuarios” y las piezas rituales como “santos”. El viaje mediador y conciliador chamánico fue roto por el bautismo quedando sellada la entrada al mundo mítico y cosmogónico y éste fue enviado a las alturas celestes con un Dios vigilante y castigador. Sin embargo, quedó en el tiempo y el espacio una fuga que permanece impenetrable en donde aún reinan los chamanes-danta, los chamanes-jaguar, los chamanes-loro, los chamanes-serpiente, los chamanes-trueno, en fin, el reino animista del hombre “salvaje”. Conectan la tierra con el agua, con el cielo, con el fuego, con el viento, en el imaginario de la conciencia segmentada de esta multitud de la modernidad desamparada de dioses, aún se escucha al sol, a la luna, al trueno, a las plantas, a las piedras, a los apus.

Se proyectó el mundo hereje europeo en el mundo ancestral, así como sus instituciones y el orden social. Para los conquistadores

la evangelización signó una frontera de discontinuidad en la historia, puesto que aparentemente el tiempo andino parecía entrar de lleno en el tiempo de Europa, mientras que el tiempo de la Amazonia parecía inconquistable, irredimible, otro tiempo, con la posibilidad siempre amenazante, desde afuera de la historia occidental, de subvertir esa misma historia. Subversión política y mágica que forjaba un imago mundi inacabado y expuesto a ser desdibujado para los españoles. Es un espacio hostil para la creación de la civilización. Tan pertinaz y agresor como sus propios habitantes, que son tan indomables como los causes de sus ríos.

En cambio, los Andes, que incluso tiene partes parecidas a España en sus paisajes, invitan al bautismo: la Nueva Granada. Son un mundo simétrico para el imaginario español, aunque de fondo siempre les ha resultado igual de incomprendible. Hay “jeques”, hay asentamientos, poblados permanentes, hay agricultura y, sobre todo, hay tributos desde antes de su llegada. Hasta las cadenas de intercambio son reconocibles: hay redistribución y jerarquías. Todo aquello les es familiar. Encuentran un interlocutor que, aunque presenta resistencia es posible identificar, más o menos, en sus maniobras. Es un espacio y tiempo que aparece en su fenomenología como dócil a las disciplinas, como sujeto apropiable, como cuerpo fácilmente sometido. Colonizar una sociedad no consiste solamente en someterla por las armas, es lograr que el colonizado mire el mundo a través de los ojos del colonizador.

Las redes de intercambio chamánicas ya existentes y anteriores a la conquista han logrado sobrevivir, aunque ya no con las mismas características. Se trataba de comunidades que distribuyeron sus modos de apropiación siguiendo patrones de variación ecológica que permitían a cada grupo ser complementario en la producción. Las unidades sociopolíticas y la base de la organización social estaban construidas para este propósito en cada una de las comunidades. En esta forma la vida que existía se expresaba en un activo intercambio de bienes materiales y simbólicos que tejían una red de sociedades que iban desde los páramos hasta la selva amazónica. Lo interesante de estas redes es que muestran las dinámicas y sistemas de reproducción y alianzas, así como los mecanismos viables que las comunidades andinas y amazónicas han perpetuado hasta el presente, las formas de resistencia, los imaginarios y nuevas instituciones, los pactos y mimetismos que fueron surgiendo desde la época de la colonia.

En este sentido, éstas operan como una estrategia que permite tratar con la Pacha localmente, de modo que lo que ocurra en una comunidad no desbarate la matriz sino que, por el contrario, se autorregule; de allí que la concepción segmentada del todo cultural, antes que fragmentar al todo, es procesada como un continuum de fuerzas en conflicto en puntos locales que, al entrelazarse, producen los grandes movimientos de la energía creadora llevando, siempre, un punto más arriba. Por lo tanto la historia, el espacio y la cultura local son simultáneamente movimientos particulares, que forman parte del movimiento general. De este modo, todo el conjunto de chamanes orquesta los cambios de las ciudades andinas, analizando el movimiento de las otras historias fuera de su cultura. Esto se traduce en compases rituales que se integran a la partitura de la Pacha Mama.

En este contexto y entramado complejo de relaciones de poder entre indígenas y no indígenas donde dinámicas de fusión y fricción, coloniales e interculturales, políticas e ideológicas, económicas y sociales hacen curso, varios cuestionamientos académicos disciplinares surgen: ¿Cuál es el posicionamiento de la psicología frente a estas problemáticas? ¿Cómo incluir la interculturalidad? ¿Cómo abordar el acompañamiento psicosocial? ¿Cómo generar espacios de diálogos de saberes? ¿Hay posibilidad de inclusión de la espiritualidad en la ciencia psicológica? ¿Cómo proponer una psicología comprometida y respetuosa con las realidades y saberes de los pueblos originarios?

La Aproximación de las Psicología a las Culturas Locales: Acercamiento de la Psicología al Saber Nativoamericano

Sabemos que, en el siglo XIX, cuando las áreas de las ciencias se fueron especializando, fragmentando y ganando una cara positivista, la psicología se consolidó como una ciencia moderna, dejando atrás el conocimiento sobre el espíritu y todo lo que era especulación religiosa, filosófica y mística que el método científico no lograba comprobar experimentalmente. El estudio (logía) del alma/espíritu (psyché) se desacralizó en nombre de una ciencia racionalista, considerada como más avanzada por ser laica. En ese contexto, los científicos de las sociedades dominantes – europea y norteamericana – que se interesaban por estudiar otras culturas tenían tendencia a considerar una escala universal de progreso, por la cual su punto de vista era de pueblo evolucionado, mientras los demás eran vistos como retrasados, primitivos o salvajes (Ingold, 2007).

Las ideas psicológicas que trataban de la cultura podían ser encontradas desde las obras de los filósofos Giambattista Vico (1688-1744), Gottfried Herder (1744-1803) y Wilhelm von Humboldt (1767-1835) – este último con la creación de la *Völkerpsychologie* (traducible como psicología de los pueblos, popular, cultural o nacional), adoptada por los psicólogos Moritz Lazarus (1824-1903) y Heymann Steinthal (1823-1899), y también desarrollada por Wilhelm Wundt (1832-1920) en sus famosos volúmenes escritos entre 1900-1920 (Esteban & Ratner, 2010; Johoda & Kremer, 1997). Todavía en esos principios de la psicología científica moderna, la obra de Lev S. Vigostki también es acordada por articular el psiquismo y la cultura en la constitución del sujeto. Sin embargo, la psicología que se convirtió dominante fue aquella de inclinación fisiológica, individualista, comportamentalista y experimental, dejando de lado por muchas décadas el elemento cultural en la constitución del psiquismo.

Si bien es cierto que la psicología ha permanecido al margen de las problemáticas de la relación con lo otro de otra cultura en su avance como una ciencia moderna, iniciando el siglo XX, en 1905, se dieron algunos pasos en el abordaje de la psicología intercultural – o sea, una psicología que investigó a la cultura del otro, principio que implicó un escalón de superioridad de la tradición cultural Anglo (Greenfield, 2000). Sin embargo, la psicología no se había desarrollado lo suficientemente teórica y metodológicamente y, por lo tanto, no contaba con los referentes para explicar y comprender los comportamientos de grupos humanos y culturas diferentes a las europeas o norteamericanas y, menos aún, emprender una investigación comparativa para la que creían era necesario relacionar las observaciones con los procesos hipotéticos que eran el objeto real de su investigación. Su mirada experimental se fundamentaba y apoyaba en las introspecciones de personas adiestradas. Se priorizaba el lograr desarrollar una metodología cuantitativa basada en la experimentación y comprobación objetiva de los datos y los resultados. Era la primacía de los números por la estadística, la matemática, considerada como ciencia pura. Se buscaba el reconocimiento y adquisición de un estatuto de ciencia experimental del comportamiento.

Desde entonces, fue muy lento su desarrollo pues no había certeza de si las categorías tradicionales de descripción y explicación de la psicología eran totalmente adecuadas para aplicarlas a otras culturas diferentes a la europea. No se pueden formular hipótesis formales que

puedan ser proyectadas con alcance universal. Se apoyaba en gran medida sobre las introspecciones de observadores adiestrados, como dato básico. La tarea era muy compleja, porque el campo de la psicología intercultural no era un área definida en términos de un problema común, tal como la psicología de anormales e incluso de la personalidad, sino mejor, una amplia serie de puntos nodales que son las intersecciones de líneas trazadas desde prácticamente todas las disciplinas subsidiarias de la psicología. Sin embargo, unos pocos psicólogos de la Universidad de Cambridge se atrevieron a incursionar en el campo comparando culturas, de “pueblos subdesarrollados”. Algunos años después de la segunda guerra mundial, los psicólogos experimentales se interesaron en estudiar grupos fuera de las muestras urbanizadas y alfabetizadas de Europa y Norte América, en áreas de la personalidad y del comportamiento infantil.

Solo a fines de los años 1960's y comienzo de la década de 1970's debido al incremento de universidades y de investigaciones en regiones del mundo como África y América Latina y, en parte, a un interés por las preocupaciones internacionales entre los propios psicólogos, aumentaron los estudios en lo que denominaron como interculturales: “El estudio empírico de miembros de diversos grupos culturales que han tenido experiencias diferentes que conducen a diferencias de comportamiento predecibles y significantes. En la mayoría de dichos estudios, los grupos investigados hablan distintas lenguas y son gobernados por unidades políticas diferentes” (Brislin, Lonner & Thorndike, 1973, p. 5). Supone, por lo tanto, que solamente se pueden hacer estudios comparativos entre dos o más culturas y excluye aquellos que solo lo hacen con una. En un intento anterior por definir el campo, Frijda y Jahoda (1966) señalaron la distinción entre estudios “inter-nacionales” e “inter-culturales”. El primero se refiere a estudios que comparan entre sí naciones de cultura occidental, y el segundo a estudios que comparan cada población occidental con sociedades pre-alfabetizadas o sociedades pre-alfabetizadas entre sí. Sin lugar a duda, al abordar el campo de la interculturalidad no pueden desconocerse los aportes y los diálogos disciplinares con la antropología. Así es como se inicia hablando de “personalidad y cultura” de igual forma que, de “antropología cognoscitiva” y “antropología del comportamiento”. Simultáneo a estos usos surge la “etnopsicología”, la cual también se conoce como psicología popular, introducida por Wilhelm Wundt entre 1900-1920. Este último concepto fue desarrollado en

consonancia con la psicología moderna por H. Werner (1957). En la antropología, G. P. Murdock aplicó el término, en un sentido estricto, que implica: “en sociedades particulares las nociones de impulso, conceptos de sensaciones, normas de agrado y desagrado. Ideas respecto a estados mentales, etc.” (Murdock, 1950, p. 137).

Los mayores aportes realizados en ese momento al trabajo denominado como psicología intercultural, consistió en investigaciones de variables que tuvieron como fuente un antecedente previo de psicología general y experimental, con sujetos occidentales como población. Los resultados obtenidos y las escasas herramientas y estrategias de abordaje metodológico de la psicología y los cuestionamientos que desde otras disciplinas se le hacían a la psicología, llevaron a los investigadores a dejar de lado este campo. Vale la pena traer en estos momentos las palabras de uno de los investigadores de este campo de esos momentos. Sus palabras son un llamado a la reflexión: “La investigación intercultural no puede ser considerada simplemente como una industria en donde los eruditos sociales pueden conservar su identidad y llenar sus revistas. La ramificación de la psicología intercultural se extiende allende los confines de una sección de la academia hasta el mundo de la política social, las actitudes políticas y las relaciones internacionales. Y de no respetar nuestra parte de responsabilidad merecemos tan solo la afirmación de Shakespeare: ‘Hemos deshecho aquello que valía’” (Price-Williams, 1975, p. 212).

En ese contexto fueron nombradas como áreas por grupos de investigadores de lo psicológico a fines de los 1960's y comienzo de los 1970's la *cultural psychology* (psicología cultural) y la *cross-cultural psychology* (psicología transcultural): la primera se proponía al entendimiento de la cultura por el abordaje de la psicología, como en los principios de la psicología moderna y en general inspirada según los psicólogos soviéticos o por la antropología cultural; la segunda ya tenía la pretensión de comparar a las culturas (Greenfield, 2000). De las áreas de la psicología orientadas hacia la cultura, otra también se configuró y se viene fortaleciendo: las *indigenous psychologies* (traducible como psicologías nativas, locales o indígenas), que habían surgido en la India poscolonial, pero desarrollada de los años 1960 en adelante por psicólogos de países excolonias de imperios occidentales, especialmente de orígenes asiáticos, africanos y Oceanía, pero hasta por algunos norteamericanos y europeos – algunos de estos a partir de las psicologías culturales

y otros según avances epistemológicos de su propio hogar (Alwood & Berry, 2006; Fernandes, 2017; Kim, 2000).

Esas psicologías nativas se vienen desarrollando por investigadores también de otros países, como de Latinoamérica o del Medio Oriente y mundo islámico, y tiene algunos puntos en común: critican a la psicología convencional y tienden a ser decoloniales, críticas y libertadoras/emancipadoras; pretenden crear teorías psicológicas a partir de las condiciones ecológicas, históricas, sociales y comprensiones culturales de los nativos y lugareños, explicando los comportamientos por el punto de vista local y según la interacción de la persona en el contexto (familiar, social, cultural y ecológico); no buscan seguir normas científicas y de objetividad, rompiendo con los paradigmas científicos occidentales; algunos de los autores anhelan contribuir al establecimiento de una psicología universal (Alwood & Berry, 2006; Fernandes, 2017; Greenfield, 2000; Kim, 2000; Kim, Yang & Hwang, 2006; Paredes-Cañalao, Babaran-Díaz, Florendo, Salinas-Ramos & Mendoza, 2015). En un sentido más amplio, todas las psicologías serían psicologías nativas/locales/ indígenas, como lo defiende Hwang (2017) y muchos otros psicólogos nativistas, pues siempre fueron creadas en determinado contexto socio-histórico.

En el siglo XXI se viene cada vez más hablando de la *indigenization* (traducible como nativización o indigenización) de la psicología, que se refiere a la integración de los sistemas de conocimiento psicológico según dos perspectivas: adaptar las teorías externas a los contextos de los pueblos nativos, reformulando si es necesario a las teorías; o crear nuevas teorías a partir de las experiencias de los pueblos nativos y, cuando es posible, hacer diálogos con las teorías externas o llevar los nuevos conceptos formulados a una teoría universalista del ser humano (Kim, 2000; Sinha, 1997). Actualmente, las psicologías nativas caminan hacia formulaciones cada vez más diversas y plurales, incluyendo a los avances de la psicología convencional, que se dirija hacia problemas de relevancia general global y con ampliación de la comprensión de la cultura no como estática, si no como algo dinámico e híbrido (Alwood, 2019). Y siguen también los desarrollos de la psicología cultural, la psicología transcultural u otras psicologías que tienen en su corazón la integración entre lo psicológico y la cultura como elementos centrales a la formación del ser, sea este nombrado por self, sujeto, individuo, persona u otro nombre.

En sentido similar han despertado del letargo cultural procesos de recuperación de psicologías propias, bien por la tensión histórica promovida por la misma imposición colonial o por el rompimiento disociativo de las esferas de valor ético, estético y espiritual provocado por la modernidad (Wilber, 1998). Estas formulaciones del saber de psicologías propias, para algunos mesoamericanas, para otras psicologías Andinas o en la dinámica de las psicologías ancestrales, proponen panoramas plurales e integrales que integran posturas críticas de desprendimiento epistémico, de recuperación antropológica colaborativa del saber psicológico en los pueblos originarios y de vivencia fenoménica del saber popular ancestral perviviente y de la tierra. Unas cosmovisiones de los saberes y las prácticas perennes y espirituales de curación y conciencia del sí mismo que insisten además en una colocación de sabiduría epistémica que resalta en planos y niveles transraciales el llamado de la consciencia de la tierra y del cosmos como sentido existencial de identidad. Y con mayor hondura de integralidad aún, el sentido esencial de lo humano en un tejido cuántico de la materia, el alma y el espíritu como emergencia del orden total y espiritual que llama a la humanidad en la búsqueda de su trascendencia.

Estas psicologías de ancestralidad indígena como psicologías espirituales evidencian una propuesta, no actual, más bien bastante milenaria, anterior al filosofar y psicologizar europeo grecolatino, anterior y paralelo a las grandes raíces que constituyen el mundo y que retoman el saber mítico y ritualístico del linaje indígena, reconociendo y reafirmando la importancia de recuperar un saber enraizado, coherente con los sentidos, procesos y potencias nativoamericanas. Un resurgir de la consciencia que descoloniza las prácticas hegemónicas de la ciencia y la filosofía canónica y teorética en sus distintas formulaciones escolásticas hacia una ciencia sabia propia, para darle lugar a las cosmogonías que integran lo humano y lo conforman como un todo universal, así se transgreden e integran las miradas antropocéntricas, egoicas, técnicas e individualizantes para volver al tejido místico del ser, a lo espiritual, a lo comunitario, al uno en relación con lo otro y los otros, a la juntanza con el todo.

En fin, no es pretensión final del presente libro, el definir un estado del arte de las visiones que constituyen un campo naciente de las psicologías y los pueblos originarios nativoamericanos, pero sí lo es, el empezar a sembrar y a recoger el fecundo sentido de las exploraciones

actuales alrededor claro de la posible y existente trama tal vez académica e investigativa. Pero, sobre todo, de la sensación esperanzadora en diversos territorios y países por la pregunta de lo que hemos sido, lo que somos y para dónde vamos, el interrogante por saberes propios y americanos de psicología para nosotros como nietos de este territorio grande y profundo de la América, la Amerrique, Abya Yala y Tihuantinsuyo y desde nosotros de manera solidaria para el mundo.

Los hilos tejedores de este pre-texto de apertura

Así, con la consciencia de estar frente a saberes perennes, a resistencias milenarias, surge el escuchar la Tierra y sus diferentes lenguajes, colores, ritmos, sabores, memorias e historias. Este pre-texto con su sentido respetuoso y a la vez exploratorio es compartido desde diferentes rincones de América para ser estudiado, disfrutado, criticado, develado y con total seguridad, complementado en su experiencia y compartir cosmogónico, filosófico, social, cultural, psíquico y espiritual. Como siembra de corazones caminantes cargados de ancestralidad, colectividad, territorios, tejidos, espiritualidad, se presenta esta chagra fértil y fecunda de pensamiento y comprensiones respetuosas de los caminos de nuestras psicologías nativoamericanas.

Este encuentro, tejido desde organizaciones, instituciones educativas, experiencias investigativas, experiencias sociales y de vida, ha sido propuesto desde dos grandes volúmenes recogidos en el mismo sentido de importancia y sensibilidad, para este primero se proponen cuatro hilos: *Discusiones teóricas; Pesquisas hermenéuticas; Avances epistémicos y teoréticos ancestrales nativoamericanos; Reflexión y acción comunitaria.*

Tenemos cuatro capítulos en el primer hilo, *Discusiones teóricas.* En el capítulo 02, “*Psicologia e povos formadores da América Latina: o desafio da descolonização*”, del brasileño Bruno Simões, el autor discurre de manera general sobre la formación de los pueblos latinoamericanos y su legado colonial. Nos brinda con lectura decolonial que miremos a las memorias e imaginarios de los pueblos originarios, como si fueran espejos donde podemos encontrar quienes somos. A partir de eso, el defiende que debemos hacer una psicología desde abajo y a partir de otros mundos, no aquel eurocentrado. Así, aunque se articulan los temas psicológicos a los pueblos indígenas, aún se necesita distanciarse de aquella mirada eurocéntrica-anglosajona que impone o adopta sus

referencias a la construcción de conocimiento. A pesar de su amplio repertorio de posibilidades para la praxis, la psicología latinoamericana se encuentra en diálogos epistemológicos frente al saber de los pueblos indígenas, por eso se propone desde una postura epistemológica plural y horizontal la construcción del conocimiento psicológico propio de los pueblos, donde se comprenda el fenómeno psíquico desde el contexto indígena y también desde allí pueda ser válida toda su explicación.

El capítulo 03, “*Psicología Indígena multiplicando diálogos*”, escrito por el profesor brasileño Danilo Guimarães, de ancestralidad indígena Maxacali (Tikmu’un), nos trae su experiencia de contacto de la Universidad con los pueblos indígenas de São Paulo y que viene resultando en su propuesta de *psicología indígena*. El argumenta que hay algunos principios importantes para hacer esa psicología que ya fueron cuestionados por nuestra area y por la Antropología, como la profunda revisión teórico-metodológica de los conocimientos científicos y de la visión colonialista de las sociedades *WEIRD – western, educated, industrialized, rich and democratic*: occidentales, educadas, industrializadas, ricas y democráticas. Propone entonces la noción de multiplicación dialógica, por la cual se parte del principio de la radicalidad entre el yo y el otro, que nos invita a sumergirnos en las tradiciones y culturas indígenas para así tener encuentros significativos y crear una base comun de intercambio con la alteridad. Por lo tanto, es necesario crear una dinámica de involucramiento y de transformación de si mismo, permitiéndose participar de la vida de las comunidades indígenas con sus ritos y mitos. Ese movimiento lleva a implicaciones a la psicología general y también a la investigación y práctica profesional de los(as) psicólogos(as).

Por otro lado, el capítulo 04, “*Crítica desde una psicología de las ausencias: escuchar, alojar y comprender los modos de ser, estar, hacer y pensar indígena*”, de las argentinas Joice Becerra, Nazarena Luz, Lucrecia Petit, Andrea Artaza, Pablo Sandoval, Victoria Ceriani y Diana Lizarazo, parte de la experiencia territorial en la que aparece sentipensar en torno a la pregunta: ¿Cómo denominar al modo de sentirse y vivirse indígena, sin repetir prácticas de violencia epistémica?, reconociendo la violencia sistemática que (en distintos momentos de la historia) provocó el genocidio, ecocidio y epistemicidio en los pueblos indígenas y que se perpetúa hasta el presente. De allí, querer mirar a través de la subjetividad los diferentes modos de vivenciar, claro está, asumiendo la limitación de esta categoría al no formar parte del lenguaje propio de los

pueblos indígenas. Desde una psicología de las ausencias se reflexionará los modos de ser/estar/hablar/hacer/pensar/sentir indígena, así como la praxis de la psicología en contextos nuestroamericanos para poder transformar las ausencias en presencias.

Corazonar, ternurar y descolonizar la Psicología es también la propuesta de las hijas crecidas en la orilla de los Andes, en el capítulo 05 “*Psicoandinas: un colectivo para corazonar, ternurar y descolonizar la psicología*”, escrito por las argentinas Alicia de Torres, Analía Zeleya, Carolina Wajnerman y Marcela Parra, que se dicen *psicoandinas* y que en su camino han querido rescatar la cosmovisión andina desde expresiones como corazonar y ternurar para generar propuestas espirituales y políticas de liberación y descolonización en nuestro mirar, sentir y construir con otros. Enlazadas en un sentir colectivo vuelcan la mirada hacia la Psicología y su reconstrucción a través de prácticas, valores y rituales, nos comparten su propuesta de transformación del presente y visión del futuro de nuestra América, reconociendo nuestras identidades y sociedades heterogéneas, también aludiendo la recuperación de una Psicología Andina que valora el saber de los pueblos originarios y se permite enraizarse en suelo propio.

En el hilo ***Pesquisas hermenéuticas*** tenemos dos textos. El capítulo 06, del colombiano Boris Delgado, “*Memoria y acontecimiento en territorios ancestrales*”, en el cual aparece un acercamiento problemático a la comprensión de memoria y la afectación de la guerra en territorios ancestrales colombianos. Aquí se exponen reflexiones en torno a la relación fronteriza entre las acciones de mitigación institucional y el posicionamiento ontológico de las comunidades, donde la praxis ético-política también puede poner en riesgo los espacios donde el otro deviene en memoria al instrumentalizar en nombre de una atención protocolizada. Desde el importante lugar interdisciplinar habrá un acercamiento al estatuto ontológico del relato, a la valoración de la historia como emergencia narrativa y el pensamiento aurático como lo otro simbólico desplazado del saber de la cultura.

El capítulo 07, “*Vida y muerte en las concepciones prehispánicas nahuas de la subjetividad*”, del mexicano David Pavón Cuéllar, insistirá en un orden ontológico que vincula los haceres narrativos de las comunidades con el territorio como experiencia y matriz viviente, así como la relación en la comprensión del dolor cultural y su articulación con los valores culturales. Desde el misterio de vida y muerte, específicamente

desde el mundo Mesoamericano, se buscará hermenéuticamente acercarse a la totalidad de la existencia indígena, recoger principios anímicos vitales que consideran la conexión interna del ser humano con todos los demás seres en la Tierra, así como la conexión del individuo con la vida sana y feliz del mundo a través de mediaciones como el pueblo y la comunidad.

En el hilo *Avances epistémicos y teóricos ancestrales nativoamericanos*, con humildad y apertura se propone un panorama estético y espiritual de recuperación de la sacralidad de lo originario, una recuperación del saber telúrico, de raíz, de ley de origen, de principios y cosmovisiones, de sentir en lo contemplativa que es la vida el sustrato sensible del perdón. Como danza de aceptación, el lugar y el tiempo del des-encubrimiento de una razón dominante moderna y posmoderna irá al encuentro con la potente y sensible ética del corazón indígena como escuela de humanización.

Tenemos cuatro textos componiendo este tejido. Del altiplano, hay dos capítulos escritos por la pareja boliviana Mercedes Zerda, *“La importancia del contexto en la cultura aymara”* (capítulo 08), y Javier Mendoza, *“Tiempo aymara en época de pandemia”* (capítulo 09). Ellos nos cuentan sus experiencias en la Comunidad Aymara Urbana de Pampajasi (CAUP), en la ciudad de La Paz, y explican como el contexto de la cultura aymara, su idioma y la oralidad nos traen elementos que nos invitan a siempre contextualizar lo que se dice, quien dice y de donde dice. El “aclarar”, el envejecimiento y la relación entre Madre Naturaleza y los seres humanos son explicados por las palabras aymaras en el primer texto, con las estrategias de enfrentamiento del COVID-19 por esa cultura originaria. En el segundo texto tenemos una interesante explicación sobre el tiempo en la cultura occidental y en la cultura aymara, donde el pasado y presente están siempre adelante mientras el futuro está atrás por ser desconocidos. El encierro forzado por la pandemia trajo algunas reflexiones sobre la distorsión del tiempo, especialmente del pasado y el futuro.

El capítulo 11, de los colombianos Luis Eduardo León Romero y Paola Andrea Pérez Gil, *“Del mesianismo occidental redentor al perdón espiritual indígena. Una transcendencia originaria del dilema víctima-victimario como crítica de la crítica”*, evidencia una avanzada de pensar epistémico propio que desde los planteamientos de la psicología ancestral indígena propositan la recuperación de sentidos cosmogónicos de

pueblos indígenas tradicionales que se traducen en comprensión filosófica y psicológica del asunto humano y transhumano del perdón espiritual como potencia evolutiva de transcendencia de la egoica, histórica y existencial problemática del conflicto generacional no resuelto de las víctimas y los victimarios en el conflicto armado. Una postura que se compromete con sentidos epistémicos ancestrales propios más allá de los dilemas del pensar emancipatorio crítico social.

El texto “*Cuerpo-comunal nepantlico: tejido de prácticas y afectividades anticoloniales*” (capítulo 11), del mexicano milpero-campesino nahua Donnato Badillo, tiene una contextualización de la metrópoli, colonialismo y modernidad capitalista por medio de la subjetividad política comunal y la cosmovisión del cuerpo del pueblo originario Nahua, del altiplano central Mesoamericano. En su ensayo, el autor busca avanzar en el tejido inter y transdisciplinario de una psicología social comunal anti o contra colonial nustramericana, aclarando que el cuerpo comunal no es únicamente materia, si no espectro de dualidades y producción de significaciones y afectividades. Dándonos ejemplos de palabras náhuatles que indican entidades psíquicas de las subjetividades político-comunales y de la cosmo-percepción de ese pueblo originario, se muestra como lograr el equilibrio fluido de la vida en la autorregulación comunitaria y por una ética de recuperación.

Finalmente, en el hilo ***Reflexión y acción comunitaria***, encontramos los últimos dos textos de este volumen. El capítulo 12, “*Reflexión y acción comunal indígena frente a la pandemia*”, de la mexicana Katherine Herazo, da lugar a la reflexión en torno a la realidad de la pandemia del Covid-19 desde nuestra América, su aprendizaje a través de los saberes de los pueblos originarios, el conocimiento generado desde aquí, así, como la potencia de la acción comunal y el sentido del nosotros de los pueblos indígenas a la hora de enfrentar un fenómeno como el de la pandemia.

Nuestro último texto, el capítulo 14 “*Crisis civilizatoria, psicología comunitaria y pueblos indígenas: ideas y rutas (in)disciplinadas*”, del chileno, radicado en Ecuador, Gino Grondona,, también se propone un hilo tejedor cuestionador de la crisis civilizatoria expresada en sus diferentes formas de colonialidad, donde la experiencia de movimientos y luchas sociales, sectores populares y comunidades indígenas, nos plantean horizontes transformadores desde sus formas de resistir y re-existir, en el que las formas de vida ancestrales subvierten las relaciones

de saber-poder de la matriz colonial. Así mismo, se invita a la Psicología a pensar y re-pensar su camino de construcción y de de-construcción, sus metodología y prácticas, a caminar junto con las comunidades indígenas, a interculturalizarse, a desde su ámbito más comunitario, político, crítico y espiritual, involucrarse y vincularse, a volver a mirar la tierra nativoamericana y desde allí descolonizarse y liberarse para sensiblemente desarrollarse. De igual manera, se hará el acercamiento a la autonomía política comunal, a la reproducción comunitaria de la vida humana y no humana en los pueblos originarios, a la noción de opuestos complementarios de los pueblos originarios, así como la relación integral entre el mundo material e inmaterial.

Referencias Bibliográficas

Alwood, C. M. (2019). Future Prospects for Indigenous Psychologies. *Journal of Theoretical and Philosophical Psychology*, 39(2), 90-97. <http://dx.doi.org/10.1037/teo0000108>

Alwood, C. M., & Berry, J. B. (2006). Origins and development of indigenous psychologies: An international analysis. *International Journal of Psychology*, 41(4), 243-268.

Brislin, R. W., Lonner, W. J., & Thorndike R. M. (1973). *Cross-cultural research methods*. Nueva York: John Wiley & Sons.

Esteban, M., & Ratner, C. (2010). Historia, conceptos fundacionales y perspectivas contemporaneas en Psicología. *Revista de Historia de la Psicología*, 31(2-3), p. 117-136.

Fernandes, F. O. P. (2017). *Psicologia e povos indígenas: reflexões a partir do contato com os Yepa Mahsã no Projeto Rios e Redes (Mestrado em Psicologia)*. Universidade Federal do Amazonas, Manaus.

Frijda, N., & Jahoda, G. (1966). On the scope and methods off cross-cultural research. *International journal of psychology*, 1, 109-127.

Greenfield, P. M. (2000). Three approaches to the psychology of culture: where do they come from? Where can they go? *Asian Journal of Social Psychology*, 3, 223-240.

Hwang, K. H. (2017). The rise of indigenous psychologies: In response

- to Jahoda's criticism. *Culture & Psychology*, 23(4), 551-565. <https://doi.org/10.1177/1354067X16680338>
- Ingold, T. (2007). Introduction to culture. In: T. Ingold (Ed.), *Companion Encyclopedia of Anthropology* (pp.329-349). Taylor & Francis e-library.
- Jahoda, G., & Krewer, B. (1997). History of Cross-Cultural and Cultural Psychology. In: J. W. Berry, Y. H. Poortinga, & J. Pandey (Eds.), *Handbook of cross-cultural psychology: Theory and method* (2nd ed., Vol. 1, pp. 1-42). Toronto: Allyn & Bacon.
- Kim, U. (2000). Indigenous, cultural, and cross-cultural psychology: A theoretical, conceptual, and epistemological analysis. *Asian Journal of Social Psychology*, 3, 265-287.
- Kim, U., Yang, K. S., & Hwang, K. H. (2006). Contributions to indigenous psychology and cultural psychology: understanding people in context. In: U. Kim, K. S. Yang., & K. H. Hwang (Eds.), *Indigenous and cultural psychology: Understanding people in context* (pp.3-25). New York: Springer.
- Murdock, G. P. (1950). Outline of cultural materials. New Haven: Human relations area files. Serie: Behavior science outlines, vol. 1.
- Paredes-Canilao, N., Babaran-Diaz, M. A., Florendo, N. B., Salinas-Ramos, T., & Mendoza, L. (2015). Indigenous psychologies and critical-emancipatory psychology. In: I. Parker (Ed.), *Handbook of Critical Psychology* (pp. 356-365). New York: Routledge.
- Price-Williams, D. R. (1980). *Por los senderos de la psicología intercultural*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Sinha, D. (1997). Indigenizing psychology. In: J. W. Berry, Y. H. Poortinga, & J. Pandey (Eds.), *Handbook of cross-cultural psychology: Theory and method* (2nd ed., Vol. 1, pp. 129-169). Toronto: Allyn & Bacon.
- Werner, H. (1957). *Comparative psychology of mental development* (Revised edition). Nueva York: International Universities Press.
- Wilber, K. (1998). *Ciencia y religion: matrimonio entre el alma y los sentidos*. Bogotá: Editorial Kairós.

DISCUSSÕES TEÓRICAS

PSICOLOGIA E POVOS FORMADORES DA AMÉRICA LATINA: O DESAFIO DA DESCOLONIZAÇÃO

Bruno Simões Gonçalves

Introdução

Um espírito ronda a Psicologia latino-americana – o espírito da de(s)colonização. Mais que ronda, incide e provoca. E mais que um espírito, é a expressão de um conhecimento vivido, concreto, memória trazida de muito longe pelos povos latino-americanos e materializada nos mil mundos desse nosso imenso território.

A descolonização é um movimento epistêmico-político que interpela a Psicologia em seus cânones estabelecidos. Que convoca a Psicologia a se rever enquanto ciência erigida em bases de conhecimento euro-estadounidenses. E que provoca a Psicologia a olhar para si mesma com uma suspeita crítica sobre seu próprio caminho de construção. Como indica o psicólogo radicado em El Salvador Ignacio Martín-Baró (1986), se é fato que a Psicologia traz uma enorme diversidade de linhas e perspectivas de mundo no interior de si, é fato também que irmanam em uma procedência epistêmica que sistematicamente ignora o conhecimento produzido a partir de nossa realidade formada por povos múltiplos e seus conhecimentos. Há em terras latino-americanas, muitos olhos, mãos, percepções, tradições e ferramentas de manejar o mundo. Muitas sensibilidades que brotam diretamente da visão de mundo, da memória histórica dos povos formadores do continente.

Seguindo Martín-Baró (1986), podemos afirmar que a Psicologia latino-americana precisa reconhecer a si mesmo, interpelar a si própria sobre sua própria constituição em bases euro-estadounidenses para daí então libertar-se e desenvolver uma Psicologia da Libertação. E, dando um passo a mais é possível afirmar: é preciso que a Psicologia se descolonize. E, para isso, é necessário conhecer nossos territórios, nossas gentes e suas memórias – suas histórias – emerge como tarefa incontornável. Uma Psicologia da Libertação é uma Psicologia da descolonização. E ambas se fazem desde uma perspectiva de nossos povos. São, portanto, também uma Psicologia popular, uma Psicologia dos povos latino-americanos.

Formação dos Povos Latino-Americanos – Heterogeneidade e Violência Estrutural

Para desenvolvermos uma Psicologia dos povos latino-americanos é necessário conhecer o processo de formação histórica de longa duração que estruturam a vida social do continente. A realidade social vivida hoje é expressão de processos históricos que vêm formando nossas sociedades desde o período da colonização.

Os povos latino-americanos, apesar de sua imensa heterogeneidade, são formados a partir de uma lógica de dominação comum em todo continente. É a lógica própria aos países colonizados e está diretamente relacionada ao lugar de subalternidade que ocupam nos processos coloniais. Nesse sentido, é importante desenvolver uma memória longa sobre a nossa história. Uma memória de longo alcance que seja capaz de trazer à luz e relacione processos históricos da época colonial até os dias atuais (Cusicanqui, 2010). Partimos do entendimento de que há uma continuidade nos padrões de dominação de nosso passado colonial que permanecem vivos e guardam relação direta com as memórias como fatos e processos de nosso tempo presente.

Ao observarmos a história do Brasil e dos demais países da América Latina, a partir de seus processos de longa duração, podemos observar dois aspectos centrais na formação dessas sociedades desde o momento inicial da colonização: a violência estrutural e a heterogeneidade histórico-cultural. A história do que se convencionou chamar de “América Latina” se estabeleceu a partir do séc. XVI como um processo de convulsão social radical e de magnitude continental. Esse processo se caracterizou pela escravização e pelo extermínio de fração importante dos povos indígenas — também chamados de originários — do continente e pela usurpação das riquezas vegetais de seu território. Para execução desse empreendimento colossal, também foram escravizados milhões de seres humanos sequestrados do continente africano. Juntamente a esses processos de extermínio, escravidão, servidão e exploração de sua mão-de-obra, os povos colonizados passaram por uma intensa repressão e destruição de seus símbolos, modos de vida e cultura.

Essa expropriação, extermínio, epistemicídio e violência extrema, que caracterizam a colonização desde sua gênese, representam a base estrutural da sociedade colonial. A sociedade brasileira e dos demais países da América Latina se desenvolveram a partir dessa violência estrutural. Por violência estrutural entendemos um tipo de “violência

gerada por estruturas organizadas e institucionalizadas, naturalizada e oculta em estruturas sociais, que se expressa na injustiça e na exploração e que conduz à opressão dos indivíduos” (Minayo & Souza, 1997, p. 515). Nesses termos, entendemos que a violência colonial vem se atualizando a cada ciclo e que está imersa no conjunto das relações sociais na conformação das instituições, grupos e pessoas da América Latina.

Conjuntamente com a violência estrutural, há uma heterogeneidade histórico-cultural que também está nas bases do Brasil e demais países da América Latina. Todos esses territórios foram forjados a partir da articulação de diferentes memórias históricas, modos de vida e culturas. Formada pela extrema multiplicidade de povos indígenas, africanos, árabes e europeus, a América Latina se formou a partir desse encontro e confronto entre diferentes povos e perspectivas de mundo. Condicionados pela exploração econômica e pela territorialização do modo de produção capitalista, foram se formando modos de vida locais, relacionados aos ciclos econômicos e às características geográficas e ecológicas dos distintos espaços.

Mesmo com o término do período do colonialismo das Américas com o surgimento de nações independentes no séc. XIX e na África e na Ásia no séc. XX, perpetuou-se marcas indeléveis que não desapareceram com a independência e a descolonização dos países desses continentes. Pelo contrário, foram continuadas por formas de dominação e reproduzidas pelos mecanismos do sistema-mundo capitalista colonial-moderno, a colonialidade (Quijano, 2000).

Essas lógicas de poder da colonialidade (Quijano, 2000) se estrutura a partir de uma legitimação no campo das mentalidades. Essa forma de pensamento é a razão eurocêntrica, responsável pela formação intersubjetiva dos valores da colonialidade. A epistemologia eurocêntrica se fundamenta no cartesianismo e no evolucionismo, que organiza um sistema hierárquico de valores e práticas a serem seguidas. Imagens, representações e conhecimento próprios aos povos submetidos à colonialidade são inferiorizados e relegados. Para além de uma imposição de valores, essa relação opera como uma colonização do imaginário. Atua diretamente nos “modos de conhecer, de produzir conhecimento, de produzir perspectivas, imagens, sistemas de imagens, símbolos, modos de significação sobre os recursos, padrões e instrumentos de expressão formalizada e objetivada, intelectual ou visual” (Quijano, 1992, p. 2).

A partir da emergência da modernidade na Europa, todo o universo compartilhado de saberes, perspectivas de conhecimento e modos

de vida dos povos do resto do mundo são inferiorizados e considerados como menos verdadeiros. A diversidade presente nos saberes e na memória dos povos e comunidades identificados como negros, índios e mestiços é considerada inferior. Esse rebaixamento e anulação desse enorme conjunto de conhecimento são base de toda epistemologia eurocêntrica. O campo da religião e espiritualidade são um exemplo importante dessas dinâmicas de inferiorização. Espaços de resguardo de conhecimentos tradicionais sobre as dimensões da existência, as práticas ligadas à vivência do sagrado são expressões da identidade dos povos, de suas formas de resistência e do sentido histórico pessoal e coletivo de sua existência social. A descolonização da Psicologia passa diretamente pelo reconhecimento desse conjunto fabuloso de memórias, modos de vida e conhecimentos enraizados na vida social e na formação histórica dos povos latino-americanos.

Distintas Memórias, Distintos Imaginários

Uma vez, ouvindo um contador de histórias em São Luiz do Paraitinga¹, fui transportado para outro tempo. A história remontava à época em que o Vale do Paraíba era habitado por seres gigantes, que cruzavam as montanhas com seus enormes passos e pulavam vales inteiros atrás de fazer suas maldades. Uma delas, muito conhecida, era ir com a mão até dentro das casas e roubar as crianças. Diz a história que usavam essas crianças como brasa para seus cachimbos.

Só depois de um tempo, anos depois, é que fui relacionar esses tais gigantes com os bandeirantes, grupos de assassinos e escravizados de índios que foram os executores principais da primeira fase do genocídio indígena que caracteriza a formação do Brasil desde o início. Transfigurada em caso caipira, ouvi naquela tarde a memória indígena da violência cometida contra eles, violência extrema que está na base de nossa história. Memória que foi passada por séculos e que hoje é contada por detentores da chamada cultura caipira tradicional e que talvez sejam netos ou bisnetos de índios “pegados no laço”, como ouvi muitas vezes de pessoas mais velhas da região. Na oralidade própria da cultura caipira, foi se passando a memória daqueles que sofreram a barbárie da colonização. Muitos dos casos que ouvi por esses tempos são, assim, construções narrativas cheias de imaginário e lirismo e que contam, ao seu jeito, o essencial dos processos históricos de longa duração.

¹ Pequena cidade do interior de São Paulo, no Vale do Paraíba. São Luís é muito conhecida pela forte presença da cultura tradicional caipira.

Em outra experiência de trabalho, tive a oportunidade de ouvir muitas histórias do povo Xavante que vive perto do Rio Kuluene, na serra do Roncador, região do Xingu. Ouvi diversas histórias da chegada das frentes de colonização nos anos 1950. E nisso, muitas histórias sobre raptos de crianças. Eram os mesmos gigantes chegando, agora no Centro-Oeste. De uma enfermeira escutei que as mães xavantes contam muitas histórias sobre os brancos para suas crianças. Contam aquilo que aconteceu, contam do seu jeito, com sua visão de mundo. Daí entendi porque tantos olhares amedrontados e fugas quando eu aparecia em algum canto onde estavam os pequenos. É um pavor passado de geração a geração.

Além dessas conversas, pude acompanhar algumas práticas e rituais dos Xavante com os meninos e jovens. Os Xavante são famosos por esses rituais. Um dos jovens me falou que é nesses rituais que aprendem a conversar com os espíritos, reconhecer a maneira deles de se comunicarem e lidar com esse encontro de universos que formam a vida e o mundo. Não me parece nem um pouco difícil entender como, nesse mundo de violência, homens brancos e espíritos, eu seja considerado detentor de um mau espírito ladrão de crianças.

Labirinto de Mil Mundos

O Brasil e a América Latina foram forjados a partir de uma territorialização própria, onde se articulam diferentes memórias históricas, caminhos e pensamentos, diferentes filosofias e mundos imaginários. O que cada um de nós é como indivíduo e coletivo tem a ver com esse processo social de longa duração. A América Latina é o território onde ocorreu o maior processo de miscigenação e interculturalidade do planeta.

A América Latina é o território a ser expropriado de suas riquezas. “Moinho de gastar gente”, como dizia Darcy Ribeiro, e também a promessa miraculosa de uma nova humanidade, mais plasmada, mais viva e mais diversa. É essa articulação complexa entre extremos de extremos que constitui a dimensão psicológica de nossa vida social. Somos, assim, a terra colonizada, o Novo Mundo, espaço do *outro* totalmente desconhecido, da exploração sem fim e dos sonhos utópicos de povos vindo da Europa.

Forjada em um processo comum de colonização, racismo estrutural e organização do capitalismo mundial, a formação da América

Latina é eivada de dominação e miscigenação. Por um lado, extrema diferença em constante mutação; por outro, unidade no comum, comunidade. Por um lado, a percepção de que somos muitíssimo diferentes, extremos, diversos. Por outro, que somos, ao mesmo tempo, formados por algo que nos reúne, que somos moldados por uma mesma forja que nos conforma e nos dá um sentido histórico comum. O professor boliviano Luis Tapia, nas suas reflexões sobre os movimentos sociais da Bolívia – extremamente heterogêneos – escreveu um livro chamado *Em busca do núcleo comum*, em que se propõem a pensar justamente sobre isso, a diferença e a unidade na Bolívia e na América Latina.

Somos um território que é, em toda sua extensão distinta, espaço colonizado pela violência que atravessa todo capitalismo mundial moderno. Nossa fabulosa diversidade encontra uma unidade comum em nosso lugar de subalternos, de expropriados no interior da lógica do capital. Somos colonizados. E, por esse motivo, podemos nos descolonizar. Reunidos, ao mesmo tempo, pela dominação colonial e pela rebeldia contra essa condição. Nossa unidade é essa dupla condição, essa dupla consciência: a colonialidade de um lado e a descolonização de outro. É no confronto entre a condição de expropriação colonial e seu oposto, a subversão descolonial, que podemos reinventar nossa heterogênea unidade. Há uma relação muito intensa entre aquilo que somos – cada um e todos nós – e a complexidade que conforma a vida social desse continente. Ser quem se é, na América Latina, é se olhar e se reconhecer em múltiplos espelhos.

Espelhos Enterrados

Carlos Fuentes, reconhecido escritor mexicano, imortalizou a imagem do espelho enterrado em um livro onde conta a formação do mundo hispano-americano e sua relação com a Espanha. O escritor lembra a história de um povo originário que enterrava espelhos para servirem de guias para seus mortos no caminho dos inframundos – reinos sutis e tortuosos. Ele defende que há todo um universo da cultura latino-americana que está submerso, invisibilizado, como um espelho da nossa imaginação e da sociedade que foi enterrado, levado ao mundo invisível dos mortos, porém mortos que ainda habitam entre nós, em nós. Memórias vivas e presentes que atravessam nossa realidade, são parte dela, mas são tratadas como inexistentes. Espelhos vivos e enterrados que nos cercam, suas presenças.

Aníbal Quijano (2000) também utiliza a imagem do espelho para dizer que os latino-americanos se olham e se reconhecem a partir de um espelho distorcido, que só mostra parte do que são. Uma fração importante é negada e escondida, tratada como se não existisse e que não reconhecemos como nossa. Parte invisibilizada e viva, tratada como fantasma de nós mesmos. Somo, assim, um mundo habitado pelos nossos próprios fantasmas, espíritos daqueles que não são reconhecidos como existentes em nossa consciência histórica. Há uma intencional invisibilização dos modos de vida, do pensamento, dos afetos, da memória e das formas de conhecimento próprios dos povos latino-americanos. Ou, como diria Martín-Baró (1986), das *mayorías explotadas* de todo o continente.

Esse processo de invisibilizar a realidade social da maioria da população brasileira e latino-americana está vigente nos mais diversos aspectos da vida social: na produção material, nos artefatos da cultura, nos costumes, na espiritualidade, nos modelos de comunicação e transmissão de valores, nos afetos, na memória, na política e nas artes. Apesar de sermos essa articulação entre diferentes registros histórico-culturais, há um processo que constantemente põe nas sombras nossas matrizes culturais indígenas, africanas e árabes. Em cada distinto aspecto da realidade social, é possível identificar esse processo de invisibilidade, de limitação.

A conhecida Controvérsia de Valladolid, ocorrida ente 1550 e 1551 no colégio San Gregorio, na cidade espanhola de Valladolid, expressa com nitidez um dos fundamentos centrais da colonialidade do saber. Debate entre os frades dominicanos Bartolomé de Las Casas e Juan Ginés de Sepúlveda, a controvérsia foi uma longa disputa filosófico-religiosa sobre se os indígenas da América eram ou não dotados de alma. Las Casas, indignado com a barbárie da colonização, defendia que os indígenas eram dotados de alma e, portanto, de humanidade. Assim, o reino espanhol deveria rever completamente as formas de dominação próprias do mundo colonial. Frei Juan Ginés de Sepúlveda, ao contrário, com base na tese da escravidão natural, de Aristóteles, defendia a não existência da alma nos índios e a legitimidade da violência e da escravidão.

Reconhecida como um dos principais debates filosóficos de todo o período colonial, a controvérsia expõe uma questão de fundo nos processos de dominação colonial, que continua vigente: a concepção racista

de uma humanidade inferior ou da desumanidade das populações não brancas. É com base nessa relação intersubjetiva de desumanização que opera a lógica do eurocentrismo e da colonialidade do saber.

Embora aparentemente superado, o imaginário que considera não humanos aqueles não identificados como brancos é ainda muito presente. É com base nesse ideário que se torna possível a invisibilização e a negação dos conhecimentos produzidos por essas populações. Nega-se a humanidade e, como consequência, nega-se ou inferioriza-se sua possibilidade de conhecimento, memória e saberes próprios. É como se, por não serem humanos, aqueles que não são identificados como brancos não produzissem um conhecimento válido, ou seja, um conhecimento humano. É como se existisse um pensamento que serve para pensar – produzir pensamento válido – e outros modos de pensar e de viver que não têm essa capacidade. Pensamentos e modos de vida que são excluídos das possibilidades humanas de produzir conhecimento “verdadeiro”. Pelo crivo do eurocentrismo e da matriz colonial, expropriamos o valor da história e do pensamento dos povos. Assim, os povos não europeus são condenados a serem considerados inferiores, limitados e sem capacidade de estruturar conceitos e ideias mais complexas.

Essa relação desigual de poder atravessa as relações intersubjetivas e tudo aquilo que incide na produção subjetiva dos povos latino-americanos. Há uma versão – branca, patriarcal, classista, eurocêntrica – que hegemoniza a produção de símbolos, valores, e sentidos no interior da vida social do continente. Do outro lado, há todo um vasto e heterogêneo conjunto de saberes que é hierarquicamente deixado de lado, tido como não existente. Saberes que remetem à memória histórica de nossos povos formadores, saberes indígenas, saberes dos povos negros e dos povos árabes, saberes que nascem da articulação entre esses múltiplos povos.

Há, em nossas relações intersubjetivas, a presença central desse tensionamento, formando uma dupla consciência social, em que se digladiam – por vezes dançando – o mundo do colonizador e o mundo do colonizado. Nossas relações intersubjetivas estão repletas de indianidade, de africanidade² e de valores vindos do mundo árabe. Há também o universo do diverso mundo “pagão” europeu. Memórias muitas vezes dispersas, transformadas, ressignificadas, migradas e articuladas em di-

² Há também a presença marcante das culturas asiáticas. Entender a complexa subjetividade latino-americana sob o ponto de vista desse conjunto de memórias significa examinar essas múltiplas influências.

ferentes níveis e de diferentes modos com outros pensamentos e registros. Mescladas, teatralizadas, subvertidas no interior de outros padrões. Mas que estão ali, vigentes nos modos de resistência e de reprodução da vida social, na sua dimensão subjetiva, concretizada em seus territórios. E nós, indivíduos e grupos desse continente, somos uma expressão dessa luta originária que nos conforma.

Psicologia Desde Abajo - Outros pensamentos

O processo de embranquecimento e invisibilidade na ciência é muito presente na Psicologia. Apesar de a multiplicidade histórico-cultural latino-americana ser matéria viva de nossa subjetividade, uma fração importante desse conjunto de conhecimentos é invisibilizada, ignorada e desconsiderada em seu papel determinante da subjetividade dos povos do continente. Efeito da profunda e arraigada colonização de nossa ciência e de nossa prática profissional, o conhecimento produzido pela Psicologia brasileira é apartado do conhecimento do povo brasileiro e também do conhecimento dos outros povos da América Latina.

O conhecimento acumulado pelos povos do continente contém aspectos éticos, políticos, psicossociais, técnicos e filosóficos extremamente variados. Detentoras de saberes muitas vezes milenares, as tradições desses povos não raro detêm uma gama de perspectivas e técnicas de cuidado de si e do mundo que a Psicologia convencional não conhece. Esses saberes invisibilizados pelo eurocentrismo são parte da subjetividade da população brasileira e devem participar diretamente da construção de uma Psicologia descolonizada para a América Latina. Temas como a filosofia indígena e africana têm sido cada dia mais trabalhados, assim como os mais distintos aspectos socioculturais, econômicos, políticos e históricos dessas populações.

Uma Psicologia descolonizada não é possível sem o reconhecimento do valor e da legitimidade dessas técnicas e perspectivas sobre o que é a realidade. Filosofias e ciências dos povos indígenas Nahuatl (México), Tiké (Guatemala), Mapuche (Chile), Aymara (Bolívia), Quéchua (Peru), Tupi (Brasil) são apenas alguns exemplos. E também o sistema ontológico banto, de origem africana, e a miríade fabulosa da produção técnica, política e ético-filosófica das populações miscigenadas das Américas, com destaque para seus aspectos sociorreligiosos, em que foi guardada e mantida parte importante de suas tradições. Todo o saber gestado e nutrido nos processos de luta e resistência dos povos latino-

-americanos, organizados contra a dominação colonial, o colonialismo interno e o imperialismo.

É possível criar um caminho que se contraponha ao abismo existente entre a Psicologia e o vasto campo de conhecimentos de nossos povos formadores. Por um lado, os saberes populares podem incorporar os conhecimentos produzidos até hoje pela Psicologia. Incorporação inventiva e crítica. Ao mesmo tempo, a Psicologia pode incorporar em suas formulações o conhecimento dos povos latino-americanos. Incorporação descolonizada e crítica. Ou seja, construir os caminhos para uma Psicologia que venha das bases populares, *desde abajo*, como dizem os zapatistas. Uma Psicologia tecida a partir da articulação dessa multiplicidade histórica e de conhecimentos. Incorporar esse vasto universo de conhecimentos é uma das tarefas centrais para a Psicologia latino-americana que se pretende crítica, emancipadora, libertadora.

Das Utopias: a Psicologia de Outros Mundos

Além do reconhecimento de outras formas de visão e de outros saberes sobre o mundo, uma Psicologia descolonizada deve nutrir uma relação muito próxima, intrínseca, com movimentos organizados da sociedade. E, em especial, com aqueles que defendem um mundo para além do capital. *Desde abajo, desde adentro y desde la izquierda*, como ouvi uma vez em Chiapas, no México. Complementaria ainda dizendo *desde las estrellas*.

A ideia de uma rebelião vinda das estrelas encontra eco na tradição latino-americana de luta social. Desde o muralismo latino-americano, onde são representados seres míticos em meio a fatos históricos conhecidos, até canções revolucionárias, a arte indica essa presença “das estrelas” na luta social do continente. Não é à toa que o termo *cósmico* também é muito presente nas ciências sociais e na construção identitária dos coletivos revolucionários.

Mais recentemente, os zapatistas retomaram essa tradição ao realizar por duas vezes os *Encuentros Intergalácticos*. Fazendo uma alusão irônica às Internacionais Comunistas, os encontros de militantes de todo o mundo em solo zapatista indicam a possibilidade de uma luta anticapitalista que, para além de ideia clássica de um internacionalismo comunista, crie uma relação cósmica entre os povos da Terra e talvez outros povos – sejam míticos, sobrenaturais ou de outros planetas – para a construção coletiva de “um mundo onde caibam outros mundos”. Algo como um socialismo cósmico, como ouvi no Peru certa vez.

Um dos grandes nomes da canção cubana, o *cantautor* Silvio Rodríguez, em seu clássico *Canción del Elegido*, conta a história de um guerrilheiro interestelar – animal de galáxias – que viaja de planeta em planeta “matando canalhas com seu canhão de futuro”. Impossível não lembrar também dos povos Maias em sua relação matemático-mítica hipersofisticada com o cosmos. E claro, da *raza* cósmica de José Vasconcelos, uma das maiores representações da união de povos distintos no continente latino-americano. Definitivamente, a questão cósmica e sua relação com a história e a luta dos povos latino-americanos não é algo a ser circunscrito ao campo da mera imaginação desqualificada e fantasiosa.

Só é possível pensar em uma Psicologia descolonizada se houver um real compromisso com a luta das *mayorías explotadas*. O acúmulo histórico, as práticas sociais e os modos de vida produzidos no cotidiano de organização e resistência popular são especialmente importantes quando nos referimos a um processo de descolonização. Movimentos sociais e organizações populares são forças sociais que produzem um espaço privilegiado para uma práxis emancipatória e descolonizadora.

Lembremos que a descolonização é, antes de mais nada, um processo de subversão e de embate entre forças sociais no seio do mundo. Não é um artifício de pensamento ou de linguagem, nem se trata de uma proposta que defende o multiculturalismo no interior de uma sociedade. Não é possível pensar em descolonização sem considerar que há uma disputa entre projetos societários distintos. Indo mais longe, seguindo o que muitos pensadores bolivianos têm defendido, descolonização se refere a uma disputa de projetos civilizatórios. Uma Psicologia descolonizada só é possível se estiver acompanhada de uma práxis libertadora que vislumbre um outro processo civilizatório, um mundo para além da hidra capitalista³ e de sua civilização erigida em torno do lucro.

3 Em 2015 o movimento zapatista organizou o seminário El pensamiento crítico frente a la hidra capitalista. Militantes do mundo todo foram convidados a discutir com os zapatistas a partir dessa metáfora do modo de produção capitalista transfigurado na mítica hidra – figura de várias cabeças, que se regeneram quando cortadas; no lugar da que foi arrancada, nascem outras duas. Na apresentação do encontro, escrevem os zapatistas: “Não adianta somente entender o que estamos vendo. Precisamos entender quem está vendo. Porque nós também somos múltiplos. As mudanças que vemos fora também acontecem dentro. E, para entender quem olha e quem está sendo olhado, precisamos de conceitos. E para saber se esses conceitos serão úteis, necessitamos do pensamento crítico”.

Outros mundos

Pensar em uma Psicologia dos povos latino-americanos requer necessariamente a presença de outro mundo. Como ensina o mestre maior Paulo Freire, um dos mais perversos ardis do neoliberalismo é seu cinismo travestido de ideologia fatalista, que desdenha o desejo humano de sonho e utopia. Andando na Bolívia, no Peru e no Equador, pude ver como tem sido forjado um pensamento de esquerda desde *Abya Yala*, de *la descolonización, desde abajo* e que defende a *despatriarcalización*, e o *bien vivir* e tantas utopias outras, inimagináveis. Um pensamento denso, acúmulo de séculos de meditação, conhecimento e luta social. Pensamento de outro mundo.

Acompanhando dias de ritual para os mortos em uma aldeia Yanomami, pude ver pássaros que vivem em lugares tão altos que os humanos não chegam. Nesse tempo que passei por lá, andavam por dentro dos próprios Yanomami, seus irmãos de espírito, eles contam. E uma época morei num lugar chamado Várzea dos Passarinhos, onde toda manhã mil deles habitavam em mim. Reduto caipira onde ainda se toca com os dedos a vivacidade da combinação da vida das aldeias portuguesa com o mundo guarani e com a África. Vi também ruínas de diferentes civilizações andinas e centro-americanas, muitas que não se sabe até hoje como acabaram. De outras, só me contaram, e sei que não se sabe nem se existiram mesmo ou se é uma grande lenda dos povos da floresta. Vi o mar de água doce e o mar de dunas. Em ambos, me disseram haver cidades encantadas todas cobertas de joias e adornos, cidades miraculosas feitas de miragem e poderes que não se explicam. Me falaram também de uma cidade inteira que existe dentro de uma jiboia, mãe da selva. Inteira mesmo, incluindo o céu. Paisagens de outros mundos.

Provei de diferentes formas o uso do tabaco, da folha de coca, de infusões feitas com muitas plantas *maestras*; cascas, folhas e raízes que nos levam a outros mundos. A fumaça, os cachimbos. As ervas. Tambores, maracás, diferentes sopros e cordas. *Bendiciones* e cuidados, as limpezas. A ciência do índio. Ciência do *caboco*. As encantarias. Os velhos, suas mandingas. Na feijoada de Ogum, no canto agudo das crianças Guarani Mbya, em alguma grande catedral de alguma grande capital. Em algum culto cristão em um pequeno espaço. Estados visionários produzidos em diferentes terreiros e templos. Uma espiritualidade fabulosamente diversa, rica, inexplicável. Visões de outros mundos.

Os rios, as montanhas, as aves. *As árvores me começam*.⁴ O sol nascente e poente. A lua, a Cobra Grande, os mitos. Os parentes. O jaguar, a onça, a jaguatirica. Os bichos de casco. Os lobos do mato. As formigas. O boto. O boi. Os seres. O começo e o fim do mundo. Tudo o que habita entre essas duas margens. A canoa. Os galos tecendo a manhã. O sonho. Os ciclos. Os círculos. As espirais. As peles, os casulos, as serpentes. As geometrias para além do tempo. As explicações que dizem do mundo, da vida, da morte. As forças, as águas, o vento que vem antes do tempo. Os labirintos. A terra. As distintas formas de habitar na terra, suas distintas utopias e mundos imaginados. O bem viver. Os mitos, a miração, o devaneio. Sonhos de outros mundos.

Querer uma Psicologia descolonizada é um exercício insistente de não deixar a barbárie e a profunda malvadez neoliberal ceifar a possibilidade de uma realidade muitíssimo distinta da presente. E, nesse movimento, pensar na possibilidade de uma Psicologia também muitíssimo distinta, tecida de outra maneira, por outras mãos e vozes, por outras origens e possíveis destinos por se inventar. Uma Psicologia reimaginada e que desafie nossos labirintos históricos e nossos fantasmas sem voz. Coisa de pajé. Que saiba falar as mil línguas dos nossos mil povos e que se preocupe em ser universal, para todas e todos. E que veja com outras visões, tasteie, acaricie e incida desde muitos lugares e de distintas formas. Psicologia popular que nos habite um outro sentido histórico. Que seja uma das guias nesse caminho, terceira margem do rio. Uma Psicologia que nos leve a outros mundos.

Referências bibliográficas

Agier, M. (1991). Introdução. Caderno Centro de Recursos Humanos (CRH), Supl., 5-16.

Borda, O. F. (1970). Es posible una sociología de la liberación? In O. F. Borda, Ciencia propia y colonialismo intelectual (pp.15-23). México: Nuestro Tiempo.

Cusicanqui, R. (2003). Oprimidos pero no vencidos: luchas del campesinato aymara y qhechwa 1900-1980. La Paz, Bolivia: Taller de Historia Oral Andina (Thoa).

Cusicanqui, R. (2010). Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. Buenos Aires, Argentina: Tinta Limón.

⁴ Manoel de Barros.

Dobles, I. (2016). *Ignacio Martín-Baró: una lectura en tiempos de quietudes y esperanzas*. San José, Costa Rica: Arlekin.

Dussel, E. (2010). *Meditações anticartesianas sobre a origem do anti-discurso filosófico da modernidade*. In B. S. Santos, & M. P. Meneses (Eds.), *Epistemologias do Sul*. São Paulo, SP: Cortez.

Estermann, J. (2006). *Filosofía andina: sabiduría indígena para un mundo nuevo* (2a ed.). La Paz, Bolivia: Iseat.

Freire, P. (2018). *Pedagogia do oprimido* (65a ed.). São Paulo, SP: Paz e Terra.

González Casanova, P. (2007). *Colonialismo interno (uma redefinição)*. In A. Boron, A. Javier, & S. González (Eds.), *A teoria marxista hoje: problemas e perspectivas*. São Paulo, SP: CLACSO/Expressão Popular.

Mariátegui, J. C. (1991). *Textos básicos*. México: Fondo de Cultura Económica.

Mariátegui, J. C. (2005). *Por um socialismo indo-americano*. Rio de Janeiro, RJ: Ed. UFRJ.

Martín-Baró, I. (1986). *Hacia una psicología de la liberación*. *Boletín de Psicología (El Salvador)*, 5(22), 219–231.

Minayo, M. C. S., & Souza, E. R. (1997). *Violência e saúde como um campo interdisciplinar e de ação coletiva*. *História, Ciências, Saúde-Manguinhos*, 4(3), 513-531. <https://dx.doi.org/10.1590/S0104-59701997000300006>

Paredes, J. (2010). *Hilando fino: desde el feminismo comunitario*. La Paz, Bolivia: CEDEC y Mujeres Creando Comunidad.

Quijano, A. (1992). *Colonialidad y modernidad/racionalidad*. *Perú Indígena*, 13(29), 11-20. Recuperado de https://enriquedussel.com/txt/Textos_200_Obras/Giro_descolonizador/Colonialidad_modernidad-Anibal_Quijano.pdf

Quijano, A. (2000). *A colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina*. In E. Lander (Ed.), *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas* (pp.107-130). Buenos Aires: Clacso.

Santos, B. S., & Meneses, M. P. (Eds.) Epistemologias do Sul. São Paulo, SP: Cortez, 2010.

Segato, R. L. (2010). Los cauces profundos de la raza latinoamericana: una relectura del mestizaje. *Crítica y Emancipación*, 2(3), 11-44.

Spedding, A. (2011). Descolonización, crítica y problematización a partir del contexto boliviano. La Paz, Bolivia: Iseat.

Vasconcelos, J. (s/d). La raza cósmica: misión de la raza iberoamericana. Recuperado de http://www.iphi.org.br/sites/filosofia_brasil/Jos%C3%A9_Vasconcelos_-_La_raza_c%C3%B3smica.pdf

Walsh, C. (2010). Interculturalidad crítica y educación intercultural. In: C. Walsh (Ed.), *Construyendo interculturalidad crítica*. La Paz, Bolivia: Convenio Andrés Bello.

Zea, L. (Ed.). (1995). *Fuentes de la cultura latinoamericana*. México: Fondo de Cultura Económica.

PSICOLOGIA INDÍGENA MULTIPLICANDO DIÁLOGOS

Danilo Silva Guimarães

Introdução

Esse capítulo apresenta uma proposta de Psicologia Indígena, em elaboração, no percurso das atividades desenvolvidas na Rede de Atenção à Pessoa Indígena¹ (Rede Indígena). A Rede é um serviço situado no Departamento de Psicologia Experimental do Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, Brasil, que articula projetos de cultura e extensão universitária junto a comunidades e pessoas indígenas. A proposta tem uma de suas raízes em um debate teórico-metodológico a respeito da noção de perspectiva, no âmbito do construtivismo semiótico-cultural em Psicologia. Produzimos um contraponto entre a noção de perspectiva, no âmbito do dialogismo focalizado na Psicologia, e a maneira como a noção de perspectiva é refletida no âmbito do perspectivismo ameríndio, em Antropologia. Como resultado da pesquisa interdisciplinar, construímos a noção de multiplicação dialógica, um recurso teórico-conceitual integrador proposto em 2009, visando, originalmente, organizar as reflexões no âmbito de relações interdisciplinares seletivas entre Psicologia, Antropologia, Filosofia da linguagem e da alteridade.

A partir de 2012, ao iniciarmos nossa aproximação com as comunidades indígenas de São Paulo/SP, através de um programa de extensão universitária², passamos a utilizar a noção de multiplicação dialógica como ferramenta teórico-metodológica relevante para o exercício profissional do psicólogo junto a comunidades e pessoas indígenas. Ao mesmo tempo, a disponibilidade para por em questão nossas estratégias e compreensões das mensagens elaboradas pelos indígenas, desde sua cosmovisão e concretude da vida, nos levou a um processo contínuo de reflexões, que tem viabilizado a atualização daquilo que, original-

1 O processo de constituição da Rede Indígena e seus pressupostos de atuação no campo da Psicologia Indígena estão diretamente descritos e discutidos em: Gonzalez & Guimarães, 2020; Lima, Martim & Guimarães, 2019; Guimarães, Lima Neto, Soares, Santos e Carvalho, 2019; Bertholdo & Guimarães, 2018; Achatz & Guimarães, 2018; Achatz, Souza, Benedito & Guimarães, 2016.

2 Programa Aprender com Cultura e Extensão, que financiava bolsa de estudos a estudantes vinculados a projetos financiados pela Pró-Reitoria de Cultura e Extensão da USP.

mente, compreendíamos por meio do constructo “multiplicação dialógica”. Desse modo, a proposta teórica foi se transformando junto com a experiência vivida nas relações comunitárias. Tal processo viabilizou, em 2017, a inauguração de uma Casa de Culturas Indígenas na universidade, local de práticas e reflexões alinhadas às orientações dos saberes ancestrais compartilhados pelos indígenas vinculados a nossos projetos em psicologia. Propiciando, inclusive, diálogos com outras áreas de conhecimento da universidade.

Com a construção da Casa de Culturas Indígenas houve aumento da circulação, no IPUSP, de acadêmicos indígenas de diversas universidades do Brasil e do exterior, além dos indígenas das comunidades de São Paulo, que participam intensamente das ações e decisões relativas à Casa. A visita de professores de Psicologia Maori, em 2017, foi significativa para que pudéssemos situar nossas reflexões e práticas no campo das chamadas Psicologias Indígenas. Entendemos, a partir daí, que a Psicologia Indígena pressupõe uma reflexão que inclui o fenômeno-tema do colonialismo e da colonialidade, tendo em vista os sentimentos, reflexões e ações específicas dos indígenas em relação a esse fenômeno-tema. A Psicologia pode e deve se envolver e se transformar, repensando suas proposições teóricas, metodológicas e práticas, por meio de sua vinculação direta com pessoas e comunidades indígenas, ao compartilhar o horizonte de fortalecimento de processos de autoafirmação étnica nos quais pessoas e comunidades se encontram engajadas.

Parte das reflexões apresentadas aqui estão ampliadas no livro *Dialogical Multiplication: principles for an indigenous psychology* (Guimarães, 2020b).

Princípios para uma Psicologia Indígena

As Psicologias são sempre elaboradas a partir de ritos e mitos de uma dada tradição. Sejam as tradições de pessoas de sociedades que num dado momento histórico ocupam a posição de colonizadores, sejam as tradições de sociedades que em outro momento histórico ocupam a posição de colonizadas. Todo conhecimento tem suas raízes numa tradição, embora o discurso hegemônico em ciência, no século XIX, tenha recusado a ideia de que o conhecimento científico era uma rota de construção e legitimação de conhecimentos na multiplicidade dos saberes socioculturalmente situados. Em busca de um conhecimento amplo, que faça jus às pretensões generalizante, é necessário criar

espaços de escuta e diálogo com disponibilidade, tanto de psicólogos, quando de indígenas, para coautoria.

Na sabedoria Mbya Guarani (cf. Popygua, 2017), por exemplo, cada conhecimento culturalmente situado, incluindo a diversidade de conhecimentos filosóficos, científicos e indígenas, pode ser comparado a uma conta, que unidas pelo fio da disponibilidade afetiva por aprender, permite a construção de um colar. O colar do conhecimento, em sua diversidade, guia e comunica a experiência de seus construtores no mundo. Podemos dizer, então, que a noção de multiplicação dialógica é uma espécie de colar, emergente da união entre contas do Construtivismo Semiótico-Cultural em Psicologia, do Perspectivismo Ameríndio em Antropologia e dos inúmeros diálogos que passamos a ter com indígenas em São Paulo desde 2012, através da Rede de Atenção à Pessoa Indígena do IPUSP.

O construtivismo semiótico-cultural em Psicologia, por sua vez, é também a fruto da articulação complexa de propostas teórico-metodológicas das Psicologias Sócio-Históricas, Socioculturais, Socioconstrutivistas e reflexões epistemológicas, ontológicas e éticas das Filosofias Fenomenológicas, Hermenêuticas e Dialógicas (cf. Simão, 2010; Andacht, Michel, Sánchez & Simão, 2020). Já o Perspectivismo Ameríndio, enquanto teoria antropológica, em suas raízes acadêmicas, emergiu de um diálogo com as Psicologias Sócio-Históricas e com as Filosofias Pós-Estruturalistas, que guiaram a abertura de antropólogas e antropólogos para a escuta de pessoas indígenas considerando, seriamente, as proposições formuladas pelas pessoas enraizadas em suas comunidades. Nesse processo, a Antropologia passa a desdobrar, reflexivamente, as proposições indígenas, situando-as no campo das reflexões filosóficas, evidenciando contrastes e diferenças significativas nas formas indígenas de construir a si mesmos e os mundos em que habitam.

Ambas as abordagens, da Psicologia e da Antropologia, acima mencionadas, enfatizam a necessidade de revisões teórico-metodológicas em seus campos de conhecimento a partir do que emerge na experiência dialógica com as pessoas indígenas, ao mesmo tempo em que ressaltam que nunca experimentamos o mundo de forma completamente isenta. O corpo e a mente de cada pessoa são cultivados em redes de convivência nas quais cada pessoa é trazida à existência, a partir dos primeiros cuidadores passando por pessoas nas comunidades e instituições frequentadas ao longo da vida. A própria noção de corpo e mente,

os valores que cada um julga respeitar os juízos que fazem dos outros, as percepções e imaginações têm das experiências, trazem as marcas desse cultivo.

Além das disciplinas de Ciências Humanas, historicamente, o discurso colonialista difundiu, no senso comum, imagens contrastantes a respeito dos povos indígenas na América Latina, situando-os de um lado ou de outro na polaridade bem e mau, característica da religiosidade judaica e cristã. Assim, no dia a dia, tendemos a ter relações de maior aproximação e distanciamento em relação aos povos indígenas segundo parâmetros disseminados nas narrativas dominantes, presentes nas igrejas, nas escolas e nas mídias, por exemplo. Contudo, em nossa experiência através da Rede de Atenção à Pessoa Indígena do IPUSP, notamos que os indígenas não se veem refletidos em tais narrativas dominantes. Em lugar disso, fomos apresentados às potencialidades e limites de suas resistências ao genocídio e etnocídio perpetrado há mais de cinco séculos, pela igreja, pelo Estado e pelos interesses econômicos que persistem na exploração de suas terras. A Psicologia, ao reproduzir irrefletidamente concepções eurocentradas (cf. Kawaguchi e Guimarães, 2019) de subjetividade e individualidade, também pode redundar em ignorar vozes dissonantes, como as perspectivas indígenas, acerca dos sentidos de saúde, formas de lidar com os sofrimentos humanos e caminhos para o bem viver.

Alteridade e Compartilhamento no Convívio com Pessoas e Comunidades Indígenas

A Psicologia Indígena está situada na fronteira entre a ciência psicológica e os saberes indígenas. A Psicologia historicamente exportou conhecimentos hegemônicos produzidos nas sociedades WEIRD (acrônimo de *Western, Educated, Industrialized, Rich e Democratic*) para o restante do mundo (cf. Groot et al. 2011; Hwang 2015; Teo 2011), muitas vezes reduzindo os países latino-americanos a meros fornecedores de dados, como matérias-primas, para serem processados e refletidos segundo pressupostos teóricos e metodológicos elaborados nos grandes centros de pesquisa. Ao operar com os dados e produzir a reflexão sobre eles, esses centros de pesquisa controlam a inovação teórico-metodológica, que passa a ser consumida no mundo, inclusive nos países latino-americanos, que se tornam, assim, consumidores da produção científica internacional e das compreensões a ela subjacente.

Entendemos que esse é um ciclo colonialista operando no campo das pesquisas científicas, em relação ao qual as Psicologias Indígenas são movimentos de resistência. As Psicologias Indígenas buscam afirmar compreensões específicas na descrição de processos, na teorização e na metodologia presentes na construção da Psicologia como ciência e profissão. Partimos, portanto, do pressuposto de que há uma diferença radical entre as Psicologias Indígenas e as Psicologias Colonialistas.

A questão da diferença radical entre eu e outro, entre os indígenas e os colonizadores, nos coloca diante da questão filosófica da alteridade: que modos de relação podemos estabelecer o que é diferente de nós e nos excede? De um lado, podemos nos esforçar para encaixar o outro em categorias compreensivas prévias a partir de teorias psicológicas já existentes, por outro lado, podemos nos esforçar para acomodar nossas teorias prévias à diferença, produzindo transformações em nós e em nosso campo de conhecimento. A experiência da alteridade potencializa o conhecimento de si num processo que implica transformação, porque a alteridade do outro não pode ser imediatamente apreendida, ela é mediada por vestígios que nos apontam para o lugar do estrangeiro, daquilo que está para além do que sou e do mundo, tal como o entendo. Os povos indígenas, por exemplo, possuem uma diversidade de narrativas sobre a origem do colonizador, elaborando, por meio dessas narrativas, muitos sentidos a respeito das diferenças entre os modos de ser e de viver deles e dos povos indígenas. A elaboração das variadas narrativas míticas caracteriza um processo reflexivo, juntamente com a variação dos ritos, sofisticado a respeito da experiência com o exotismo do colonizador.

O encontro com os povos indígenas produziu impactos psicossociais significativos na tradição europeia. Esse impacto vai desde contribuições para a alimentação, com a domesticação de diversas espécies que são a base alimentar de pessoas em todo o mundo, até contribuições com a configuração da democracia tal qual a conhecemos contemporaneamente, bem como com concepções e práticas de cuidado em saúde. A participação indígena na construção de muitos conhecimentos e práticas sociais permanece, contudo, muitas vezes invisibilizada. Quando propomos as Psicologias Indígenas, buscamos ampliar o reconhecimento das contribuições indígenas com conhecimentos relevantes para toda humanidade. A inclusão dos conhecimentos indígenas, por sua vez, demanda uma disponibilidade para dialogar, no sentido dialógico do

termo, que implica reconhecimento de que algo não se sabe a respeito do outro e transformação mútua por meio da relação estabelecida.

As pesquisas psicológicas, normalmente, pressupõem uma realidade comum entre a(o)s psicóloga(o)s e seus interlocutores, que compartilham suas existências e, em geral, foram cultivados numa mesma tradição. Ou seja, majoritariamente as psicólogas e os psicólogos pertencem à classe média do contexto urbano de cidades de médio e grande porte das sociedades WEIRD. Já a Psicologia Indígena, aqui discutida, parte da constatação de que há um fosso, um grande distanciamento, entre a tradição cultural da psicóloga(o) e as tradições cultivadas por pessoas e sociedades indígenas.

Ao abordar uma tradição cultural distinta daquela em que a Psicologia se constituiu como ciência moderna, e que é até então desconhecida para a Psicologia, é necessário mergulhar profundamente nos ritos e mitos dessa tradição. Tal mergulho é marcado por um choque cultural (Wagner, 2010), que, em Psicologia, compreendemos como experiência inquietante (Simão, 2003, 2004, 2010, 2015). O choque cultural e a experiência inquietante são sinais de que algo não se sabe a respeito do outro, algo que pode ser sentido pela psicóloga(o) como ameaçador, paralisante, a ser evitado. Ou ainda, como potencial para que a psicóloga(o) faça novas elaborações e se transforme.

Seguir pela rota das novas e transformadoras elaborações em Psicologia é parte dos esforços para construção de uma base comum para trocas significativas, a configuração de uma situação extraverbal compartilhada como condição para o diálogo (Bakhtin & Voloshinov, 1976; Achatz e Guimarães, 2018; Guimarães, 2020a). Participar, conviver regularmente, com as pessoas e comunidades que se quer conhecer permite a gestação de um solo compartilhado sobre o qual emergem os possíveis fenômenos-temas a serem estudados ou elaborados. Esse mergulho demanda, por si só, revisões metodológicas com consequentes implicações para que novos signos emergjam, como novidades teóricas. Tais novidades são, por sua vez, frutos de uma coautoria, na medida em que as pessoas indígenas situam a(o) psicóloga(o) diante de experiências afetivas, guiando percursos de elaborações reflexivas, e também oferecem sentidos e significados às experiências vividas, organizados segundo fundamentos e medidas coerentes com as maneiras indígenas e singulares, pessoais e comunitárias, de organizar o pensamento e a ação.

A disponibilidade afetiva da(o) psicóloga(o) para participar das ações colaborativas, comprometidas com as pessoas e comunidades indígenas é, portanto, central para a produção de conhecimento. A participação, contudo, permite uma compreensão apenas parcial da experiência, dado que, ao dar sentido à experiência participativa, cada pessoa o faz desde uma posição específica e sem a possibilidade de acesso a todos os pontos de vista. Participar é se implicar e a perspectiva da implicação é sempre situada, pautada por interesses específicos que podem ser mais ou menos explicitados, ainda que presumindo uma coordenação com outras partes, segmentos do todo.

A reflexão sobre a participação é sempre posterior, avaliativa, ainda que possa acontecer logo em seguida e alternadamente: ação-reflexão-ação-reflexão, alternando-se infinitamente. Esse processo instaura um ritmo que acompanha a experiência na temporalidade (Ingold, 2000; Simão, Guimarães e Valsiner, 2015; Guimarães; 2015) das trocas com os outros seres, humanos e não-humanos, que participam em nossa realidade sempre socialmente construída. Assim, aquilo que é presumido/compartilhado, a respeito das outras pessoas, precisa ser colocado, continuamente, em questão, permitindo o contato da psicóloga(o) com as lacunas, as distâncias e aproximações possíveis, respeitando os excedentes de sentido que se apresentam na relação de alteridade.

Dinâmicas de Envolvimento e Transformações de Si

O clássico artigo de Krstic (1964) aborda a origem do termo Psicologia, observando que remonta à personagem grega Psyché, cuja narrativa se encontra, numa obra de literatura latina, *Metamorfoses*, de Apuleio, publicado no século II d.C. A narrativa da história de Cupido (ou Eros, em sua versão Grega) e Psyché começa a partir do quarto livro dessa obra (capítulo V) e vai até o sexto livro (capítulo III). Psyché é inicialmente uma mortal que, desafiando os anseios de Vênus, mãe de Cupido, casa-se com ele. Cupido, apaixonado por Psyché, se casa, portanto, a contragosto da mãe. Havia, contudo, uma condição para a manutenção dessa relação, de que Psyché não olhasse para Cupido. Eles, então, passam a habitar um castelo repleto de vozes sem corpo, que os servem. Psyché, de certo modo, desconhece aquilo ao qual está unida, pois não pode ver Cupido. No enredo da narrativa, a personagem Psyché é ingênua e sincera, suscetível à influência de seus familiares, de quem é saudosa, mas precisa se emancipar. A narrativa se desenvolve

com Psyché quebrando acordos estabelecidos com seu marido por influência de seus familiares. Algumas outras características da personagem se fazem notar: organiza o que está desarrumado; é hostilizada por *Costume* e *Tristeza* e é ajudada por *Providência* (cada um desses termos é uma personagem personificada da narrativa); Psyché também é uma pessoa que expressa curiosidade e é coberta por sonho. Ao final, após enfrentar uma série de obstáculos, transforma-se em divindade (imortal). Da união entre Psyché e Cupido, nasce o *Prazer*.

Importante notar que a narrativa, difundida na zona de influência cultural greco-romana, articula uma série de personagens que compõem um sistema de referências para a organização de afetos e fazeres humanos: costume, tristeza, providência, curiosidade, sonho, prazer etc. A narrativa, portanto, carrega um conjunto de figuras que servirão de base para a estruturação de compreensão de experiências humanas que transcendem a própria narrativa, caracterizando-se como mito, no sentido psicológico do termo (cf. Boesch, 1991). Parte expressiva da Psicologia, que emerge a partir do renascimento e se consolida no século XIX, faz uso de figuras presentes na antiga narrativa para a sistematização de conhecimentos da área.

Krstic (1964) observa, ainda, que na composição do termo que dá origem à área de conhecimento, articulado ao nome Psyché, está o afixo -logia, que permite supor a disponibilidade de elaboração de uma crítica racional de dimensões humanas referidas na narrativa do mito. Foi Rudolf Göckel (1547-1628) quem publicou, em 1590, o documento mais antigo em que o termo Psicologia foi encontrado, "*Psychologia: hoc est de hominis perfectione, anima, ortu*", cuja tradução poderia ser *Psicologia a respeito da perfeição humana, da alma, do crescimento*. Poucos anos depois, em 1594, Otto Casmann (1562-1607), publicou o livro "*Psychologia anthropologica*", em Hanau, Alemanha. Krstic (1964) enfatiza, contudo, que o termo Psicologia já estava presente nas aulas do professor alemão, Philip Melanchthon (1497-1560), que faz referências a uma publicação de Marko Marulić (Croácia, 1450-1524), realizada por volta dos anos de 1520. O texto de Marulić, contudo, não foi encontrado até o momento em que Krstic (1964) fez sua pesquisa.

Considerando que não é por acaso que uma dada área de conhecimento é batizada com um determinado nome próprio, na história do termo Psicologia há participação de um conjunto de matrizes culturais que orientam a elaboração de sentidos da experiência humana:

a Psicologia é predominantemente greco-romana e judaico-cristã. O desenvolvimento de um pensamento filosófico, ou científico, demanda, por sua vez, a crítica às preconceções e preconceitos (cf. Gadamer, 1960/2008) de origem, de modo que a Psicologia não se reduz às articulações estabelecidas pelas narrativas de sua personagem mãe, no mito de Psyché. Os novos modos de vida do ser humano, na modernidade e na contemporaneidade, promovem rupturas em relação ao humanismo renascentista, levando à elaboração de reflexões inovadoras a respeito da experiência humana, que guiam a construção de novos conhecimentos, então incluídos no campo dos conhecimentos psicológicos.

A Psicologia Indígena, aqui proposta, pressupõe que toda construção de conhecimento emerge a partir de uma base nos ritos e mitos das tradições desdobradas por quem constrói conhecimento, reconhecendo e desconhecendo aspectos desdobrados desde suas tradições de base. Assim, outros ritos e mitos, além daqueles pertencentes às tradições greco-romanas e judaico-cristãs, podem ser base para construção de diferentes conhecimentos, que, num espaço dialógico, podem participar de processos de aprofundamento de reflexões geradas em torno de estudos e práticas psicológicas.

Por exemplo, na análise do sistema de parentesco do povo Piro, Gow (1997) argumenta que “o parentesco é, acima de tudo, um sistema de subjetividade, pois as estruturas básicas da consciência humana envolvem necessariamente a consciência de um eu [self] em meio aos outros” (p. 39). Ao entrar em contato com as expressões usadas pelas pessoas para lidarem com suas relações de parentesco, Gow (1997) apreende uma rede de relações que permitem abstrair concepções nativas muito singulares, ao mesmo tempo em que comparáveis a concepções correntes da Psicologia científica, como é notável na seguinte passagem:

“Mente, inteligência, memória, respeito, amor”. Esta qualidade, *nshinikanchi*, pode ser despertada por certos atos das pessoas mais velhas, mas não pode ser ensinada à criança; ela precisa se desenvolver espontaneamente. Sua manifestação primeira e mais importante é a fala inteligível; o uso de termos de parentesco para se obter atenção e cuidado é o aspecto mais saliente e poderoso dessa capacidade (Gow, 1997, p. 45).

E mais adiante:

Por que as pessoas alimentam e cuidam de bebezinhos? Elas o fazem porque eles são *kwamonuru*, “bonitinhos, tristes, coitados, po-

brezinhos”. Isto suscita *getwamonuta*, “ver a tristeza, pena, desamparo, graciosidade de alguém”, o que é um aspecto do *nshinikanchi*. *Getwamonuta*, “enxergar a aflição”, faz com que os parentes mais velhos busquem satisfazer os desejos do bebê, o que leva à formação de *nshinikanchi* à medida que ele vai crescendo (Gow, 1997, p. 53).

Mais uma vez, considerando a história do termo Psicologia remonta à narrativa grega de Psyché – retomada por pensadores do humanismo cristão renascentista (cf. Krstic, 1964), ao articularem à personagem do mito Grego, o afixo -logia, indicando a elaboração de uma crítica racional de dimensões humanas referidas na narrativa – é possível supor que o desenvolvimento de uma crítica racional do termo *nshinikanchi*, nos levaria a uma *nshinikanchi*-logia, enquanto um sistema de conhecimentos fundado na cosmologia do povo Piro, capaz de dialogar, a partir de sua diferença, com aquelas elaboradas nas Psicologias predominantes em nosso ambiente acadêmico atual.

De fato, diversos povos indígenas têm elaborado, de forma substancial, concepções de pessoa, em fóruns de debates específicos aos quais a Psicologia Cultural começa a ter acesso. Contudo, há no universo acadêmico-científico, nas várias áreas de conhecimento, muita ignorância em relação às concepções de pessoa, dentre outras concepções e entendimentos construídos pelos povos indígenas. Cabe à Psicologia Indígena contribuir para a vitalização desses conceitos dentro e fora das comunidades indígenas, na educação, na saúde, nas políticas públicas diversas e nas universidades.

Implicações para a Psicologia Geral

A compreensão dos fundamentos histórico-filosóficos das concepções teórico-metodológicas em Psicologia demanda a articulação de um duplo ponto de vista sobre a Psicologia enquanto ciência moderna. De um lado, há a necessidade de compreensão de processos sócio-históricos que disponibilizam conjuntos de experiências a serem tomadas como de interesse reflexivo, nas elaborações dos sujeitos empíricos que se colocam a tarefa de construção de conhecimento. De outro lado, é relevante observar que as ferramentas conceituais que os sujeitos empíricos, construtores de conhecimento, dispõem, para sua reflexão sobre os acontecimentos da vida concreta, são dadas pela tradição em que são formados, em que ideias e reflexões, sociais e filosóficas, precursoras são revisitadas e transformadas.

A articulação desse duplo ponto de vista – sócio-histórico e filosófico – é relevante, também considerando que os fundamentos das concepções teórico-metodológicas em Psicologia não se subordinam apenas aos fatos ou dados empíricos, como pressuposto em certas epistemologias positivistas. O fato psicológico só existe a partir de enquadres conceituais, eles são feitos, ou construídos pelo pesquisador que pertence a uma determinada comunidade científica. Na medida em que cada comunidade de pesquisa habita e constrói um mundo de sentidos e significações, os conhecimentos construídos estão imbricados em interesses e pressupostos que são diversos (cf. Figueiredo, 2013). É em meio a processos histórico-culturais de alta complexidade, em que interesses e pressupostos em conflito engendram a construção de conhecimentos científicos, que a Psicologia emerge como ciência moderna e se complexifica como um campo autocontraditório, marcado por movimentos de dispersão e tentativas de manutenção da unidade (Figueiredo, 2009).

A dupla preocupação das ciências empíricas, ora com o estabelecimento de leis gerais, ora com o estabelecimento de configurações a respeito de eventos singulares, qualifica a distinção entre matrizes científicas e românticas que estão na base das concepções teórico-metodológicas da Psicologia (cf. Figueiredo, 2009). Ao passo que as matrizes científicas são subdivididas em matrizes nomotéticas-quantificadoras, atomistas-mecanicistas e funcionalistas, com suas submatrizes nativistas e ambientalistas, em todos os casos, a preocupação das psicologias vinculadas a essas matrizes é o estabelecimento de leis gerais. As matrizes românticas e pós-românticas, por outro lado, trazem o questionamento da possibilidade de conformação do homem aos sistemas ordenação científicos, introduzindo – no âmbito da crítica às filosofias e ciências modernas – os excessos supostamente presentes na natureza e na tradição que não são abarcáveis no âmbito das regulações sociais e da fundação do conhecimento, estritamente, pela razão.

Diante da diversidade das Psicologias emergentes no início do século XX, Vygotski (1927) empreendeu uma tentativa de integração. Nesse projeto, seu primeiro passo foi apontar a insuficiência da resposta de cada escola da Psicologia em sua pretensão de se tornar uma Psicologia Geral. Vygotski (1927) se deparou com a problemática do dogmatismo, que consiste no fechamento de cada abordagem da Psicologia em uma trajetória específica de construção de conhecimento, desconsiderando possíveis contradições dadas pela experiência e pela crítica de in-

terlocutores que partem de outros fundamentos teórico-metodológicos. Outra via de se evitar o contato com a experiência e com a tensão, que se experimenta no exercício da crítica criteriosa no campo psicológico, é empreendida pelas posturas ecléticas que realizam uma integração entre teorias psicológicas, ignorando que os conceitos se articulam a teorias e sistemas, e, portanto, não são facilmente traduzíveis nem intercambiáveis. Contudo, qualquer descrição e reflexão dos fatos é realizada por meio de palavras que, ao serem pronunciadas, trazem como subtexto, teorias e sistema referidos pelos termos, os quais oferecem consistência ao que é expresso.

É notável, na história da Psicologia, que não há um critério epistemológico definitivo que permita o confronto entre as diferentes matrizes ou escolas de Psicologia: os critérios variam quanto ao objeto da Psicologia e quanto à metodologia. As diferentes escolas e matrizes da Psicologia se assentam em diferentes pressupostos, quanto à natureza dos fenômenos psicológicos e quanto aos problemas que devem ser o objeto do exercício profissional na área. Isso está de acordo com a diversidade dos modos de vida do homem, que não encontra um fundamento único de base para a construção de sentidos da experiência.

Figueiredo (2013) propõe que a tarefa das Psicologias contemporâneas consiste em avançar em seu processo de desdobramento conceitual, a partir da inclusão gradativa de novas experiências. Ao mesmo tempo, é relevante estabelecer as relações entre o processo de formulação teórico-metodológico e as alianças com os posicionamentos histórico-culturais que caracterizam a nossa sociedade. No âmbito das proposições de Vygotski (1927), a possibilidade de se pensar uma nova Psicologia, articuladora de diferentes investigações científicas precedentes, é dada por uma situação sócio-histórica em que se vislumbrava a solução de tensões características dos conflitos da sociedade burguesa industrial, emergida no decurso da modernidade. Um novo homem cultivado numa nova sociedade demandava, então, uma nova Psicologia, assentada em fundamentos coerentes com essa nova sociedade.

A inclusão das concepções indígenas, no escopo da Psicologia, por sua vez, demanda a realização de uma nova compreensão, que amplie o reconhecimento do “território da ignorância” (Figueiredo, 2007), no qual a Psicologia emergiu como ciência, caracterizada pelos eixos do liberalismo, romantismo e disciplina. Essa nova compreensão precisa incluir questões oriundas de fundamentos em tradições que possuem

marcas distintas daquelas que predominam nas sociedades ocidentais modernas. Tal movimento inclusivo se torna consistente a partir da reflexividade ética com intensa participação de pessoas e comunidades historicamente excluídas dos espaços de construção de conhecimento que legitimam a Psicologia como ciência e profissão. Distintas palavras e sistemas de pensamento se tornariam, assim, parte constitutiva dos fundamentos teórico-metodológicos de nossa área de conhecimento e prática profissional. Suponho que isto deve se ampliar na medida em que estão sendo formados, como psicólogas e psicólogos, pessoas cultivadas em diferentes tradições, que, por sua vez, podem viabilizar o reconhecimento dos pontos de vista de suas tradições no processo de construção de conhecimento em psicologia.

Implicações para a Pesquisa e Prática Profissional em Psicologia

A noção de multiplicação dialógica foi proposta como um fundamento para a elaboração e compreensão de Psicologias Indígenas (cf. Guimarães, 2010, 2011, 2013, 2015, 2018, 2019, 2020b; Jensen & Guimarães, 2019; Kawaguchi & Guimarães, 2018; Valsiner, 2019) como um constructo para apoiar pesquisadores e psicólogos na compreensão de múltiplos sentidos que emergem de experiências inquietantes, de desregramentos, nas relações de alteridade. No espaço do psicológico, está a preocupação com a construção de teorias e sistemas gerais, universais, que abarquem toda a humanidade. A Psicologia, contudo, se constitui como ciência moderna a partir das tensões histórico-culturais que guiaram processos de subjetivação do homem que compartilhava um *ethos* assentado nas tradições da área cultural sob influência dos povos europeus.

As preocupações constitutivas do espaço do psicológico foram gestadas, na modernidade, a partir de reflexões que acionaram pressupostos, muitas vezes irrefletidos, sedimentados em concepções e costumes culturalmente situados nas tradições greco-romanas e judaico-cristãs, recursivamente desdobradas, vindo adquirir novos contornos na contemporaneidade. Mas isso não é tudo. A Psicologia emerge também das fissuras provocadas pelo encontro dos povos da Europa com a diversidade das coisas e das pessoas ao redor do mundo. Não é despropositado que as preocupações antropológicas estão na raiz da Psicologia. Embora a Psicologia nem sempre tenha mantido uma proximidade efetiva,

ou refletida, com a diversidade sociocultural, não podemos deixar de reconhecer a pertinência das preocupações antropológicas e a presença incessante de referências à diversidade sociocultural na constituição dos discursos legitimadores de teorias e práticas psicológicas, independentemente da abordagem teórica em foco.

Cada sociedade, por sua vez, tem uma história que lhe é própria, concebe o mundo e mantém preocupações orientadas por princípios e valores peculiares. A tarefa da Psicologia Indígena, em suas preocupações metateóricas, seria, então, a de proporcionar à Psicologia uma reflexão que reconhece a multiplicidade de vozes constitutivas do espaço do psicológico, para além das preocupações liberais, românticas e disciplinares, características dos modos de subjetivação segundo valores eurocentrados. Neste ensejo, a noção de multiplicação dialógica pode ser uma ferramenta importante para a produção de possíveis genealogias do psicológico, que abarquem uma maior diversidade de experiências de abertura do campo existencial, desregrantes e inquietantes, considerando as variadas formas de ordenação dessas experiências que asseguram seus sentidos e viabilidade.

Com a noção de multiplicação dialógica visamos contribuir com processos de constituição e manutenção de um *ethos* capaz de abrigar o diverso na Psicologia contemporânea, marcado pelo acirramento de polaridades, opressões, tentativas de silenciamento e aprisionamento da alteridade. Ao endereçar a construção desse *ethos* – enquanto um movimento ético caracterizado pelo desejo de se abrigar aquilo que excede às pretensões de unidade dos projetos epistemológicos e pressupostos ontológicos que fundamentam as ciências modernas – a noção de multiplicação dialógica explicita balizas que orientam o olhar do psicólogo para processos de subjetivação sempre enraizados em tradições específicas.

O projeto moderno de disciplinarização dos corpos e das mentes, dirigindo-os para um alinhamento às exigências do sujeito purificado, capaz de representar o mundo de forma clara e distinta, dirige uma forma de cultivo das pessoas a uma espécie de monocultura: o estabelecimento de uma unidade absoluta entre os pontos de vista na construção de uma ordem do conhecimento e de uma ordem social em relação aos quais não se espera desvios, incoerências, contradições. Contudo, as tradições, em sua diversidade, elaboraram variadas formas de cultivo da pessoa, alguns desses cultivos, por exemplo, podem estar mais asseme-

lhadas a um tipo de agrofloresta, na qual está prevista a coexistência, na pessoa, das diversidades de possibilidades de ser, cada pessoa com suas trajetórias singulares, se nutrindo mutuamente, ainda que essa coexistência nem sempre se dê de forma harmoniosa.

Finalmente, a noção de multiplicação dialógica, emergida no seio de relações interdisciplinares da psicologia com a filosofia e a antropologia, tem sido aprofundada a partir dos encontros com pessoas indígenas, dentro e fora de suas comunidades, pela via das ações e projetos de extensão. Supõe a reflexão sobre os aspectos qualitativos, semiótico-culturais, de constituição da morada do sujeito ético, levando em conta as condições afetivo-cognitivas pelas quais a pessoa, a partir de seu enraizamento específico, pode se tornar alguém responsável pela preservação do outro. O aprofundamento da reflexão iniciada com as ações de extensão do serviço Rede de Atenção à Pessoa Indígena, re-direciona os encaminhamentos teórico-metodológicos e técnicos para o exercício cuidadoso da atuação da psicóloga(o) no território das relações intercomunitárias e interétnicas. Esta tarefa se torna mais promissora com a disponibilidade da Psicologia para ser interpelada por práticas e reflexões sobre os cuidados nas relações com os outros e seus mundos, originadas e aprofundadas em diversas rotas indígenas de cultivo de pessoas.

Referências

Achatz, R. W., Sousa, F. R., Benedito, M. A., & Guimarães, D. S. (2016). Considerações sobre o trabalho com comunidades indígenas a partir do serviço “Rede de Atenção à Pessoa Indígena”. In: CRPSP (Org.), *Povos indígenas e psicologia: a procura do bem viver* (pp. 189-198). São Paulo: CRPSP.

Achatz, R. W., & Guimarães, D. S. (2018). An Invitation to Travel in an Interethnic Arena: Listening Carefully to Amerindian Leaders’ Speeches. *Integrative psychological and behavioral sciences*, 52(4), 595-613.

Andacht, F., Michel, M., Sánchez, H., & Simão, L. M. (2020). A Meta-Theoretical Approach to the Ontology of the Self in Dialogical Psychology. In M. Lopes-de-Oliveira, A. Branco, & S. Freire (eds.), *Psychology as a Dialogical Science* (pp. 3-27). Springer, Cham.

Bakhtin, M. M., & Voloshinov, V. N. (1976). *Discourse in life and dis-*

course in art: concerning sociological poetics. In V. N. Voloshinov (Eds.), *Freudism*. New York: Academic Press.

Bertholdo, M., & Guimarães, D. S. (2018). Amerindian Support Network. In S. Schliev, N. Chaudhary, & G. Marsico (Orgs.), *Cultural Psychology of Intervention in the Globalized World* (pp. 119-134). Charlotte, NC: Information Age Publishing.

Figueiredo, L. C. M. (2007). *A invenção do psicológico: quatro séculos de subjetivação 1500-1900*. São Paulo: Escuta (Trabalho original publicado em 1992).

Figueiredo, L. C. M. (2009). *Matrizes do Pensamento Psicológico*. Petrópolis, RJ: Vozes. (Trabalho original publicado em 1989).

Figueiredo, L. C. M. (2013). *Revisitando as psicologias: da epistemologia à ética das práticas e discursos psicológicos*. Petrópolis, RJ: Vozes. (Trabalho original publicado em 1996).

Gadamer, H-G. (Meurer trad. 2008). *Verdade e Método I: Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. São Paulo: Vozes. (Trabalho original publicado em 1960).

Gonzalez, R., & Silva Guimarães, D. (2020). For a knowledge with the other in psychological science. *Theory & Psychology*, 30(3), 419–424.

Gow, P. (1997). O parentesco como consciência humana: o caso dos Piro. *Mana*, 3(2): 39-65.

Groot, S., Hodgetts, D., Nikora, L. W., & Leggat-Cook, C. (2011). A Maori homeless woman. *Ethnography*, 12(3), 375–397.

Guimarães, D. S. (2010). Symbolic Objects as Sediments of the Inter-subjective Stream of Feelings. *Integrative Psychological & Behavioral Science*, 44(3), 208-216.

Guimarães, D. S. (2011). Amerindian Anthropology and Cultural Psychology: Crossing boundaries and meeting Otherness' worlds. *Culture & Psychology*, 12(2), 139-157.

Guimarães, D. S. (2013). Self and Dialogical Multiplication. *Interações*, 9, 214-242.

Guimarães, D. S. (2015). Temporality as Reciprocity of Activities: Artic-

ulating the Cyclical and the Irreversible in Personal Symbolic Transformations. In L. M. Simão, D. S. Guimarães, & J. Valsiner (Eds.), *Temporality: Culture in the Flow of Human Experience* (pp. 331-358). Charlotte, NC: Information Age Publishing.

Guimarães, D. S. (2016). *Amerindian Paths: Guiding Dialogues with Psychology*. Charlotte, NC: Information Age Publishing.

Guimarães, D. S. (2018). Affectivation: A cut across the semiotic hierarchy of feelings. In C. Cornejo, G. Marsico, & J. Valsiner (Eds.), *I activate you to affect me* (pp. 203–223). *Annals of cultural psychology* (Vol. 3). Charlotte, NC: Information Age Publishing.

Guimarães, D. S. (2019). Towards a cultural revision of psychological concepts. *Culture & Psychology*, 25(2), 135–145.

Guimarães D. S. (2020a) Co-authorship in Interethnic Dialogues: Reflections on the Amerindian Support Network. In M. Lopes-de-Oliveira, A. Branco, S. Freire (Eds.), *Psychology as a Dialogical Science* (pp. 169-184). Springer, Cham.

Guimarães, D. S. (2020b) *Dialogical multiplication: principles for an indigenous psychology*. Springer, Cham.

Guimarães, D. S., Lima Neto, D. M., Soares, L. M., Santos, P. D., & Carvalho, T. S. (2019). Temporalidade e corpo numa proposta de formação do psicólogo para o trabalho com povos indígenas. *Psicologia: Ciência e Profissão*, 39(special issue), 174-158.

Hwang, K. K. (2015). Cultural system vs. pan-cultural dimensions: Philosophical reflection on approaches for indigenous psychology. *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 45(1), 2-25.

Ingold, T. (2000). *The perception of the environment: Essays on livelihood, dwelling and skill*. Oxon and New York: Routledge

Jensen, M., & Guimarães, D. S. (2018). Expanding dialogical analysis across (sub-) cultural backgrounds. *Culture & Psychology*, 24(4), 403–417.

Kawaguchi, D., & Guimarães, D. S. (2019). Is everybody human? The relationship between humanity and animality in Western and Amerin-

dian myth narratives. *Culture & Psychology*, 25(3), 375–396.

Krstic, K. (1964). Marko Marulic The Author of the Term “Psychology”. *Acta Instituti Psychologici Universitatis Zagrabienensis*, 36, 7-13.

Lima, R. V., Martim, J. A., & Guimarães, D. S. (2019). Nhemboëa Reko Regua: Trajectories of the Mbya Guarani Struggle for a Differentiated Education. In P. Hviid, & M. Martsin (Eds.), *Culture in Education and Education in Culture - Tensioned Dialogues and Creative Constructions* (pp. 107-124). Cham, Switzerland: Springer International Publishing.

Simão, L. M. (2003). Beside Rupture - Disquiet; Beyond the Other - Alterity. *Culture & Psychology*, 9(4), 49-459.

Simão, L. M. (2004). Alteridade no diálogo e construção do conhecimento. In A. M. Martínez, L. M. Simão (Orgs.), *O outro no desenvolvimento humano: diálogos para a pesquisa e a prática profissional em psicologia* (pp. 29-39). São Paulo: Pioneira Thomson Learning.

Simão, L. M. (2010). *Ensaio Dialógicos: compartilhamento e diferença nas relações eu outro*. São Paulo: HUCITEC.

Simão, L. M. (2015). The Contemporary Perspective of Semiotic Cultural Constructivism: For an Hermeneutical Reflexivity in Psychology. In Marsico, Ruggieri, & Salvatore (Eds.), *Reflexivity and Psychology* (pp. 65-85). Charlotte, NC: Information Age Publishing.

Simão, L. M., Guimarães, D. S., & Valsiner, J. (Eds.). (2015). *Temporality: Culture in the Flow of Human Experience*. Charlotte, NC: Information Age Publishing.

Teo, T. (2011). Empirical race psychology and the hermeneutics of epistemological violence. *Human Studies*, 34(3), 237–255.

Tupã Popygua, T. S. V. (2017b). *A terra uma só*. Conference presented at the *House of indigenous cultures*, Institute of Psychology, University of São Paulo, November 9, 2017. Retrieved June 23, 2019 at < <https://drive.google.com/open?id=1zgPtajkNnVhqjyIHPDSZHF8RMGF96lqN>>.

Valsiner, J. (2019). Culture & Psychology: 25 Constructive years. *Culture & Psychology*, 25(4):429-469.

Vygotski, L. S. (1927). El significado histórico de la crisis em psicologia.

In L. S. Vygotski (1991). *Obras Escogidas I: Problemas teóricos y metodológicos de la psicología* (pp. 257-407). Madrid: A. Machado Libros S. A.

Wagner, R. (2010). *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify. (Original publicado em 1981).

CRÍTICA DESDE UNA PSICOLOGÍA DE LAS AU- SENCIAS: ESCUCHAR, ALOJAR Y COMPRENDER LOS MODOS DE SER, ESTAR, HACER Y PENSAR INDÍGENA

Joice Johanna María Barbosa Becerra

Nazarena Luz Jaramillo

Lucrecia Petit

Andrea Fabiana Artaza

Pablo Agustín Bancalari Sandoval

S. Victoria Ceriani

Diana Carolina Blanco Lizarazo

Inicios

Este texto fue producido colectivamente a partir de los intercambios, discusiones, reflexiones de los integrantes del equipo La Garúa¹ “Trabajando desde la dignificación indígena”. Somos un equipo de psicólogos comunitarios, latinoamericanos, con una mirada transdisciplinar que se nutre de los aportes de la antropología, la historia y la sociología. Venimos trabajando en el ámbito de las luchas por la memoria, la salud y la educación; tenemos experiencia en la coordinación de grupos, organización de talleres y espacios de formación, todo ello enfocado en las comunidades indígenas. Nuestro interés está centrado en aportar a la reparación histórica desde procesos colectivos de transformación social y subjetiva, para la dignificación de las realidades indígenas.

Desde nuestra experiencia territorial con personas, grupos y comunidades indígenas, pertenecientes a distintos pueblos originarios, comenzamos a sentipensar en torno a los siguientes interrogantes ¿Cómo denominar al modo de sentirse y vivirse indígena, sin repetir prácticas de violencia epistémica? ¿Cuáles son los puntos de partida para el trabajo con subjetividades alterizadas y/o subalternizadas? ¿Qué fundamentos y razones encontramos para ensayar posibles respuestas a tales preguntas?

Los pueblos indígenas han experimentado la violencia sistémica que (en distintos momentos de la historia) provocó el genocidio, ecoci-

¹ Para saber más del equipo “La Garúa” invitamos a visitar nuestras redes sociales: Instagram; Facebook @proyectolagarua

dio y epistemicidio y que se perpetúa hasta el presente, como algo que no termina de suceder, una violencia que no cesa. Estas vivencias, consideramos, producen un modo particular de subjetividad -que entendemos como “modo de vivenciar lo que acontecé”- ¿Cuál es ese modo particular de subjetividad?, es uno de los interrogantes que guían nuestro trabajo. Esta categoría la usamos aquí como herramienta analítica/explicativa, asumiendo que una de sus mayores limitaciones es que “la subjetividad” no forma parte de los lenguajes propios de los pueblos indígenas.

Nos situaremos desde una psicología de las ausencias que permita recrear condiciones de posibilidad para generar espacios en los cuales alojar los modos de ser/estar/hablar/hacer/pensar/sentir indígena. En nuestro recorrido nos encontramos con conocimientos que han sido producidos desde la razón colonial que, a través de narrativas hegemónicas, negaron múltiples existencias. Sin embargo, aquello invisibilizado, producido como no-ser, continúa existiendo en esa negación. Esta propuesta responde a la necesidad de reflexionar sobre la praxis de la psicología en contextos nuestroamericanos y sobre el trabajo que venimos realizando como equipo, aportando a la construcción de categorías analíticas. Partiendo del reconocimiento de la diversidad como valor creativo y epistémico, intentaremos realizar posibles aproximaciones a la tarea de ir transformando las ausencias en presencias.

La subjetividad, lo indígena y los intentos de reinventar

Este capítulo parte de una temática que no ha sido del todo visibilizada desde la psicología, en particular, nos referimos a los procesos de subjetivación indígena. Dichos procesos singulares de subjetivación nos permiten comenzar a interrogar qué entendemos por “subjetividad”, qué nociones sobre subjetividad han sido las imperantes en la forma de construir conceptualizaciones vinculadas a esta y, fundamentalmente, desde qué lugares de la Psicología (o desde qué Psicologías) se han desarrollado las teorizaciones que se han impuesto como las únicas formas posibles de concebirla, invisibilizado o negando otras. En el sistema categorial moderno occidentalocéntrico hay realidades que son producidas como no-existentes. Al decir de Boaventura, la no-existencia “significa no existir en ninguna forma relevante o comprensible de ser” (De Sousa Santos, 2009, p. 160).

Es en este sentido que proponemos reinventar la categoría de subjetividad, invitando a preguntarse en aquellos espacios en los que

al pensar en realidades indígenas, implique interpelar el significado o sentido que se le otorga a la subjetividad, en el sistema categorial de la hegemonía cultural. Aludimos a formas de ser/estar/habitar/sentir/decir que se vivencian en contextos y por personas que *transitan* los bordes, por fuera de los bordes, más allá de la existencia de estos bordes, que precisan *ser* pensadas desde una ecología de pensamiento diferenciada de la psicología - de la tradición - hegemónica. Las reflexiones que se presentan en este capítulo no buscan cerrar sentidos sino, por el contrario, abrirlos como un intento para contribuir a la discusión y generación de sentidos híbridos, plurales, sobre procesos de subjetivación vinculados a los modos de vivir(se) y habitar(se) indígena.

El tema de cómo llamar a algo que fue y continúa siendo negado, por tanto ignorado, ha sido un desafío. Buscamos darle nombre y armar una categoría analítica que no arrastre las negaciones propias de los conceptos que se configuraron en visiones reduccionistas y distorsivas de la realidad social que por efectos del “pensamiento abismal”² excluyeron los modos de vivenciar lo indígena y otros sujetos alterizados. Buscamos incorporar -no sin limitaciones- algo de la dimensión epistemológica del vivenciar indígena para no reproducir “injusticias epistémicas y hermenéuticas” (Fricker, 2017) en este trabajo analítico. Ese desafío nos convocó a escribir una ponencia para el segundo Congreso Internacional de Pueblos Indígenas de América Latina, realizado en la provincia de La Pampa (Argentina) en el 2016 (Barbosa, Petit y Ceriani, 2016). Nos enmarcamos en las investigaciones sobre procesos psicosociales con comunidades de pueblos originarios, desde la experiencia con comunidades mapuche, qom y nivaclé, en las actuales provincias de Chubut y Formosa respectivamente (Argentina) desde donde venimos problematizando las cuestiones vinculadas al diálogo intercultural, la participación, el reconocimiento, las memorias, la resistencia y la reivindicación de lo ancestral, en un contexto socio-histórico de blanqueamiento que *borra* las presencias de las personas indígenas, sus sistemas de conocimiento y cosmovisiones.

En ese primer acercamiento, nos propusimos revisar las conceptualizaciones sobre subjetividad y otras relacionadas, como la categoría de identidad y de sujeto, intentando a partir de sus contrastes y desde las realidades indígenas, ampliar los sentidos de la subjetividad con la co-presencia de los modos de vivir y habitar lo indígena.

2 Categoría de Boaventura De Sousa Santos que retoma ‘lo abismal’ de Fanon.

Considerando que las categorías de identidad y subjetividad se han trasladado desde los estudios de las ciencias sociales occidentalizadas, no resulta llamativo que la psicología haya seguido este curso, desarrollado escasamente conocimientos sobre comunidades indígenas y pueblos originarios (Petit, 2012, 2013; Petit y Ferrari, 2013); a pesar de instituirse como disciplina que aborda la constitución subjetiva y la conformación de la identidad. Siguiendo los aportes de Preciado retomando a Rolnik, sostenemos que la psicología “(...) pertenece al dispositivo colonial-capitalístico: nació históricamente como una narrativa y una técnica que legitimaba y naturalizaba los modos dominantes de subjetivación” (Rolnik, 2019, p.13). Por tanto, ensayar nuevas conceptualizaciones de subjetividad posibilita superar las críticas a la noción esencialista de identidad rígida y a las propuestas de una psiquis aislada y descontextualizada.

No obstante, no sólo resulta necesario ensayar conceptualizaciones *otras* que apunten a flexibilizar categorías rígidas, posibilitando desplegar sentidos silenciados como líneas de fuga, sino también hacer lugar a metodologías *otras* que se separen de las occidentalocéntricas; que incorporen la afectación y el sentir en el proceso mismo de indagación y producción de conocimiento. Es decir, *corazonar* (Guerrero Arias, 2010) las metodologías y sistemas epistémicos, presentes en la Psicología³.

Buscando nuevas formas de praxis desde la psicología comunitaria que posibiliten un espacio intersubjetivo intercultural de construcción conjunta, de diálogo de saberes, de comprensión de nuestras experiencias subjetivas, como apuesta de transformación de la intersubjetividad moderna globalizante que niega y excluye sujetos, identidades y subjetividades indígenas, nos veníamos preguntando: ¿Cómo se configuran las redes de intersubjetividad entre diferentes mundos de sentido? ¿Cómo impacta en la subjetividad indígena el encuentro con otro que lo niega, lo violenta, que lo excluye? ¿Cuáles son las identidades en las que se adscriben los sujetos de la comunidad y ante qué situaciones las identidades son reafirmadas, modificadas o negociadas? ¿Cómo se articula la identificación con lo mapuche, nivaclé, qom y el sentido de pertenencia a la comunidad? ¿Cómo se configura la subjetividad para poder desplegar la identidad mapuche, nivaclé, qom en una intersubjetividad moderna cada vez más globalizante? (Barbosa, Petit, Ceriani, 2016).

3 Para ampliar la idea de corazonar en una psicología descolonizadora sugerimos leer el capítulo – en este mismo libro – llamado “Psicoandinas: un colectivo para corazonar, ternurar y decolonizar la psicología”.

Bajo esta premisa, y con la intención de inventar *otros* espacios de encuentro, destinamos una jornada⁴ para pensar y preguntarnos acerca de la posibilidad de una(s) subjetividad(es) indígena a la que invitamos a psicólogos con recorridos diversos a pensar juntas. Allí se destacó el hecho de no perder de vista que cuando nos referimos a *subjetividad* hablamos en términos de una categoría con limitaciones y obturaciones, especialmente cuando ello deriva en la noción de sujeto propia de una racionalidad occidentalocéntrica. Al mismo tiempo, el intercambio permitió suponer que rondar cerca de las trampas nosológicas tales como las de sujeto e identidad, podría involucrar el uso de dichas terminologías como astucias para el pensar y el enunciar, es decir, valernos de esas categorías en el trabajo del pensar aunque conformen un suelo que -a pesar de no convencer del todo- permite hacer pie para ensayar otros modos posibles de nombrar, pensar y decir para sortear los círculos viciosos de las discusiones meramente ontológicas y epistemológicas.

Y es allí, donde lo que permite hacer el salto hacia la creación o el intento de crear formas híbridas de referirnos a la singularidad de lo indígena, es la praxis, el situar geopolíticamente la realidad de los pueblos indígenas y el llamamiento que su contemporaneidad nos hace. Un llamado a problematizar los saberes académicos y también a dar respuesta o acompañar situaciones específicas. Se trata de un llamado que no proviene de un objeto a ser estudiado o hablado por la academia, sino que por el contrario se trata de una realidad que nos convoca a tejer en conjunto desde *otros* modos de relacionarnos. De lo anterior, podría decirse que nos insiste la pregunta acerca del para qué, o el por qué poner a la psicología a pensar/ sentir/ acompañar la cuestión indígena.

Hace algunos años comenzó mi interés por la temática indígena, ya que contraí matrimonio y mi esposo es hijo de padre kolla, así pues, las prácticas familiares de nuestra vida cotidiana se encuentran moldeadas bajo el paradigma ancestral andino; comencé entonces un camino de re-conocimiento ya que por vía paterna, mis raíces son diaguítas-calchaquíes (M. L. Lobo, comunicación personal)⁵.

4 Workshop “La subjetividad en sujetos, comunidad y pueblos originarios/indígenas”. Organizado por el equipo “La Garúa” en conjunto con APBA (Asociación de Psicólogos de Buenos Aires).

5 Expresiones escritas por María Luján Lobo en los foros de intercambio de un curso de posgrado organizado por algunas de las autoras, integrantes del equipo La Garúa. El destacado es nuestro.

Una de las razones a las preguntas planteadas, puede ser la siguiente: hay vacancias teóricas y prácticas que se presentan como ausencias. Cuando se escucha cierta ajenidad respecto a lo indígena, referida tanto al terreno de la teoría como al de las prácticas, nosotros queremos instalar el interrogante ¿de qué otra ausencia podríamos hablar? A lo mejor del vacío que deja la imposibilidad de concebir al *otro* como semejante. En ocasiones, es posible pesquisar alguna que otra mención a la propia historia de otrificación, siendo indígenas o no ¿quizás sea este el camino hacia el encuentro que motorice la ética de la semejanza?

Los recorridos realizados desde los feminismos y las disidencias, nos ayudan en esta tarea. En el encuentro mencionado una de las participantes trae la siguiente cita de Marlen Wayar “hablar a lo trans que hay en cada uno”, en nuestro caso, podría ser rastrear, situar, hablar con y desde aquellas huellas indígenas en cada una. Para así hacer comunidad con lo impropio.

“Me intentaron correr y más que prendieron”⁶

Esto implica nombrar(nos) desde las grietas que nos habitan, desde el intersticio. Profundizar esas fracturas, hacer presente la coexistencia en *nosotros* de mundos ajenos, mundos divergentes que no se sintetizan, sino que mantienen la tensión inherente e irreductible desde la diferencia. En la tarea que implica nombrarnos, contarnos desde la diferencia y la ajenidad, aparece un doble movimiento de tránsito. Tránsito por un lado geográfico o territorial y por otro, un tránsito experiencial ‘subjetivo’. Es así que se van produciendo desplazamientos, movimientos, por fronteras que no separan sino que unen, delineando una y otra vez los posicionamientos identitarios.

Soy Evelina Vargas (...) Nací en Embarcación, provincia de Salta y fui a estudiar a Tucumán, donde me recibí de psicóloga y me quedé trabajando. (...) A lo largo de mi transitar por la vida tuve contactos con comunidades, mi familia es de origen indígena pero no se reconocen como tal, en el pueblo donde nació hay varias comunidades principalmente wichí y tuve la oportunidad de acercarme a ellas y así ir descubriendo mi propio origen. (...) Lo único que me decía mi papá es que “antes no se hablaba de esas cosas” y que en el pueblo a ellos siempre los trataron de indios, pero que ellos eran gauchos y no “matacos” (forma despectiva). (...) Como en 2015 pude viajar por Bolivia, en ese recorrido me descubrí disfrutando los lugares, sintiendo que conocía y conversando con una familia en La Isla del Sol, me dijeron que juraban que era boliviana y no argentina, cosa

6 Comentario de Evelina Vargas, 2020.

que me pasa siempre. Les conté esta historia y me hicieron ver que para muchos la negación era una forma de defenderse, y que busque más de mi historia. Marco esto porque fue importante en mi reconstrucción identitaria. (...) En Tucumán durante el 2017, estuve mucho por la Comunidad de Amaicha participando de la Escuela de Gobernanza Indígena y fue otro viaje interno de descubrimiento. (...) Desde ese momento vengo conociendo personas que me hacen reflexionar sobre mi propia identidad, y los considero parte de mí. (...) Por un año estuve en Buenos Aires, y siento que viví cosas que quizás mis padres sintieron, por primera vez fui consciente y pude sentir la “Argentina blanca”. En esta vivencia pude identificar donde más había pasado y sin dudas en mí mismo pueblo. Esta experiencia me dejó muchas cosas, entre ellas fortalecer mi autoreconocimiento y el deseo de volver a trabajar con mi propia comunidad. Todo el tiempo es un ida y vuelta entre mi pasado y mi presente, que claramente me va marcando el camino (E. Vargas, comunicación personal).⁷

Es en estos encuentros con los *otros* en nosotros y con nosotros en los *otros* que se constituyen “espacios de frontera” (lo *trans*, tránsito, transfronterizo, lo *ch’ixi*), propios y ajenos al mismo tiempo. Espacios que plantean una dimensión paradójica dado que implica una doble posibilidad: por un lado, contienen la potencialidad de habitar lo “entre” en condiciones de igualdad, es decir, fronteras que albergan la posibilidad de configurarse como espacios de encuentro que permitan correrros de categorías que esencializan los modos particulares de ser/estar/sentir/actuar en el mundo, escenarios que posibiliten movernos entre mundos, buscando deshacer las bases que sostienen y reproducen las relaciones de poder inferiorizantes. Lo que en Boaventura (2009) encontramos como pensamiento postabismal, quizá acá podemos decir que una condición de posibilidad sea configurar experiencias *transabismales*.

Por otro lado, y simultáneamente, es preciso andar con cautela, dado que estos espacios fronterizos también encierran la posibilidad de producir y reproducir relaciones de dominación colonial, donde el *otro* es incorporado, devorado por el sistema-cuerpo dominante, o en el cual la dignificación de condiciones de existencia, tanto material como no material, depende de sostener ese vínculo desigual.

Fui al norte, allá al oeste, donde terminan las fronteras y se extiende un cielo verde. Donde solo existe el monte y el cielo. Estuve sola en la frontera, donde el hombre blanco controla y somete, mientras los pueblos originarios sobreviven como gotas en el océano. En este

⁷ Expresiones escritas por Evelina Vargas en los foros de intercambio de un curso de posgrado organizado por algunas de las autoras, integrantes del equipo La Garúa.

cruce de fronteras permanentes algo del tejido comunitario fue sa-
nando/construir el impulso de la vida sobre la muerte/territorio y
tejido en una sola unidad (E. Vargas, comunicación personal)⁸.

Violencias y silencios

Reflexionar sobre nuestra praxis también supone tener en cuenta dimensiones que favorezcan procesos de historización. La violencia ejercida a través del genocidio, la opresión, la negación, el silenciamiento, la invisibilización, no se constituye como pasado sino que son reafirmadas como presente continuo: algo que no termina de suceder, una violencia que no cesa.

“Usurpadores, sumisos, malón, vagos”
“Pobre, ignorante, analfabeto, alguien a quien habría que civilizar”
“Lo sucio, lo salvaje, museo, pasado”
“Lo atrasado, lo bárbaro, lo no civilizado, lo no desarrollado, lo ligado al progreso”
“Ocupas, superstición, su vivienda una tapera”
“No argentinos, oscuridad, sin progreso”
“Decirte que eras un indio significaba que eras rebelde, desordenado y bruto”
“Apenas vestidos, lanza. Vincha, siempre con vincha”
“Recuerdo que en la primaria nadie quería ser india... todas querían ser damas antiguas”⁹

En los espacios de conversatorios, talleres o jornadas, que son coordinadas por el equipo, se puede ver la representación de las violencias hacia lo indígena. En el decir de los participantes, se deja entrever que la violencia que resalta o sobre la cual se habla es la de la colonización por parte de los europeos llegados en 1492, quedando sin explicitar las referencias al genocidio perpetrado en la consolidación del Estado nación argentino y el genocidio por goteo sostenido por la violencia estructural (la explotación y desigualdad social).

La historización en tanto trabajo con un presente continuo de dolor, opresiones, violencias sistémicas, consistiría en propiciar ligaduras a través de una escucha que habilite el poder hablar, el decir como instancia que aloja silencios y olvidos. Del mismo modo la historización produce instancias de poder: “poder pasar a otra cosa” en palabras de Allouch (2011).

⁸ Extracto del diario de campo de Victoria Ceriani, investigación 2014-2019

⁹ Fragmentos de relatos que fueron compartidos en el seminario de formación “Subjetividades negadas” realizado en el Centro Cultural Rojas, 2020.

Recuerdos, eslabones de un río interminable que aún sangra



Pasar a otra cosa no significaría sepultar una historia sino darle la posibilidad de existir como potencia emancipadora, y ya no como continuo repetir de la violencia, la discriminación, el dolor, el silencio y la invisibilización.

Siguiendo a Benjamin (2000) se trataría de un trabajo de restauración de recuerdos, la historización así entendida no sería una organización de hechos sino una composición de fragmentos de la historia que permita procesos de subjetivación otros, diferentes al que genera el orden complejo de violencias y dominaciones.

Habilitar la posibilidad de construir, a modo de collage, el singular vivir de cada quien con lo común afectivo, la común historia, lo común sufrido, la común herida, lo común silenciado, el ser en común, la común memoria, el común territorio, el común soñar. Y la construcción de un espacio que es micropolítica de la escucha.

Ca-te-go-rí-as, con-cep-tos, sub-je-ti-vi-dad, su-je-to, iden-ti-dad: Astucias para el pensar y el enunciar. Suelos move-dizos para hacer pie y saltar

Los propósitos que intentamos trazar no se limitan a intenciones meramente epistemológicas, sino que se presentan como urgencia de

una escucha por venir ante el presente de distintos pueblos y comunidades originarias. En tanto psicólogos que deciden ética y políticamente andar por las sendas de los pueblos, nos vemos ante la necesidad de posibilitar espacios, instancias y prácticas donde la singularidad de las existencias originarias halle posibilidad de devenir plenamente. Para ello, se requiere poder abonar el terreno de una disciplina - nacida de una visión de mundo occidental, moderna y colonial - con esfuerzos y acciones que permitan ampliar las miradas, los oídos, los cuerpos y la disponibilidad toda para aquello que ha sido producido como no-ser, no-existencia. No porque fuese ese su destino natural, sino porque la cartografía abismal de lo visible y lo invisible (Fanon, 1961) ha dejado realidades en las sombras y ha producido una suerte de ceguera distorsiva, que al obliterar la mirada, la escucha, el sentido, imposibilita alojar la pluridiversidad.

En este sentido, asumimos que parte de la tarea que nos compete tiene que ver con poder descolonizar los marcos de pensamiento e interpretación con los que contamos, y saber que el cambio de rumbo de nuestras prácticas se vincula con poder conmover la cerrazón de nuestras propias fronteras de cara a dejarnos interpelar - críticamente- por la otredad, por la monstruosa extranjería de lo vivo, por la diversidad haciendo temblar las certezas cristalizadas. *En un mundo blanqueado, la academia y la praxis deben re-descubrir los colores.*

Si todas las dinámicas mundiales siguen en esa perspectiva pues no se puede echar para atrás esas cosas y vamos es para un desfiladero porque no hay otra salida, no le podemos dar otra salida, si no cómo repensar toda la estructura, incluso la estructura mental que tenemos todos, para la protección de la vida (Líder indígena amazónico colombiano, comunicación personal)¹⁰.

Tomando prestado el discernir de la “sociología de las ausencias” de Boaventura De Sousa Santos (2009) podemos decir, que la historia de producción social de las ausencias, de la no-existencia, genera una gran cantidad de desperdicio de experiencias. Luego entonces, una psicología de las ausencias deberá identificar el ámbito de esa carencia para que las experiencias producidas como no-existencia, como exceso, como no-ser, o *ser* en las sombras, sea liberada en un nuevo modo de relación y producción social. “Con ello, crear las condiciones para ampliar el campo de las experiencias creíbles en este mundo y en este tiempo” (2009, p. 112), contribuir a ampliar el mundo de lo posible de *ser* vivenciado, de *ser* pensado.

10 Palabras de líder indígena amazónico en Colombia

¿Qué hacemos con las huellas del dolor? ¿qué particularidades tendría una psicología en las sombras? atenta a las huellas del racismo, de las violencias, del genocidio ¿cómo escuchar lo ignorado? ¿cómo ver las marcas invisibles de lo colonial y sus reactualizaciones?



Subjetividad moderna vs. subjetividad colectiva

La subjetividad moderna, producto de la intersubjetividad globalizante, abstracta y virtual, tiene como momento histórico originario, la colonización del mal llamado “nuevo mundo”. Esta subjetividad puede experimentar la dominación como víctima, excluida como sujeto, negada como subjetividad y oprimida en su corporalidad o como actor de la dominación. El sujeto concreto, dirá Dussel (1999), que grita por el dolor experimentado desde la subjetividad negada, aparece en el sistema de dominación como crítica interpelante al sistema, pasa de ser subalternidad a ser sujeto político, sujeto de derecho... a partir de la reconfiguración de un nivel de la intersubjetividad comunitaria o de una de sus redes (pensando que una comunidad es una configuración de distintas redes intersubjetivas políticas, religiosas, místicas, culturales, sociales, estéticas) procurando la experiencia de un momento consciente de la subjetividad negada y que aparece reconfigurando el sistema de relaciones como sujeto originario, indígena. Habrá tantos “nosotros” como niveles de intersubjetividad posibles (Barbosa, Petit y Ceriani, 2016).

Al pensar la subjetividad desde la experiencia de pueblos originarios o comunidades indígenas, es necesario pensarla como una subjetividad colectiva (o comunal). En la configuración de la subjetividad

moderna fue necesaria la configuración de un “nosotros” originario, indio, indígena diferenciado del dominador, no como proceso identificatorio *per-se* sino como agencia de supervivencia. El proceso de colonización y de despojo – sistema de dominación política del “nuevo mundo” – fue un proceso de configuración de nuevas subjetividades y por ende de nuevos sistemas de relaciones intersubjetivas. Entendida así las relaciones entre estructura, subjetividad y agencia, nos permite pensar que aunque los aspectos estructurales presionan, los mecanismos de subjetivación y sus dispositivos, conviven con otros espacios más autónomos en la conformación de la subjetividad; y estos espacios autónomos, desde el punto de vista de una ética de la liberación tienen que ver con la acción colectiva -comunal- transformadora -o agencia-. Retomando... la configuración de la subjetividad colectiva es un proceso de continuidades, discontinuidades y contradicciones (De la Garza, 2006). En esta perspectiva – dirá Retamozo: “podemos considerar que los grupos sociales se apropian de los significados [“ellos y nosotros”] y los disputan (2009, p. 107).

**Nosotros
tan otros
como ellos
Nosotros**

Subjetividades colectivas y territorialidades

En el análisis de la subjetividad colectiva indígena es relevante incorporar su vínculo con la espacialidad, ya que el espacio-territorio constitutivo de la intersubjetividad comunal indígena, es por lo tanto, intrínseco de la subjetividad indígena. Las configuraciones identitarias que diferencian a los pueblos indígenas que habitan el territorio – hoy llamado – Formosa: Qom, Nivaclé, Wichi, Pilagá (solo a manera de ejemplo), emergen bajo estas nominaciones englobantes a partir de la presencia de los “blancos” en el proceso de colonización, pero no solo respecto de estos, sino en las disputas por los territorios y la configuración de la intersubjetividad; a partir de anclajes identitarios en la extensión de dichos territorios. Los proyectos colectivos por el derecho al territorio – como campo en disputa política – no solo de la materialidad como posibilidad para la reproducción de la vida, sino a su vez en la disputa por configurar nuevos sentidos, con respeto al sistema de *otro*

dominador, construye desde la subjetividad indígena-originaria nuevos sujetos de derecho. Esta estrategia en la constitución de nuevos sujetos para presentarse, en el marco de los vínculos entre indígenas y los distintos sistemas (jurídico, salud, educación, trabajo...), son intrínsecas a la subjetividad indígena (o modos de vivenciar de dichas comunidades). Entendiendo que las sociedades de hoy tienen mayores niveles de complejidad donde se superponen varias estructuras sociales y diferentes lógicas, los pueblos originarios desarrollaron estrategias de presentación-identificación como sujetos “civilizados”, “mezclados”, “evangelizados”. En estas selecciones, se toman algunos elementos culturales para mostrarse en sociedad y se silencian otros para resguardar en la comunidad. A esto podríamos denominar como ‘estrategias subjetivas de posicionamiento identitario’ (Barbosa, Petit y Ceriani, 2016).

El pueblo de Misión Laishí, (...) porque los que realmente poblaron fueron nuestros aborígenes, nuestros ancestros (...) pero gracias a ellos que nos dejó este suelo hermoso, este lugar que hoy habitamos y más que nada siempre queremos, estar más unidos, tanto los hermanos aborígenes como los hermanos blancos, para que también nos de participación de estar y mezclar nomás. (...) que dios bendiga a mis hermanos, a los pastores, bueno ahí un poco mezclado, pero que dios nos de toda la fuerza para seguir esta lucha, incansablemente y ojalá algún día plantemos nuestra bandera, para nuestros nietos, para nuestros hijos, entonces muchas ¡gracias! (Mujer Qom, comunicación personal)¹¹.

Podríamos agregar que estas estrategias de posicionamiento identitario conforman modos de identidad o de auto-reconocimiento complejas e irreducibles, donde diversos y heterogéneos elementos conviven dando lugar a modos específicos de subjetivación. En palabras de Silvia Rivera Cusicanqui (2018), las formas de existencia *ch'ixi*, que son indeterminadas y en ello reside su potencia y poder, no son *ni blancas ni negras*, sino las dos cosas a la vez. La complejidad inherente a los procesos de auto-reconocimiento o de posicionamiento identitario, nos trae experiencias subjetivas marcadas por un colonialismo interiorizado, o al menos por la marca doliente del blanqueamiento.

La indagación de las memorias personales, de los tránsitos geográficos y subjetivos, y la pregunta acerca del auto-reconocimiento en el marco de distintos espacios de seminario y talleres coordinados por el

¹¹ Extracto de un discurso de una Mujer perteneciente al pueblo Qom, de Misión Laishí, Formosa, que tuvo lugar el 19 de abril de 2016 en la conmemoración del “Día del aborigen americano”

equipo, nos han permitido dar cuenta de las vivencias antes mencionadas, a continuación algunos testimonios sobre ello:

Al realizar el ejercicio del mapeo me di cuenta de que en mi familia hay muchos silencios, se cuenta las historias lindas, las historias de éxito, pero se callan aquellas que duelen, parece que no se debe hablar nunca más de ellas. Cuando pregunté a mi mamá y mis tías sobre nuestra historia me di cuenta que hay muchas cosas que ellas ignoran sobre su historia familiar, ellas están marcadas por los silencios desde hace varias generaciones. No hay un arraigo real con las territorialidades de sus ancestros y ancestras, su memoria está anclada a los lugares en los que ellas vivieron. Por ende, yo tampoco me siento arraigada a esas otras territorialidades. (...) Me queda pendiente la tarea de reconstruir nuestra historia.

Nombre por lo menos tres razones por las cuales las personas negarían o no reconocerían ser Indígenas o descendientes de algún pueblo originario: Respuesta 1: Por vergüenza, por ignorancia, para no ser discriminados. Respuesta 2: Por haber aprendido a sentir vergüenza de su identidad. Por sentir miedo respecto a cómo serían tratados si la asumieran (rechazo, violencia...). Para no sentir el dolor, o la rabia, o la impotencia que a veces implica el entrar en contacto con la historia de tu pueblo, que también es tu historia. Respuesta 3: Por temor a la discriminación. Por rechazo de la figura valorada negativamente que se ha impuesto hacia lo indígena. Por desconocimiento de su historia. Respuesta 4: Etnocidio. Vergüenza. Historias de humillación y la consecuente categoría negativa en las que son puestas las personas de los pueblos indígenas. Eurocentrismo ('EEUUrocentrismo') que valida lo extranjero asociado a lo positivo de sociedades capitalistas/neoliberales. Estigma de No-Argentino, vago, borracho, 'sin cultura', salvaje, barbarie. Todos estigmas de la colonialidad y el poder (V. Luna, comunicación personal, 2020).¹²

Nombre Hombre No No me nombre Hombre Nombre(nos) Nombremosnos

Psicología y presencias negadas

¿Qué pasa bajo la línea de lo visible? ¿Qué procesos acontecen, esperan, crean efervescencia? ¿Qué tiempos -otros- ocurren / transcurren, como el agua subterránea que se mueve sin que la veamos y desde la cual brota la vida? Si la micropolítica descolonizadora revierte las oposiciones dicotómicas de -la ciencia de la tradición- naturaleza/cultura; mente/cuerpo; civilizado/bárbaro, humano/animal, sujeto/objeto, dentro/fuera, la psicología podría dejarse afectar por está, orientándose hacia una "política del subsuelo, subterránea, una política

¹² Comentario de Veronica Luna, 2020.

bajo la piel, o bajo la tierra” (Preciado en Rolnik, 2019, p. 17), en las sombras, por debajo de la línea de lo visible.

En ese sentido, si la matriz colonial-capitalista-occidentalocéntrica produce procesos de captura de la fuerza vital, “una captura que reduce la subjetividad a su experiencia de sujeto, neutralizando la complejidad de los efectos de las fuerzas del mundo en el cuerpo en beneficio de la creación de un individuo con una identidad.” (Rolnik, 2019, p. 11). Este proceso funciona por repetición y cierre de las posibilidades de crear e inventar. Para salir de este proceso de sustracción de la experiencia hay que realizar “un corte en otro lugar”, caminar sin repetir el mismo punto, desde la metáfora del *Caminhando* de Lygia Clark (En Rolnik, 2019).

Desde este análisis la batalla es en el espacio de la micropolítica, en los procesos íntimos (no así privativos) de subjetivación. En el caminar del equipo hemos apostado en la realización de estos cortes, muchas veces sin darnos cuenta del efecto que provoca. Los distintos dispositivos experienciales y educativos que diseñamos y coordinamos tienen como pilar transversal facilitar en los participantes procesos de indagación de las historias personales, la interpelación y desnaturalización de los relatos que componen eso que llamamos la identidad, los orígenes, las memorias, la producción de nuevas genealogías.

Es así, que tienen lugar micro-movimientos que producen un desplazamiento desde lo que podríamos llamar lo personal hacia construcciones colectivas de sentido y conocimiento. Este pasaje por la propia territorialidad subjetiva, emocional y corporal hacia desterritorializaciones y luego hacia arribos en suelos *otros*, adquiere un sentido particular a la hora de pensar sobre las realidades de los pueblos y comunidades indígenas.

Mi nombre completo es Eduardo David Rosales Poroyán. Soy huarpe...

-¿Es usted descendiente o pertenece a algún pueblo originario?

- Sí. Huarpe.

-¿Ha tenido o tiene dudas acerca de su identidad o pertenencia en relación a un origen sociocultural?

- Sí.



A partir de este caminar, la aproximación al trabajo de la psicología comunitaria con pueblos indígenas, procura que los acercamientos a la temática ocurran distintos: primero se rastrea qué hay de esos *otros* que parecen tan *otros*, tan extraños y ajenos en mí. Entonces, las fronteras dejan de ser muros, se vuelven difusas y nuestro andar se vuelve *transfronterizo*.

“Al hablarle al otro se lo llama” – dice Percia – “se convoca lo imprevisible en sus modos de hacerse presente. La idea del otro como irreductible adviene como premisa ética: la reducción del otro violenta y captura, mata” (2014, p. 269). ¿Será cuestión de ‘alojar’, hacer lugar, para lo que no había sitio? Incorporar, alojar en el cuerpo para que advenga eso *otro* a hacer morada allí. Descomprimir el cuerpo de las teorizaciones, el cuerpo bibliográfico, el cuerpo biográfico, el cuerpo cotidiano. Para invocar lo negro, lo marrón, lo indio, lo mestizo. Levantar al indio que somos, levantarlo de la derrota en que lo sumimos.

No hablar del “indio”, sino hablarle al indio que somos.

Debemos conocernos en la multiplicidad que somos, la pluriuniversalidad que somos, (las múltiples formas de nacer, los múltiples registros, los múltiples proyectos de mundo, de formas de conocer el mundo). Aquello que soy, que somos, tiene por lo menos 500 años de

existencia, esto es lo que los pueblos andinos llaman “la memoria larga”. A partir de ahí tenemos que poder encontrarnos desde la semejanza –lo común- y de ese encuentro renacer, o hacernos nuevos.

En los caminos construidos durante las propuestas de formación, sensibilización y otros dispositivos llevados a cabo, nos fuimos dando cuenta que aparecía una pregunta transversal interpelando cada acción realizada: ¿qué tiene que ver lo indígena, lo migrante, lo inferiorizado, lo racializado, lo generizado, lo excluido conmigo? Intentamos hacer este ejercicio desde una recuperación de la memoria personal –una genealogía de la identidad- ubicada en un contexto socio histórico –una genealogía de la violencia estructural, lo colonial-; entendiendo que este último, es constituyente o estructurante de nuestra subjetividad. Recrear condiciones de posibilidad para generar espacios como “micropolítica de la escucha”, en los cuales alojar los modos de ser/estar/hablar/hacer/pensar/sentir-se *otro*. Creemos que es solo a partir de la “afectación”, de la “simpatía” (no la empatía) o de la “resonancia”, que se puede dar ese primer paso hacia la *traducción* y construir otros posibles contenidos para esa utopía de la –unión nustramericana- como segundo momento de la emancipación definitiva.

Aperturas finales: algunos retazos para continuar imaginando acercamientos posibles

¿Cómo nos nombraron y nos nombramos y les nombramos?
¿Qué atajos encontramos cuando las subjetividades exigen desbordar los límites del nombrar? Tal vez debamos bucear en otras lenguas, en otros lenguajes, que nos permitan discurrir entre la existencia material comprendida en el nombrar y la fugacidad de la metáfora, que escape de las trampas esencialistas. Intentando sortear, de forma (siempre) parcial, las armaduras de la palabra colonizada que cierran sentidos en lugar de desplegarlos.

¿Qué dice el silencio? ¿que no sabe, que no tiene nada para decir?
¿que lo que existe sepultado debajo suyo no existe? ¿el silencio no dice?
¿el silencio dice que no? Los silencios son compartidos, tanto por los silenciados como por los que lo perpetúan. Silencios como protección, silencios como anulación. Quizás el silencio sea estrategia, una astucia
¿de qué están hechos estos silencios?

En este sentido, buscamos acercarnos a una Psicología que se comience a tejer con hilos teñidos de negro, de marrón, de todos los

colores, que se entreveran pero no se funden, que se superponen pero no se fusionan. Que habilite a crear, a generar condiciones de posibilidad para que los hilos que tejen el mundo puedan irrumpir(nos). El vivenciar desde lo singular de cada quien y lo común que se arme cada vez. Recuperar estas singularidades-comunales como punto de partida.

Referencias

Allouch, J. (2011). *Erótica del duelo en tiempos de la muerte seca*. Buenos Aires: El cuenco de Plata.

Barbosa, J., Petit, L., & Ceriani, V. (2016). Hacia nuevos modos de conceptualizar la subjetividad de comunidades y sujetos indígenas. Ponencia presentada en el II Congreso Internacional Los Pueblos Indígenas de América Latina. Siglos XIX-XXI. "Avances, perspectivas y retos". Organizado por la Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de La Pampa, Argentina.

Benjamin, W. (2000). Sobre el concepto de historia. En L. Petit, M. F. Lima, & G. Perales (Eds.), *La dialéctica en suspenso* (pp. 38-54). Santiago de Chile: Arcis-LOM.

De la Garza (2006). ¿Hacia dónde va la Teoría Social? En E. De la Garza (Coord.), *Tratado Latinoamericano de Sociología Latinoamericana* (pp. 19-38). Barcelona: Anthropos; México: Universidad Autónoma Metropolitana.

De Sousa Santos, B. (2009). *Una Epistemología del Sur: la reinvencción del conocimiento y la emancipación social*. México: Siglo XXI-CLACSO.

Dussel, E. (1999). *14 Tesis de ética*. Buenos Aires: Docencia.

Fanon, F. (1961). *Los condenados de la tierra*. Paris: Editorial François Maspéro

Fricke, M. (2017). *Injusticia Epistémica. El poder y la ética del conocimiento*. Barcelona: Heder Editorial S.A. Traducción de García, R.

Guerrero Arias, P. (2010). *Corazonar. Una antropología comprometida con la vida*. Quito: Abya Yala y Universidad Politécnica Salesiana.

Petit, L. (2012). *Salir de los márgenes. Abriendo y cerrando los límites de la Psicología en el estudio de memorias y de identidades en comunida-*

des indígenas. Ponencia En 2º Jornadas de Investigadores en Formación IDES (Instituto de Desarrollo Económico y Social).

Petit, L. (2013). Identidad y pertenencia: la acción de los adolescentes como promotores de derecho indígena en la comunidad mapuche Mariano Epulef. *Revista CS*, 2, 143-176.

Petit, L., & Ferrari, L. (2013). Una aproximación psicosocial a las re-emergencias de los pueblos originarios como realidad social en Argentina. Un desafío para el siglo XXI. *Quaderns de Psicologia*, 15(2), 23-37.

Retamozo, M. (2009). Orden social, subjetividad y acción colectiva. Notas para el estudio de los movimientos sociales. *Athenea digital*, 16, 95-123.

Rolnik, S. (2019). *Esferas de la insurrección. Apuntes para descolonizar el inconsciente*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Tinta Limón.

Rivera Cusincanqui, S. (2018). *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Tinta Limón.

Percia, M. (2014). *Sujeto Fabulado I. Notas*. Adrogué : La Cebra.

PSICOANDINAS: UN COLECTIVO PARA CORAZONAR, TERNURAR Y DECOLONIZAR LA PSICOLOGÍA

Alicia María Torres de Torres
Analía Sofía Zaleya
Carolina Wajnerman
Marcela Alejandra Parra

Nos Decimos Psicoandinas

Nos reunimos y nos preguntamos: ¿cómo escribir? ¿Cómo confeccionar una escritura en común?... desde este colectivo, conformado de a tramos, uniéndonos en trozos, y ahora entramadas de formas que aún no nos explicamos. Es que no se trata de explicaciones, sino de entramarnos bajo los hilos del misterio de la vida. Lo que es cierto es que somos todas diferentes, unidas en una identidad que son muchas identidades en común.

Las formas de escritura presentes en este artículo, las fuimos creando a partir de la invitación a narrar sobre el colectivo. Elegimos una escritura que no fuera estrictamente ni necesariamente académica aun cuando está vinculada con algunos espacios de referencia en la psicología que conforman nuestro marco referencial previo (psicología social, psicología comunitaria, atención primaria de la salud, interculturalidad, etc.). Y es en ese escribir, en esos caminos, que psicoandinas viene recorriendo territorios y compartiendo sus experiencias. Nos proponemos entonces poner texto a aquello que posibilita y posibilitó la conformación de este colectivo.

Construimos este artículo desde la escritura de algunas de nosotras, escritura realizada a partir de algunos textos previos realizados por la iniciadora de este espacio -aunque tomando los aportes de todas- y desde el diálogo con cada una de las que conforman actualmente el colectivo a partir de la pregunta acerca de qué las conectaba con el colectivo y con lo andino.

Inicialmente nos unimos a partir de una amiga con figura de madre, hermana y abuela para nosotras, Mirta Videla. Ella nos aunó, convocándonos a ser y a tejer una trama en común. Algunas no nos co-

noíamos previamente. Entre otras, nos habíamos cruzado en distintos espacios, y ya reconocíamos en la otra un saber vinculado al nuestro. A partir del llamado de Mirta, nos aquerenciamos, nos guiamos por un entramado, una forma de acunarnos. Unimos y compartimos las poesías, las canciones, las familias. Nos cuidamos, socializamos imágenes de nuestras experiencias personales y laborales.

Y este colectivo que comenzó en Argentina luego fue abriendo sus fronteras hacia Bolivia. No tenemos una definición previa de quién “puede o no puede” integrarse... Nos vamos encontrando, entramando, sentipensando, siendo...

Historizando Psicoandinas

Se dice que a quienes nos atraviesa una práctica comunitaria o con comunidades, nos enlaza el sentir colectivo de un lugar en un tiempo y un espacio, en su particular geografía y multidimensionalidad. Quienes tenemos ese privilegio nos volvemos a mirar desde la psicología en nuestras prácticas que re-construyen una identidad profesional situada en relación con valores, rasgos, ideologías, música, comidas, ritualismos, mediante las que nos entramamos.

Podemos reconocer momentos en la conformación del colectivo, momentos y símbolos que desde su gesta implican la identidad andina. La historia entrama sus raíces en el movimiento de los/las psicólogos/as comunitarios/as, quienes pulsando por visibilizar su identidad generaron “el Encuentro”, un espacio necesario para mirarnos, reconocernos, sentir y pensar que otra psicología es posible, que viene siendo y existiendo desde el hacer, la práctica. En Septiembre del 2010 se llevó a cabo el Primer Encuentro Nacional de Psicología Comunitaria en Argentina, en la Ciudad de Buenos Aires. En ese momento estuvimos muchas de las que hoy conformamos este Colectivo, allí registramos el anclaje, la puesta en tierra de aquello que no lográbamos definir desde nuestro saber previo, las compañeras de Jujuy, se presentaron como “más comunitarias que psicólogas”, pues así definían su práctica, en la convivencia diaria con los territorios que habitaban.

Fueron las compañeras de Jujuy, quienes tomaron la posta del movimiento, recibieron “el Mate” (símbolo del espacio creado) con el compromiso de realizar el próximo Encuentro Nacional, que se desarrollaría en la ciudad de San Salvador de Jujuy (Noviembre 2011). Dicho encuentro, desde su denominación abrió la gesta de nuestro colectivo: “*La diversi-*

dad en la práctica comunitaria... y sus múltiples escenarios: Una mirada desde la Cosmovisión Andina: Armonía, Complementariedad, Reciprocidad, Materialidad y Espiritualidad” (nombre asignado al Segundo Encuentro Nacional de Psicología Comunitaria en la Provincia de Jujuy).

La música en nuestro colectivo es una semilla que florece desde su origen en cada movimiento del mismo. Así, entre sikuris¹ y relatos de diversos saberes que se allegaron desde referentes comunitarios vinculados con la religión -como el Párroco Olmedo²- o con la cultura -como el escritor Osvaldo Maidana-; desde lo disciplinar, con Alicia Torres y su Psicología Domiciliada; desde los movimientos barriales y todo lo que aportaron los participantes del encuentro, es que se visibilizó lo necesario para soñar una psicología más próxima a nuestras raíces andinas, a sus valores, prácticas y lenguaje.

Fue en esa instancia donde nuestras redes socioafectivas nos acercaron a la Tejedora... la soñadora... Mirta Videla, quien, entre sentires y disposición plena llegó al encuentro como invitada para uno de los paneles principales. Nació así un vínculo que la hizo mirarse en nosotras, en la cordillera, nuestros andes, donde el espíritu de lo propio y lo originario pulsa y energiza haciéndonos sentir, en cada callecita o camino de tierra la conexión con los gigantes que nos rodean allí, los verdes, los colorados y los arcoíris. Se sembró en ese momento la semilla, en ese territorio cerquita de la cordillera y con el fresco de esas alturas, conjugando la mística de la cultura andina con las prácticas psi que no lograban enlazar en las corrientes teóricas aprehendidas en la formación académica. Con agradecimiento a la Pacha, se elevó la intención de una nueva forma de reescribirnos de recrearnos.

No fue antes del verano del 2018 que la tejedora dio paso al nacimiento de este colectivo. En palabras de Mirta: comenzó con el trabajo de parto, después de una gesta de largo tiempo pero no sin sentido, tiempo en el cual se inundó de los saberes necesarios, de los recorridos y trayectos propios como de otros hermanos suramericanos con los cuales logró darle forma cuerpo y finalidad a lo que denomina hoy PSICOLOGÍA ANDINA. Se dispuso a tejer este colorido telar andino haciendo puntadas próximas, desde la referencia afectiva vincular, encontrando un espacio desde la virtualidad para empezar los primeros intercambios de sentidos, deseos, anhelos, creencias, valores. El grupo de whatsapp se transformó en la ronda de comadres que alimentaban

1 Instrumento musical de viento andino.

2 Activista sociocomunitario de la Puna.

su deseo por re-conocerse en persona y dar nacimiento al colectivo; en el espacio para recibir a las que se sumaban al colectivo. Fue mesa de trabajo para cocinar y diseñar el lugar donde nacería institucionalmente Psicoandinas, y es el espacio que nos encuentra en el diario compartir.

Así, en Octubre de 2018, se realizaron las “Jornadas Psicoandinas”, bajo el lema “TERNURA, IDENTIDAD Y CORAZON, ANTE LA CRUELDAD Y LA VIOLENCIA”, organizadas por el Colegio Profesional de Psicólogos de Salta, donde generosamente nos acogieron y celebraron la propuesta. Allí fue que muchas nos encontramos y otras tantas nos conocimos personalmente por primera vez. En este momento anclamos nuestro nacimiento institucional.

La segunda instancia de presentación del colectivo tuvo lugar en las Jornadas Regionales de Participación Comunitaria en San Salvador de Jujuy el 11 y 12 de noviembre de 2019, bajo el lema “Pensarnos en el hacer con otros para construir nuestra salud”. Este encuentro coincidió con la complejidad sociopolítica de los acontecimientos del vecino país Bolivia. Nos sentíamos atravesadas por los discursos contrapuestos, pero no menos dolorosos del sentir hermanado desde la participación activa de una colega boliviana en nuestro colectivo así como los lazos que a muchas de nosotras nos unían de diferentes modos con dicho territorio y con su cultura.

En sincronía con ese espacio en Jujuy, fue significativa para nosotras la invitación a ser parte del panel inaugural del Sexto Encuentro Nacional de Psicología Comunitaria en la ciudad de Salta el 15 y 16 de noviembre de 2019. En esta instancia nos convocamos a poder compartir el saber construido hasta ese momento, desde la música y el posicionamiento ético-político disciplinar como psicoandinas.

Estos saberes también se socializaron mediante la publicación de un artículo en la Revista online de la Facultad de Psicología de la UNLP. Tenemos la alegría de que la misma facultad decidiera editar el libro de Mirta Videla “Psicología andina. Descolonización” en el 2020, con el aporte de las integrantes del colectivo de psicoandinas.

Desde Nuestra Identidad

Sobre el colectivo

Psicoandinas es un colectivo abierto en el que nos fuimos y nos vamos sumando de distintas maneras en diferentes momentos. Fuimos encontrándonos en medio de las constantes reestructuraciones de vida

a nivel personal, familiar y colectivo, nuestros tránsitos por experiencias de formación muy diversas (psicología comunitaria, psicología social, psicoperinatalidad, artes y cultura, etc.), recorridos por trabajos en salud pública (hospitales, centros de atención primaria de la salud, etc.), en universidades (en tareas de docencia, investigación y extensión) y agrupaciones profesionales, la participación en movimientos sociales ligados con diferentes luchas: interculturalidad, la defensa del agua y los bienes comunes, derechos de las mujeres, de las infancias, el parto sin violencia, reconocimiento y legitimación de diferentes formas culturales, entre otras. Muchas han hecho o hacen su trayecto junto a sus parejas y familias, otras en soledad, algunas con hijos y otras sin hijos. Muchas van recorriendo este transitar incorporando formas artísticas, incluyendo los saberes culturales, comunitarios y académicos, como parte de su vida de manera integral. Han integrado espacios y agrupaciones profesionales que cuestionaran los modos hegemónicos del quehacer, y también espacios de compromiso social.

Cuando hablamos de “lo común” en psicoandinas, toca mencionar brevemente cómo pensamos lo andino. Ubicamos a los Andes como una columna de la tierra que habitamos, un cordón que atraviesa de sur a norte esta América del Sur que ha generado diversas formas culturales. Estas matrices culturales, plenas de símbolos y sentidos desde la Patagonia hasta Colombia, nos llenan de preguntas y de alternativas a la vida que se nos plantea hoy, de modo que nos da fuerza para compartir estas visiones.

En los espacios de encuentro presenciales y también virtuales, en psicoandinas reconocemos el lugar de las diferencias. Diferencias que surgen ante determinadas temáticas y situaciones, en los distintos posicionamientos que dan cuenta de los diversos recorridos, edades, experiencias, espacios de pertenencia. Y es así como nos hemos encontrado pensando y debatiendo activamente en relación, por ejemplo, al Golpe de Estado en Bolivia, al aborto, a la pandemia y al confinamiento, los modos de concebir la medicina. Por eso podemos decir que en psicoandinas, más que una identidad colectiva homogénea, se da una convivencia de las diferencias. Esa convivencia de las diferencias en una trama vincular única, creemos, también es propia de lo andino. Asimismo, en el colectivo, también nos encontramos en diferentes edades y etapas, lo cual hace que lo intergeneracional sea una de las claves en las cuales vamos pensando y actuando situadamente en territorio y en el tiempo.

Primero, les presentaremos brevemente a quienes participan o

han pasado por el colectivo desde su conformación hasta el momento de comenzar a escribir este trabajo. Mencionaremos a cada una comparando algunas de sus propias palabras:

Mirta Videla, de San Juan, quien resurgida de los escombros del terremoto del año 1944, emprende y camina. Nos fue uniendo y conformando como colectivo con impulsos vitales y “preñándose” de distintas referencias y experiencias andinas. Referente nacional e internacional en múltiples temáticas, principalmente psicología comunitaria, salud perinatal y planificación y desarrollo de proyectos.

Fernanda Cieza, nacida en La Plata, adoptada por los Andes hace mucho mucho tiempo... luchadora social en Jujuy desde hace bastantes años, en movimientos sociales y en la universidad, busca “ser sentipensante y corazonar en nuestro ser-siendo”; organizó el encuentro sobre participación comunitaria en Jujuy convocando a las psicoandinas.

Irma Silva, salteña, referente en la defensa de los derechos profesionales de nuestra disciplina, hizo posible desde su gestión el encuentro que selló la fundación del colectivo “en el sincretismo de nuestra identidad como psicólogas hacia una identidad desde la Cosmovisión Andina”.

Julia Salim, también de Salta, formó parte del colectivo Interdisciplina fundado por Mirta Videla en los años 1970, trabaja en temáticas vinculadas con la perinatalidad y organizó el encuentro donde nacimos institucionalmente sobre ternura e identidad en su ciudad (Octubre del 2018), aunándonos como colectivo.

María Laura Lerma, desde Humahuaca (Jujuy), trabajadora incansable en el hospital de su pueblo, coorganizadora del II Encuentro nacional de psicología comunitaria, nos invita con sus danzas y su labor comunitaria a “imaginar un bastidor para nuestro telar psicoandino que conlleva en su esencia”.

Inés Panozo, colega de Tupiza, Bolivia, nos dice que “el territorio nos nombra y nos encuentra” hermanada con las luchas por la reivindicación de identidad y justicia social comunitaria.

Carolina Álvarez, llegada desde Catamarca, impulsando y acompañando diferentes instancias de encuentro junto con Mirta y aportando su ternura al colectivo, “la pasión por lo comunitario y la mirada hacia el otro, el otro sujeto, el otro con derechos”

Martina Agudo, oriunda de San Juan, investigadora de los legados sobre medicinas ancestrales de quienes habitan los andes, sostiene

que “lo que me conecta con lo andino es el paisaje cordillerano mismo que me rodea desde que aterricé en el planeta”.

Bibiana Antón, de Mendoza, integrante del Colectivo de Psicología Comunitaria de Mendoza, enlazada en las luchas por nuestros recursos naturales, sintiendo que “la convivencia comunitaria con lo ancestral nos abraza, nos hace ser parte...”

Y las cuatro que participamos en la escritura de este artículo:

Alicia Secchi Torres, cordobesa que vivió 30 años entre comunidades originarias de las tierras altas del NOA - NorOeste Argentino - (puna jujeña e Iruya, en los valles andinos de Salta) trabajando junto a su pareja en salud pública y comunitaria y la defensa de los derechos humanos multiculturales, se siente “identificada con lo psicoandino por su defensa de condiciones de igualdad esencial para que todos los sectores dominados puedan intercambiar, expresar y confrontar sin temor”.

Analía Sofía Zelaya, nacida en Jujuy, organizadora junto a María Laura del segundo encuentro nacional de psicología comunitaria forjando ambas la semilla de este colectivo, vinculada a la ternura y el corazonar desde los dispositivos de acompañamiento a las personas con consumos problemáticos... “me une a psicoandinas los afectos y la confianza, luego las ideas y pensamientos. Entiendo el paso por este colectivo como parte de mi camino identitario, un tramo de ese círculo que es la historia personal: principio y fin”.

Carolina Wajnerman, la psicoandina “adoptada” pues ha nacido un poco más lejos de la cordillera de los Andes, en Buenos Aires; se sumó como trovadora en el homenaje a Mirta Videla en Salta cantando versos compuestos para la ocasión “Y se va entramando el suelo / recordando paso a paso en corazón / Llega en ternura el sueño / pariendo el ande³ dentro de la voz / llevando el ande dentro...”

Marcela Alejandra Parra, cordobesa dedicada a la psicología comunitaria, la psicología perinatal y la salud mental en las infancias, habita hace años en la Patagonia Argentina sumándose al colectivo desde sus “ganas de poder realizar un aporte a esta Psicología Andina Decolonizadora para la Liberación que están en construcción, desde un volver a las raíces que la hacen sentipensar hoy una psicología ‘otra’...”

3 Referido a los Andes.

Hilando la trama. Palabras de las compañeras.

Para profundizar en la pregunta por la identidad y la conformación del colectivo, les preguntamos a las compañeras psicoandinas sobre dos cuestiones: su conexión con lo andino y su conexión con el colectivo. Así, surgieron las siguientes palabras sentipensadas que organizamos de la forma que sigue.

El componente afectivo aglutinante

Algunas se unieron por su vínculo o por su reconocimiento al recorrido de Mirta Videla, por el afecto, admiración o interés en las trayectorias de algunas de las otras integrantes, por distintos espacios e intereses en común o por perspectivas y formas de trabajo que tenían conexión entre sí. El cariño y lo compartido fue así generando “lo colectivo”.

Asimismo, en este componente afectivo, algunas reconocen como horizonte la construcción de relaciones más integrales y un mirar al mundo y a las personas como una unidad. La ternura como insurgencia frente a las crueldades y la violencia y un modo de unión con el todo del que somos parte: la Pachamama. Pachamama, unión espacio temporal que implica una conexión con todo lo que habita la tierra y un respeto profundo por todo lo que habita ella.

La Psicología Andina propone revitalizar la afectividad, el sentido espiritual de la vida, la dimensión femenina de la existencia y las sabidurías del corazón. Esto conlleva una postura ética: en tanto la mirada hacia el otro, el otro con derechos, no solamente a la persona sino también el hábitat donde nos encontramos.

La ternura

Psicoandinas, como dice María Laura Lerma, lleva “impreso el género femenino”, porque nos antecede en la historia la psicología perinatal a la que Mirta se ha dedicado por 50 años, y porque como hijas de la Pachamama también pretendemos honrar el lugar de la maternidad y por qué no de la femineidad en la historia de los sujetos y de la humanidad, siguiendo a María Laura, quien también concibe que el género femenino nos encuentra e identifica en el marco de movimientos que aun hoy intentan reivindicar los derechos y cuidados de las mujeres este mundo no sólo capitalista y colonial sino fuertemente patriarcal.

Las acciones de “Ni Una Menos” que se gestaron tanto en el país como en casi toda Latinoamérica han mostrado la necesidad de trans-

formar tantos discursos y prácticas que asesinan física y simbólicamente a cada una de nosotras. Por ello, Psicoandinas nos une e interpela, porque es un lugar que aloja, que lleva “quepida⁴” nuestra representatividad en el mundo andino, porque nos mece desde los rescoldos de los Andes y nos invita a construir uniendo nuestras experiencias.

Un colectivo de mujeres más allá de las fronteras que solo son imaginarias, porque todo lo demás nos abraza hacia un solo rumbo...

Una perspectiva diferente

Psicoandinas significa, para la mayoría de nosotras, la posibilidad de mirar nuestras prácticas mucho más allá de los convencionalismos clínicos y sanitaristas. Significa también la oportunidad de construir nuevas prácticas, prácticas gestadas a partir de los discursos y visiones de nuestros antepasados, de la sabiduría sencilla y a la vez compleja de los rituales que aún se conservan y que no han sido devastados. El colectivo es la inquietud y la urgencia de encontrar respuestas más cercanas, menos invasivas y mucho más concretas a la hora de facilitar sentido a los acontecimientos.

De este modo, cuestionamos saberes hegemónicos que muchas veces no responden a nuestras formas de ver la vida y vivir en lo cotidiano. Psicoandinas acompaña a descolonizar y despatriarcalizar el conocimiento, pudiendo conectar la psicología con los saberes ancestrales y originarios, rompiendo con los modelos hegemónicos de hacer psicología y ubicándose desde el compromiso social con las poblaciones más desfavorecidas. Desde allí, nos vinculamos con el sueño de que un mundo con justicia social, equidad de género, sin discriminación es posible, sosteniendo una lucha profunda frente al capitalismo y su devastación.

En el lugar privilegiado de las relaciones comunitarias, meso-sociales, las psicoandinas recordamos la necesidad de transitarlas desde dentro y críticamente junto con muchos otros diferentes, con el propósito de contribuir al desarrollo de identidades con una impronta personal y social con memoria y proyecto, autónomas, pero no autosuficientes, solidarias, pero no cooptadas, retomando a Alicia Torres. Desde abajo y dentro vuelve aparecer con fuerza ese modo siempre vivo de construir solidariamente, expresando propósitos no sólo de resistencia sino de innovación para modificar la cultura paternalista y estado-céntrica. Son colectivos que vienen de abajo y “allá lejos”, pero abren la esperanza de

4 La noción de “quepida” alude al modo de llevar una guagua (niño/a) consigo.

un mundo nuevo. Expresan una cultura apartidista, no antipartidista, menos dependiente de tiempos electorales y del Estado. Deciden por consenso y no funciona sólo por representación. Son movimientos que resisten toda cooptación, porque sus dirigentes militan no desde cargos de gobierno, sino desde sus bases y principios, con autonomía. Interpelan a las instituciones sin esperar que procesen sus demandas para concretar proyectos.

También nosotras, las integrantes del colectivo de psicoandinas, trabajamos para permitirnos disfrutar de la esperanza de un continente donde vuelva a reinar el respeto por nuestros predecesores andinos, la igualdad de oportunidades, el lenguaje compartido y entendido por todos, la formación académica incluyente de nuestros pensares sudamericanos, el respeto por lo diferente, la eliminación de todas las formas de violencia contra los niños, las mujeres y las comunidades originarias, los carenciados de todo y los hermanos de todos los países del continente.

Para esto ha sido preciso corrernos de una postura antropocéntrica y eurocéntrica-generando una práctica de la psicología desde lo andino, pensando de un modo diferente las dinámicas culturales de las comunidades y tratando de comprender las diversas lógicas puestas en marcha en las poblaciones presentes en América Latina.

Saberes ancestrales, tradiciones, sentimientos, creencias, valores, cosmogonías, lenguajes, que dan cuenta de la existencia de una racionalidad andina alternativa al logos de la modernidad occidental y al colonialismo ejercido sobre los pueblos latinoamericanos.

Lo andino. Buscando el Abra

La historia del pasado, las transformaciones del presente y la visión del futuro de nuestra América, nos señalan rasgos, experiencias y trayectorias en común. La diversidad, que nos permite rescatar las voces de los pueblos originarios y mirar con otros ojos a nuestras identidades y sociedades heterogéneas, nos alienta a reconstruir la historia reavivando la cultura suramericana que exige hoy una mayor visibilidad y participación político-social.

Proponemos una nueva epistemología apoyada en la cosmovisión andina como forma de construcción del conocimiento y de nuestras prácticas, fundadas en la solidaridad, la ternura y el empoderamiento de nuestra región. En palabras de María Laura Lerma (comunicación personal):

Los Andes es la cordillera y cadena montañosa más joven que la tierra aún no termina de cuidar. Por ello sus movimientos y sismos... porque está en reparación constante, adoleciendo aun de historia y reivindicación. Asimismo, sus habitantes y coterráneos somos eco de tales movimientos y derrumbes, mostrándonos a veces perdidos en esta reconstrucción histórica que incluye desigualdades, apropiaciones y violaciones a nuestra pertenencia. Es así que perdidas y desorientadas, abrumadas por aquella nebulosa típica de todo proceso incipiente, nos chayamos⁵ de Psicoandinas para comenzar este ciclo unificador de tantas intenciones, intervenciones y trabajos que quisieron dar sentido y respeto a los aconteceres comunitarios tantas veces invisibilizados por las prácticas y normas de las grandes instituciones y corporaciones.

Dicen los sabios que llegando al Abra, la parte más alta del cerro, se puede observar la plenitud y contactar con la templanza de la vida, ese gran cerro que ladea y derrumba en su devenir. Algunas de nosotras estamos subiendo, otras llegando al Abra... pero lo más importante es que estamos sostenidas de ambos lados, agarradas y sujetadas por las dudas cualquier sismo nos sorprenda para volvernos a encontrar.

Y nos dice Inés Panozo (comunicación personal) sobre su experiencia de vinculación con los Andes:

En una charla de amigas y colegas escuche decir que la columna vertebral de la tierra estaba constituida por la Cordillera de los Andes. Me quede con la imagen de quien sostiene y acompaña, sin estar presente la sientes, sabes que está ahí sujetándote y dándote firmeza para moverte.

Y retomando palabras de Fernanda Cieza en relación a la psicología andina:

Buscamos recuperar y valorar los conocimientos los saberes de nuestros pueblos originarios que fueron destruidos a través de un genocidio cultural, un epistemicidio. Desde la psicología andina, desde la psicología comunitaria, desde la psicología que tiene que ver con esto de recuperar saberes y pensar lo psíquico enmarcado en un contexto comunitario sostenido, constituido e instituyente de esa subjetividad es cómo podemos darle debate a ideas muy profundas del egocentrismo, del narcisismo, del individualismo y de la competencia propia de las ideas de los burgueses, de quienes son los dueños de las palabras de las ideas y los dueños de las canciones.

5 “Chaya” es una expresión quechua que se refiere a la costumbre de rociar o mojar. En el mundo andino “challarnos” lo aproximamos a bendecir desde lo sagrado de la ritualidad de los inicios, lo nuevo, lo que se gesta o nace.

Los símbolos y algunas palabras que nos dicen...

Nuestro colectivo de psicoandinas toma el cardón como símbolo de la resistencia a la colonización genocida, protegido con punzantes espinas para evitar más despojos de nuestros tesoros, como la plata, el oro, el litio y finalmente el agua. Dicen nuestros ancestros que se anunciaba la llegada de un tiempo en que el cóndor, símbolo del corazón y representante de los pueblos del sur del continente, llegaría a volar en el mismo cielo junto con el águila, que simboliza la razón, representante del pensamiento de los pueblos del norte. “Corazonar”⁶ y “ternurar”⁷ son para nosotras “*verbos de conjugación psicoandina*” propuestas espirituales y políticas para intentar superar la colonización.

Aportes que sumamos a esta Psicología Andina tienen que ver con las Perspectivas Decoloniales, las Epistemologías del Sur, las Epistemologías Latinoamericanas, la Psicología de la liberación, la Psicología comunitaria latinoamericana y, especialmente dentro de esta última, la Psicología domiciliada propuesta por Alicia Torres la cual se enraíza en la cultura de las comunidades contraponiéndose a la psicología académica colonial. Esta Psicología Andina encuentra su fundamento en diferentes saberes, creaciones y en el pensamiento simbólico de los pueblos de nuestro suelo así como también se inspira en distintos cuerpos de conocimiento que han rescatado o sistematizado posteriormente estos saberes.

Intentamos así una propuesta como “Psicología Andina”, con respaldos teóricos andinos. Ha llegado el momento de descolonizarnos, no alimentarnos solo de reflexiones y teorías cada vez más alejadas de la realidad, para empezar por nutrir la frialdad de las teorías con el calor de los sentimientos. Es imperioso revisar las posturas hegemónicas que invaden el quehacer profesional. Todos estos desarrollos contribuyen a dar fuerza a esta Psicología Andina que venimos sentipensando desde nuestras propias historias, sentires y haceres en tanto personas y profesionales de estas tierras que nos sentimos más comunitarias que psicólogas. Una Psicología Andina aparece entonces como un movimiento irrefrenable de psicología hacia una dimensión comunitaria.

Proponer una Psicología Andina es desde nuestros sentidos y no solo desde el cerebro o la razón, para recuperar dimensiones simbólicas del cuerpo, la comida y los olores. Se requiere acercarnos a las emociones, las sensibilidades, el género de lo masculino y lo femenino, la

6 Concepción de Patricio Guerrero Arias, antropólogo y psicólogo ecuatoriano

7 Referencia a Mirta Videla

risa, la alegría, la pena, el miedo, las sensaciones, todo el contexto de lo humano. Porque no somos solo lo que pensamos sino también lo que sentimos. Psicología Andina es un camino espiritual no religioso.

Proclamar una psicología andina, toca las bases del quehacer científico, disciplinario, académico, porque remite a una psicología que, respecto a la hegemonía en esta disciplina, resulta “otra” psicología. Esta psicología que emerge como “otra”, en su otredad nos convoca y nos provoca. Nos convoca a asumirnos – parafraseando al filósofo argentino Rodolfo Kusch – sujetos culturales⁸ y, en definitiva, también a un estar-siendo parte del pueblo en conexión con los Andes.

Cierres y Aperturas...

En la cordillera de los andes, el “Abra”, es ese lugar en lo más alto del sendero, donde suele hacerse un alto para reponer fuerzas con el “Avío” o comida para el camino y desde dónde puede ver el camino que falta recorrer. Allí estamos las psicoandinas: en un alto en lo más alto, para recoger lo transitado, retomar fuerzas y mirar el futuro a recorrer.

Entendemos que lo cultural son modos de habitar el mundo según tramas simbólicas que compartimos, no sólo por lugar de origen, sino también por otros procesos y experiencias vinculares significativas. Algunas nos impregnaron sin demasiada conciencia, otras son identidades elegidas las que nos mueven profundamente. Si lo cultural también abarca nuestros modos de ejercer la psicología, lo psicoandino es para nosotras una identidad elegida y que recién se empieza a definir... queda mucho por andar aún.

Kusch nos ha enseñado que nuestro continente está signado por modos contradictorios y opuestos de transitarlo: entre una civilización por arriba y afuera para llegar a “ser alguien”, y el “estar siendo” de abajo y adentro de la tierra que lo cobija. Lo psico-andino es parte de ese modo de “estar siendo” arraigado a la tierra arrasada con significados poco visibilizados o valorizados por su contraste con lógicas dominantes- atravesadas por el individualismo, el mercado y el progreso a cualquier costo, la ciencia occidental y el pensamiento colonizado, la razón sin sentimientos y tantas otras divisiones y superioridades que aplastan

8 Si bien en este artículo se enfatiza la noción de identidad, entendemos que el uso en términos kuscheanos de la noción de sujeto en tanto ligado a un suelo y, de este modo, a una cultura, es diferente a la subjetividad en tanto se trabaja en el ámbito psi. Para profundizar en la concepción de subjetividad y su vinculación con lo indígena, recomendamos leer el capítulo en este mismo libro, “Crítica desde una psicología de las ausencias: escuchar, alojar y comprender los modos de ser, estar, hacer y pensar indígena”.

la riqueza de nuestro suelo. Poniendo la mirada en el dolor de las personas, en un contexto cada vez más fragmentado, proponemos una mirada, escucha y praxis de calidad profesional a través de herramientas psicosociales y sociopolíticas. Con reflexividad y coherencia cuestionando los roles asignados por donde transitan las ideologías. Buscamos construir micro resistencias⁹, pero también brindando asistencia primera a quienes trastabillan o caen, rechazando “dispositivos congelados”. Sin intención de cambiar, empoderar o liberar a nadie, sólo vigilar el propio poder y los procesos organizacionales que habilitan diferencias jerarquizadas donde la violencia siempre crece y se consolida.

Mirado desde el Abra reconocemos que hasta ahora hemos estado cobijadas por la maternidad de Mirta quien nos fue convocando. Hoy necesitamos crecer, consensuando nuestra identidad, lo que nos une y lo que nos diferencia, y buscando criterios para seguir creciendo y convocando a muchas más. Lo comunitario no se sostiene desde personalismos sino que demanda liderazgos colectivos, funciones rotativas. Necesitamos seguir generando encuentros que recuperen prácticas y saberes ancestrales y nuevos, pero siempre comunitarios. No seremos hijas dignas de la Pacha, si no seguimos dando frutos y alimentando a otros.

Consecuentemente con nuestra diversidad de trayectorias en el breve camino recorrido han surgido diferencias como las señaladas, que no siempre hemos tenido oportunidad de reflexionarlas entre todas. Necesitamos entonces definir metodologías para resolver o expresar las distintas posiciones que nos hemos permitido sin que por ello destejamos la trama. Lo comunitario nunca es homogéneo es siempre entretejido de diversos colores dispuestos a intercambiar esfuerzos, festejos, acuerdos para lograr una trama y vida común.

Todas coincidimos en la necesidad de cambios en las relaciones jerarquizadas que juegan un claro papel en la legitimación del modelo extractivista, del patriarcado y de la desigualdad social. Pero no todas coincidimos sobre los mejores caminos o modos de hacerlo, por eso señalamos especialmente la existencia no sólo de lo que nos une sino también de las diferencias espirituales y políticas en muchos aspectos.

9 El termino micro resistencias es una construcción que nos acerca Alicia Torres desde tu experiencia de trabajo de 30 años en Iruya, como un modo de hacer posible el sincretismo de sus prácticas Psi con las comunitarias. Para profundizar con modos o formas de microresistencias desde el hacer mismo con poblaciones originarias pueden remitirse al capítulo en este mismo libro, “Minga: habitando territorios, hilando memorias y tejiendo experiencias”.

Existen diferentes significados y caminos sobre cómo resolver las violencias y sufrimientos de nuestros pueblos. Junto a los fracasos de muchos que intentaron cambiar el mundo desde arriba y desde afuera, despreciando o traicionando a las demandas de las víctimas del capitalismo, de la ciencia occidental y democracia formal, hoy aparecen luces nuevas.

El colectivo Psicoandinas, mujeres diversas, abre la posibilidad de mirar esta construcción en la pluralidad de conocimientos y saberes, desde la sabiduría de la práctica comunitaria, de las vivencias personales en relación directa con el otro, encontrar respuestas más cercanas desde la diversidad de visiones y cosmovisiones.

Ser Psicólogas y de los Andes como nos invita Mirta Videla, significó un renacimiento consciente a nuestra identidad, de nuestra mirada hacia el otro, mirada que se aproxima, se comparte, se vive y se siente con los otros. Conlleva el desafío de poder ser parte de la descolonización epistémica de los discursos con los cuales nos hemos formado académicamente.

Podríamos entonces aproximar nuestra construcción de identidad Psicoandina desde un sincretismo, que interpela desde su origen el saber académico, que nos nombra como psicólogas, del cual partimos para mirar nuestras prácticas cotidianas, nuestro hacer historizado desde la identidad que nos aporta los Andes y la Cosmovisión Andina con sus principios ordenadores, que norman una convivencia armónica entre lo natural, lo individual y lo grupal, la Complementariedad, Relacionalidad del todo, Correspondencia y Reciprocidad de común convivencia - principios organizadores de la cultura andina.

Nos convocamos a pensarnos y pensar entonces al otro desde su ser y hacer en el mundo, es decir, desde su Identidad... en lo referente a los pueblos originarios, nos amiga más y preferimos decir identidad que subjetividad, pues quienes pueden decir de ella son los propios actores convivientes. Pluri identidades que conviven hermanadas por nuestra geografía y naturaleza compartida.

Llamamos a corazonarnos y aunar fuerzas junto a ellos para demandar, resistir y transformar procesos y decisiones que distribuyen oportunidades de vida. Siempre apostando por condiciones de igualdad para que todos los grupos sub-alternizados, los “nadies” en toda división del hacer humano, puedan expresarse y confrontar sin temor a represalias.

Referencias

Kusch, R. (2000). Obras completas. Tomo II y III. Rosario: Fundación Ross.

Guerrero Arias, P. (2007). Corazonar. Una antropología comprometida con la vida. Asunción: Fondo Nacional de la Cultura y las Artes.

Torres, A. (2016). “Reinvención de lo comunitario: hacia una ciencia domiciliada en América Latina”. Buenos Aires: El Ágora.

Videla, M. (2020). Psicología Andina. Descolonización. La Plata: Facultad de Psicología de la Universidad Nacional de La Plata.

PESQUISAS HERMENÊUTICAS

MEMORIA Y ACONTECIMIENTO EN TERRITORIOS ANCESTRALES

Boris Geovanny Delgado Hernández



Usurpación territorial y fisuras ético-políticas en la narrativa de los derechos humanos

En Colombia existe un panorama amplio de reflexión en torno a los procesos de construcción de memoria, especialmente a partir de los esfuerzos por laborar sobre lo innombrable de una violencia sistemática que ha marcado profundamente el país. Hay un consenso ético social de no olvido, y ello concierne a la posibilidad de convocar una pluralidad de narrativas que participen de la reparación de dignidades rotas, las cuales se espera, se articulen a diversos portales de transformación colectiva.

Aunque en nuestro país, una cantidad de hechos victimizantes, reconocidos y caracterizados por el derecho internacional humanitario, dibujan un panorama sensible de desarraigo y exclusión, hay un margen de incomprensión sobre los impactos ecosóficos y culturales, que dichas violencias han generado en los tejidos sociales. En el caso de los pueblos indígenas, dichas afectaciones están profundamente vinculadas en la relación existencial de las comunidades con sus territorios. Los impactos de la guerra en Colombia han condicionado por décadas y de manera

insistente, las dinámicas de ordenamiento territorial; el desplazamiento, la limitación a las autonomías locales, el maltrato a las relaciones ecosistémicas y el confinamiento, son manifestaciones de una violencia biopolítica que constituyen una modernización en las prácticas de usurpación territorial. Lo que evidencian los informes de derechos humanos y organizaciones como Amnistía Internacional, es que son los territorios indígenas los que ha padecido de manera continuada, una expropiación material y cultural de sus espacios relacionales, y quienes más han tenido que resistir a este choque de fuerzas geopolíticas.

La Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC), en su aporte a la argumentación étnica del Auto 004, se expresa así frente a los riesgos visibles de la problemática y afectación del desplazamiento forzado en los pueblos indígenas:

Un efecto de dicha desterritorialización ha sido la ruptura de los referentes culturales, expresada en cuatro quiebres específicos: 1. De los calendarios tradicionales en los que se enmarcan las actividades sagradas, productivas y políticas. 2. De la ruptura, disipación y/o parálisis de los procesos etnoeducativos y de salud, así como de los procesos de recuperación cultural. 3. Del cambio hacia la oferta cultural y material de las comunidades receptoras (consumismo y cambio de hábitos alimenticios), y hacia patrones de consumo mercantil o industrial. 4. De la ruptura de los mecanismos colectivos y solidarios de intercambio material y espiritual (minga y fogón) (ONIC, 2009, p. 18).

En este sentido se revela que las dinámicas de violencia en Colombia, han instituido una desterritorialización no narrada, y que se encubre en el silencio que impone las prácticas de guerra en los espacios locales. En el caso de la lectura de los impactos de la violencia sociopolítica en los territorios indígenas, se ha reconocido un margen diferencial que es importante abordar, pues evidentemente, por su entramado simbólico y cosmopolítico, hay otras consideraciones particulares a tener en cuenta. Luis Fernando Arias, indígena kankuamo, en conversación con Peace Brigades International, al respecto señala:

Hay unos impactos que son irreparables desde el punto de vista psicosocial, cultural y espiritual. Por ejemplo, cuando se asesina una autoridad indígena creemos que se nos pierde un gran mundo de sabiduría. Cuando se asesina a un dirigente, creemos que hemos perdido muchas escuelas de formación de líderes. Cuando hay un proceso de desplazamiento, se pulverizan los tejidos sociales y organizativos de las comunidades y de los pueblos indígenas. Por el

otro lado, por ejemplo, cuando se profana un sitio sagrado, porque fue bombardeado, por ejemplo, hay formas de restablecer este equilibrio y esta armonía. Se necesita todo un trabajo de limpieza espiritual y cultural y de respeto por el territorio y por las autoridades indígenas. Frente a los impactos del conflicto armado, debe haber una atención diferencial que atienda a las particularidades y a la cosmovisión de los pueblos indígenas. Y allí hemos necesitado la participación de nuestros chamanes. La política pública debe incorporar estos elementos (ColompBla 11: Una situación que tiende a agravarse, 2009, p. 1).

Pese a que actualmente se aboga por el enfoque diferencial en los procesos de reparación, también se reconoce que existe una limitante respecto a la comprensión de estas afectaciones dentro de la particularidad de cada contexto o comunidad. Los análisis insisten en girar en torno a variables socio políticas e históricas que puedan explicar las circunstancias específicas de victimización, al tiempo que acciones institucionales orientan su quehacer desde una excesiva expectativa en la aplicabilidad del discurso de los derechos humanos como fuente de resolución de estos conflictos. Sin embargo, es importante señalar que, en los distintos espacios de interlocución propuestos desde el Estado, no hay un contexto de traductibilidad entre universos de significado distintos, que faciliten una reciprocidad de visiones sobre el conflicto territorial, la violencia socio política y sus afectaciones culturales.

Lo anterior conlleva a encarnar paradojas disidentes en la representación de cualquier *ethos* político que aspire a desarmar tramas excluyentes. Los postulados normativos de garantía y protección constitucional a la diversidad étnica se debaten con los vacíos que ellos mismos integran, pues al no contar con escenarios para la dignificación de lenguajes culturales emergentes, teatralizan la incorporación del otro al orden constitucional, lo cual problematiza su radio de acción. En el énfasis aplicado del discurso de los derechos humanos, se puede reconocer, que no hay un contexto de traductibilidad intercultural que facilite la emergencia de singularidades hablantes y ello concierne, por un lado, a los riesgos de una *folklorización* de la diferencia cultural y por otro, a la incapacidad institucional frente a la violencia desbordante que acontece en los territorios.

Es en este escenario donde el campo de análisis etnonarrativo y psicopolítico cobra importancia. Evidentemente hay una implicación del otro como cultura, que se vuelve interpelación profunda y cuya alte-

ridad radical amerita reconocer los diversos pasajes de su enunciación. Es sobre lo abismal que convoca esa gestualidad alterada, donde la diferencia sobrevive como presencia y se hace ineludible. En esta óptica, podemos valorar que el propósito del análisis narrativo crítico se define también por su capacidad de conversación con formas de territorialización emergentes a la racionalidad moderna, pues de ese esfuerzo deriva una reciprocidad creativa de sentido y saber, donde es posible pensar una arqueología compartida de recursos simbólicos, capaces de anticipar las lógicas de la guerra.

En sintonía con lo anterior, se propone unos elementos reflexivos, orientados a dibujar un marco de interrogación a las nociones normativas e institucionales de territorio, memoria y pervivencia. Se profundizará en cómo esa grieta comprensiva de lo otro, a pesar de su marca transgeneracional, sigue nombrándose en las irrupciones que perforan el discurso social; ello nos ayudará, para fines de esta indagación, a reconocer elementos de traducción, sobre los impactos de la violencia sociopolítica en territorios ancestrales desde una perspectiva crítica.

Lo significativo es cómo podemos entender los impactos de la violencia, no como hechos específicos, sino como acontecimientos, es decir, reconocer su gravitación simbólica y energética, su desdoblamiento y presencia en la producción de lo real. Al mismo tiempo, valorar la praxis de la memoria también como acontecimiento, como aquella que moviliza una alteridad del decir y reconoce una errancia constitutiva del lenguaje por alcanzar una eticidad con lo extraño y heterogéneo. Estos dos umbrales propiciarán reconocer otros ecos de la experiencia simbólica y colectiva.

Es a partir del artificio moderno, que radicalizó la separación cultura - naturaleza, y que no reconoció su permanente conexidad, que se instituyó una secuencia de exclusiones que profundizaron la división cuerpo - alma, sujeto humano - entidades no humanas, ciencia - conocimiento profano. Esta arquitectura de binarios fundacionales constituyó la matriz que penetraría los campos de subjetivación de la cultura y sus formas de segregación, no obstante, en el contexto latinoamericano, esta matriz se desplegó de manera orgánica, primero, desde los antecedentes de marcas profundamente coloniales, y posteriormente en la constitución tardía de los Estados-nación, que vendrían a suplantar la incertidumbre de una herida pendiente. En este sentido se puede afirmar que, en la irradiación de esa modernidad tardía, los dispositivos de justicia,

orden, igualdad, libertad que inspiraron las nacientes constituciones, estaban situados para taponar la expresión de esa deuda histórica y su-plantar alteridades territoriales; para el caso de pueblos ancestrales, vinculadas desde sus orígenes, al ejercicio de un animismo cosmopolítico:

Los derechos son declarados a nombre del hombre - Universal, pero es el acto enunciativo el que crea los derechos y los enlaza inmediatamente con un nuevo tipo de asociación: Es en la nación y en el Estado donde se deposita toda la soberanía creadora del derecho, designando en el acto una especie singular de hombre - el ciudadano nacional, como el único beneficiario de los derechos. Desde este momento, la pertenencia al Estado, la soberanía y el territorio sigue el principio nacional y pertenece a un tiempo dual. Si es cierto que la Declaración inauguró la modernidad, también inauguró el nacionalismo y todas sus consecuencias: el genocidio, las guerras étnicas y civiles, la limpieza étnica, las minorías, los refugiados y las personas sin Estado (Douzinas, 2014, p. 328)

En el libro *El fin de los derechos humanos*, Douzinas (2012) establece que incluso en lo contemporáneo, en el lugar donde se aspiraba una normalización universal del conflicto, paradójicamente aparece el ejercicio de una política de fragmentación, es decir, la modernidad a través de la aspiración del derecho se constituye también en un metarelato de la segregación. En consecuencia, el discurso liberal de los derechos humanos se ha revertido a un giro bio-político de control social.

Las demandas y luchas de los derechos humanos visibilizan la exclusión, la dominación, la explotación y las pugnas que permean la vida social y política. Pero al mismo tiempo ocultan y aíslan las raíces profundas de la contienda y la dominación, pues reducen la lucha y la resistencia a los términos de simples remedios legales e individuales, que, de tener éxito, conducen a mejoras pequeñas e individuales, y a un marginal e insignificante re-acomodo del edificio social (Douzinas, 2014, p. 336).

Lo anterior hace eco en la idea de que, frente a los desbordes de la guerra, el discurso de los derechos humanos opera como paliativo mínimo frente a sus excesos y no alcanza a desplegar una política de resistencia que desarticule variables estructurales del conflicto. Los efectos de dicha incapacidad y a la vez expectativa recaen, no solo en su operatividad concreta, sino además en los tipos de violencia que se ejercen hacia lo otro; es decir, hay un conjunto de violencias sociales y políticas que configuran una historicidad de negaciones sistemáticas,

pero también, de manera integrada, hay una violencia epistémica, que se engrampa con los recursos imaginarios y simbólicos que definen rutas para el tratamiento de la diferencia.

Memoria, territorios y cuerpos hablantes

En la mirada hacia los territorios ancestrales, es importante reconocer que hay una actualización constante en los mecanismos de diferenciación colonial, que no se salda con la coyuntura en el escenario de las graves violaciones de los derechos humanos, pues hay márgenes del conflicto que pasan por una alteridad en suspenso, que no logra ser comprendida desde los marcos institucionales. Esta alteridad no reconocida, es la que vincula el territorio como otredad y entidad sufriente, y donde el lenguaje es profundamente marcado por un anagrama de memorias que esperan ser escuchadas. Es una alteridad que deviene relato y a la vez disposición de escucha. ¿Cómo aproximarnos a estas memorias? ¿Y cómo comprender su *ethos*?

Como aproximación primera y en sintonía con Ricoeur (2001), se reconoce que la constitución ontológica del sujeto es el relato; es decir, se es fundamentalmente, en tanto narrado por otro, lo cual también deviene en el hecho de que estamos tejidos de las palabras que contamos y nos cuentan. A partir de este hallazgo, el lenguaje no se sustrae al yo pienso o al yo enuncio de la modernidad, sino que invoca una matriz de relatos circulares que nos preceden y nos conforman en el tiempo. Somos relatos hablados por muchas voces, y por ello la memoria no es un espejo idéntico al actor que recuerda, pues él mismo está habitado por diferentes temporalidades en tensión y conflicto. En la tradición cartesiana el ser hablante se presenta como transparente a sí mismo, sin embargo, para Ricoeur el sujeto que encarna el lenguaje es más bien opaco y legítimamente paradójico en su decir. Esto concierne igualmente a la valoración de la cultura, pues no hay un curso de autonomía ideal como proyecto, pero si una vocación de desciframiento constante y la escucha de emergencias simbólicas que buscan encontrar espacialidad.

En los viajes de la memoria, no hay una relación transparente que dé cuenta de una seguridad del sentido, estructuralmente somos territorios de voces que nos soportan identitariamente, pero que al mismo tiempo nos desbordan. No hay una transparencia del que rememora, ni siquiera como testigo; más bien, hay una intermitencia de desplazamientos entre presencias y ausencias, donde el relato cobra una auto-

mía propia y emergente. Contar un relato es encarnar un desplazamiento de tiempo.

El ser parlante apela a un recuerdo a partir de una distancia que lo salva de lo pasado, juega en torno a una representación de lo que ya no está, ya sea como imagen o fijación discursiva. Sin embargo, la memoria como acontecimiento tiene otra relación de tiempo: no es la representación lo que aparece, sino la presencia encarnada del otro hecha voz, gesto, mirada y sombra. La memoria es una irrupción en el presente que está fuera de control de una voluntad que recuerda. En la aspiración cartesiana, recordar es una acción inscrita en un logocentrismo que insiste en definir el sentido, por ello es válido decir *yo recuerdo*; no obstante, esto no aplica para decir, por ejemplo, *hago memoria*, eso no es posible, porque justamente lo que no hay en la memoria, es una dimensión exclusiva de voluntad o intencionalidad. Es posible pensar entonces, no un *yo hago memoria*, sino *una memoria me hace*, me interrumpe y me constituye. Reconocer esa gramática no intencionada, es la apuesta de Ricoeur y para ello se enfrenta a una arqueología de objetos metaforizados y fluctuantes, sobre los cuales el sujeto se hace memoria en sí mismo.

Otro aspecto importante para resaltar es que la memoria gravita sobre marcas deseantes, es decir hay una especie de ebullición de deseo que interrogan la continuidad del presente a partir de marcas culturales profundas. Lo que emerge como metáfora viva y encarnada, es la promesa de narración de un deseo pendiente, la cual viene para escenificar su suspenso y corporalizar su escritura negada. La memoria es parte de la salud política de los pueblos porque agrieta las pasiones logocéntricas del mundo, y funda los puentes para volverse otro como escucha e interlocutor; ella desestabiliza los refugios de lo homogéneo y abre solidaridades de desplazamiento entre temporalidades.

Hay una marca deseante, sin embargo, en el caso de cómo se sitúan los saberes andino- pan-amazónicos, se trata de una marca que no es exclusivamente ontológica, sino descentrada de sí misma. El viaje por esas huellas de la memoria lleva a una transcurividad que enlaza la relación material, con los elementos del territorio y por ello el enunciar se invierte: La palabra es una forma de extensión del territorio, narrar el territorio es volverse lenguaje con él.

La memoria que emerge es lo que no alcanza a ser domesticado por el sujeto que recuerda y por el contrario lo que sobrevive es un

movimiento que territorializa el pensamiento, lo simbólico y la cultura, desde un *ethos* que no está separado de la praxis comunicativa con las entidades del territorio. Narrar y escuchar son umbrales de territorialización.

No hay contagio de recuerdos, ni memorias, en el sentido de una presión semántica, social o cognitiva, ellas emergen a través de la experiencia profunda del acontecimiento singular: “quizá no sea del todo casual que en la clave de Bergson haya la singularidad del acontecimiento y que, complementariamente, se declare la multiplicidad y variabilidad de los recuerdos” (Garrido Lecca, 2005, p. 208).

En la perspectiva del acontecimiento, la memoria es viaje que se agencia desde lo singular pero que se desborda hasta lo colectivo; es el enlace de la afectación más singular con la realidad, lo que se desploma a una resonancia colectiva. En este sentido la memoria no remite a una producción congelada, ni a una institucionalización de una verdad, es por el contrario un dinamismo dramático de una verdad en continua traición. Por ello en la memoria hay acontecimiento, más que repetición.

Teniendo en cuenta que el relato no está orientado a describir la realidad, sino a producir afectaciones en lo real, lo que reivindica Ricoeur (en Garrido Lecca, 2005) es que es válido valorar el tiempo del narrador, por un lado, y por otro, el tiempo del relato. Las memorias vinculadas a los territorios integran estas dos temporalidades y en ello consiste su escucha polifónica como saber.

Benjamín (1989) entendía esta doble vía de análisis narrativo, pero además comprendía la violencia justamente como el vaciamiento de sentido de las cosas y su suplantación en un juego performático de repetición. La orientación de esta crítica no recaía solo sobre los eslabones de una materialidad aparente, sino además sobre los objetos de la historia donde se redime una batalla constante por el sentido, ya sea por la vía de su petrificación o por su vigencia. El punto paradójico es que el énfasis sobre la descripción de los hechos históricos no garantiza que un sentido otro se actualice y recupere su vigencia, por el contrario, hacer vigente algo, también es de algún modo sacrificar sus potencias originales. Sostenerse en el discurso social por vía de la repetición, es una performática común de sobrevivencia, que se renueva en las formas tradicionales del saber- poder; no obstante, por su misma imposibilidad y su ansiedad de no perder el monopolio del sentido, esta redundante en el desencadenamiento de nuevos ciclos de violencia.

En el mismo sentido, se reconoce que dicha imposibilidad, expresa que no todo se puede estandarizar sobre la experiencia del otro y que incluso, más allá de su premeditada sistematicidad, este logra emerger como acontecimiento, cuando se precipita rompiendo todo contexto de significación y su decir constituye una arquitectura semántica más allá de las fronteras del lenguaje:

La lengua explicita este hecho: que la memoria no es un instrumento que sirva para el reconocimiento del pasado, sino que es más bien su medio. Es el medio de la vivencia, como el suelo es el medio en el cual yacen sepultadas las ciudades antiguas. Quien procure acercarse a su propio pasado sepultado debe comportarse como un hombre que hace excavaciones (Didi-Huberman, 1997, p. 116)

Por ello en Benjamín, hay una atención sobre la reproductibilidad técnica de la obra estética y como ello concierne también al tratamiento de los objetos anímicos y flotantes de la historia; lo importante en este sentido es diferenciar esa estética de la repetición, vinculada preferentemente a un juego de imágenes conmemorativas e institucionalizadas, de una estética del acontecimiento donde aparece la función espectral de la historia que se desplaza a través de lo onírico y el acto ritual. La historia no siempre revela y por el contrario puede encubrir la relación sísmica y cíclica del lenguaje. Las voces, las imágenes, las presencias eclosionan y sin embargo cabe la pregunta por lo que permanece pese al derrumbe del sentido.

Estas dos vías estéticas nos ayudan a entender primero, que la historia como praxis es justamente una ortopedia del sentido social conforme a sus urgencias vigentes, y segundo que, pese a ello, el otro se desborda y se sobrepone a su propia negación. Esta dinámica de interrupción permanente genera una escenografía siempre en disputa, no solo entre actores, sino entre temporalidades heterogéneas, Grimoldi (2010) a propósito expresa:

La singularidad de la memoria se funda en la acción que despierta al sujeto hacia la creación de un nuevo enunciado. Esto, que Benjamín denomina un quiebre sobre la continuidad de la historia, es fundante de la acepción productiva del recuerdo en tanto éste se establece sobre un acto novedoso de cognición sobre el presente (p. 115).

Sobre ese conflicto de temporalidades, vale decir que lo real sobrevive como explosión de universos de sentido, por ello el imperativo ético de la memoria es narrar no totalidades sino sus fragmentos. No se

trata de aferrarse al sentido último, sino justamente dar cuenta de lo no integrado, lo que aparentemente no tiene relación, y que de manera marginal bordea la posibilidad del acontecimiento. Los relatos constituyen una narración polifónica de fragmentos y en ello consiste su dimensión ético-política.

Otra noción importante en Benjamín y vinculada a su atención por lo fragmentario es el de aura. Para Benjamín se trata de esa irradiación gravitacional de la experiencia que se plega a los cuerpos y que sobrevive en su multitemporalidad. En esta apertura de lo espectral, el hallazgo reflexivo de Benjamín es que el pensamiento, la obra o el hacer, corren el riesgo de perder su aura a través de los dispositivos de repetición mecánica,

Por consiguiente, aurático sería el objeto cuya aparición despliega, más allá de su propia visibilidad, lo que debemos denominar sus imágenes, sus imágenes en constelaciones o en nubes, que se nos imponen como otras tantas figuras asociadas que surgen, se acercan y se alejan para poetizar, labrar, abrir tanto su aspecto como su significación, para hacer de él una obra de lo inconsciente (Didi-Huberman, 1997, p. 66).

En este sentido para Benjamín es legítimo pensar, en cómo el saber se enfrenta a ese vaciamiento de sentido, es decir en dónde pierde su potencia aurática. El hallazgo clave, es que al igual que los objetos, cuando el pensamiento deja de estar habitado de acontecimientos, este pierde su aura, por ello la concepción histórica de Benjamín es rastrear la experiencia áurica de los objetos velados de la historia, reconocer su vigencia, modos de actualización y su acción simbólica. Es en esta praxis donde se invierte la relación de tiempo evocada en la concepción tradicional del materialismo histórico: “La revolución, lejos de exigir una ruptura con el pasado, exige que el pasado continúe abierto, que la “memoria dolorosa” ilustre aquello con lo que el hombre nunca podrá conformarse” (Bea, 1992, pp. 284-285).

La conquista emancipada de lo otro estará sujeta a un tiempo siempre herido y abierto, no a su cancelación. Lo que sufre abiertamente y viaja en secreto en la historia, es lo que exigirá la cualidad de redención sobre el presente. La memoria vendrá a colapsar el tiempo de la experiencia y la provocará hasta producir una vocación de constante desciframiento. Es desde lo aurático que será legítimo hablar del pasado que nunca fue presente y del porvenir que ya deviene en acto vinculante.

A partir del pensamiento de Paul Ricoeur y Walter Benjamín, podemos reconocer entonces, que la memoria sobrevive como irrupción, como un archipiélago de fragmentos esperando narrarse. La historia nos mira, la palabra nos habla y el sueño nos habita incluso desde la vigilia; es por ello que, en sintonía con estos pensadores, valoramos en la praxis narrativa, la disposición a cartografiar el deseo y sus expresiones anímicas en la producción de lo real. Acceder a una lecto escritura del deseo, es cartografiar tensiones de temporalidad, sin sentidos y paradojas, es una apuesta por una semántica capaz de territorializar un más allá del significado y ello evidentemente dibuja un camino de riesgos en el viaje a espacios inmemoriales

Ahora conviene aproximarnos a la implicación de estos planteamientos, en la comprensión de violencias políticas, culturales y simbólicas que gravitan en la dinámica de los conflictos territoriales. Si para Ricoeur somos los relatos que nos preceden, nos anticipan y nos desbordan, entonces es tangible que el lenguaje esté abierto y convulsionado permanentemente; los significados se dinamitan y su dinámica no gramatical, provoca movilizaciones a otros sentidos. El lenguaje es siempre migrante, habitado de un deseo errante hacia lo heterogéneo. A partir de esta sentencia podemos decir que una de las formas primarias de la violencia política consistirá, tal como lo enseña Jean Baudrillard (1991), en la presunción de una transparencia absoluta en el discurso, que aunque imposible estructuralmente, suele presentarse en lo imaginario como ideal. Ciertas formas discursivas se refugian en una comodidad donde el otro, al sustraerle su complejidad como sujeto del lenguaje, agoniza. La violencia como institución desestima de la alteridad que se encarna en las palabras y por lo tanto oficializa una comunicación controlada y operativa.

Si se banaliza e institucionaliza el lenguaje en una aversión del conflicto y el orden simbólico, el otro por efecto paralelo desaparece en su diferencia, deja de ser laberinto, desafío y desciframiento para sí mismo y para los otros; las distintas maneras de intencionalidad se presentan como espejo exacto de lo real, he ahí el carácter trágico de su recurrencia: Una transparencia terrorífica que ingenuamente arroja el discurso en lo contemporáneo y que al mismo tiempo sirve de soporte para nuevas formas de totalitarismo. La violencia será clamar por la transparencia del lenguaje, y por lo tanto la presunción de un lugar de traducción absoluto:

Ha terminado el otro como mirada, el Otro como espejo, el Otro como opacidad. Ahora la transparencia de los otros se ha convertido en la amenaza absoluta, Ya no existe el Otro como superficie reflectora; la conciencia de sí es amenazada por la claridad en el vacío (Baudillard, 1991, p. 94).

La política global se enuncia sobre el terreno de una claridad discursiva aparente, pero encubre grietas en el corazón mismo de sus ideales, pues paradójicamente al operar sobre sus violencias, institucionaliza todo acceso a la verdad del otro como saber. El discurso de los derechos humanos juega sobre este riesgo, pues tiende a normalizar la gestión y el tratamiento de las diferencias, como si no fuese necesario abordar la complejidad del conflicto humano y su transfiguración problemática en las relaciones de interculturalidad.

En muchos escenarios de conflicto, el discurso de los derechos humanos se propone y eleva como un espacio neutro, común y transparente que orienta tensiones, diálogos, y empoderamientos colectivos. Ante la imposibilidad de traducir el conflicto intercultural se apela a sus principios y mandatos como absolutos mediadores. Sin embargo, sus portales de traducción son limitados al momento de reflejar la relación de los actores con sus variables culturales, históricas, políticas y territoriales, y por el contrario, tienden a instituir nociones absolutas que definen un único sistema de acceso al otro. En el marco del conflicto sociopolítico en Colombia es visible estos limitantes, pues los impactos de la guerra se negocian sobre una diversidad cultural compleja y donde más allá de constituir un problema metodológico, reflejan un profundo dilema ético y epistemológico: el no saber cómo abordar al otro que está habitado de relatos.

En esta misma vía argumentativa, otra implicación importante en la lectura y análisis de la violencia sociopolítica, gira en torno al hecho de que hay una arquitectura simbólica que nos precede, nos sostiene y al mismo tiempo nos orienta en los caminos de pervivencia. La lógica de la guerra no consistirá solo en la supresión del otro como adversario, sino en sustraerlo de su vinculación simbólica con la cultura, dejarlo huérfano de la posibilidad de recuerdo, asesinarlo además en la memoria de los otros. El crimen más cruel será desaparecer al otro de su matriz cultural, borrarlo como lenguaje, ejercer una presión macabra para su aislamiento semántico e instituir un silencio perverso que le niega su pervivencia en las palabras de los otros. De esta manera la violencia recae también sobre el relato, la memoria y el aura de la cultura.

En *Estética de lo atroz: psicohistoria de la violencia política en Colombia*, Edgar Barrero (2011) llama la atención sobre como las prácticas de la violencia guardan un empuje sacrificial en este sentido y delatan un disfrute incognoscible frente a la tortura y el sufrimiento causado al otro. Es una violencia ritualizada que produce una estética social particular de goce y que, de manera perversa, se engrampa al silencio cómplice del conjunto de la sociedad colombiana. Para Barrero (2011) paralelo a la desaparición física, coexiste de manera simultánea, la desaparición simbólica de la otredad en donde se insiste, por la vía del terror, en que el otro no sea recordado o que los otros tengan miedo de recordarle. Sin embargo, se trata de una tecnología ritual, que no se dirige únicamente al daño a la persona; de acuerdo al texto citado, se conjugan, además, otras vías de goce que consistirán en: el gusto en causar daño colectivo intenso y prolongar el sufrimiento; disfrute con la ruptura, quiebre, descuartizamiento del sentido de lo colectivo-comunitario; placer en la generación de estados de discapacidad provocada y/o parálisis psico-socio-antropológica (p. 9).

Hay una estética de la crueldad orientada a la tortura de los cuerpos simbólicos con el fin de quebrar la estructura narrativa de las familias y los entornos comunitarios. Es el goce por esta estética de descuartizamiento simbólico, lo que permite comprender el síntoma de la repetición. La violencia estructuralmente es una repetición de lo no relatado, lo no dicho, actualización de lo innombrable que goza y que encuentra autorización en el reverso de los ideales sociales. Desde este empuje pulsional se imprime una violencia paranoica interesada por sustraer lo simbólico en el cuerpo del otro. Por ello devuelve los cuerpos no como cuerpos, sino como trozos de carne anónima vigilada celosamente para que no retornen al nombre, al recuerdo y al deseo. La cultura no solo se repite en la tradición, en el *hábitus*, sino igualmente en lo trágico, en sus violencias no narradas. Se repite para vaciar lo simbólico y desde la escenografía del goce desacralizar los espacios del lenguaje.

Sin embargo, de manera paralela también subsiste una peregrinación deseante que batalla contra ese orden de lo siniestro y se resiste al anonimato. En los procesos de memoria desarrollados en el país, se puede reconocer una terapéutica comunitaria que consiste en dignificar el dolor como saber para hacerlo fuente de transición curativa. Esta terapéutica es narrativa y al mismo tiempo ritual, y se desdobra en el intento de que los cuerpos victimizados vuelvan a ser ensamblados en la matriz

de la cultura. En las tradiciones andino pan amazónicas, presentes en nuestra región, se puede reconocer, por ejemplo, que esos pasajes de ritualización consisten en hacer entrar al otro en el mito y ello dibuja una espacialidad renovada que constantemente dialoga con la diferencia que ingresa.

En relación a estos saberes presentes en la región, estas experiencias de peregrinación deseante, sugieren además la comprensión del cuerpo como primer territorio; por ello se reconocen una constelación de prácticas, donde el vehículo para sanear el territorio es el cuerpo y viceversa. Hay que peregrinar por los huesos de los desaparecidos, pero además sanear su recuerdo dentro del aura del territorio.

Como lo enuncia Rivera (2014), el mito, pese a su nublamiento colonial, es un recurso que decodifica violencias y prácticas excluyentes, pues involucra un saber que no solo integra, sino que se anima desde la heterogeneidad de lo otro:

La identidad indígena no es una continuación estática y repetitiva de algunos signos puros u originarios: es más bien un proceso complejo, dinámico y ambivalente, cuya dinámica — en forma paradójica— reproduce el propio colonialismo. Las formas de resistencia ritual y el recurso al mito como codificador de la memoria histórica hacen posible que se desmonte esta matriz fundante (Rivera, 2014, párrafo 4).

Resistir desde esta semántica mítica, es proveer recursos para curar el olvido y restituir la comunicación con los muertos como lugares de deseo y pervivencia. Por ello algunos enunciados que dibujan rasgos de resistencias deseantes se pueden expresar como: 1. El mito como portal para curar el olvido. 2. Que los muertos ni los vivos se queden fuera de la matriz del mito. 3. Proteger la espacialidad mítica en los territorios. 4. Peregrinar por la memoria es volverse gente.

Las comunidades se movilizan en sus territorios para tramitar eso incomprendible de la violencia, no solo desde sus dinámicas organizativas, sino también desde una beligerancia de lo onírico y lo ritual. Es desde esos lugares alternos de conversación, que se espera recobrar ese margen de justicia que trasciende la expectativa jurídica: “La imposibilidad de una síntesis hace que los momentos épicos se yuxtapongan con períodos largos de trauma colectivo, en los que la resistencia asumió formas de carácter simbólico y ritual” (Rivera, 2015, p. 4).

Diagramar los efectos de violencias que sobrepasan la compren-

sión de lo sociopolítico, es una apuesta por develar una economía discursiva donde lo normativo sustituye la diferencia y suplanta textualidades locales. En relación a la memoria y la pervivencia este reto exigirá una disposición a escuchar esa insurgencia psicosomática del deseo que emerge en las dimensiones de lo simbólico, pero que también se materializa en las conexiones comunicativas con el territorio.

A partir de la inversión comprensiva del lenguaje, donde no decimos palabras, sino que ellas nos dicen; donde no hacemos memoria, sino que ella nos hace, ubicamos también la función del relato con un margen de autonomía propia que sobrepasa la expectativa del narrador. El texto narrado, en resonancia con los símbolos que invoca, es capaz de liberar las potencias del mito, más allá de la función misma del discurso. Lo anterior constituye siempre un riesgo creativo, donde el relato, es lanzado a dimensiones de heterogeneidad que hacen nacer nuevas exigencias de desciframiento.

La guerra instituye desde sus lógicas, un vaciamiento de sentido que fractura esta relación de la cultura y el territorio como texto, sin embargo, pese a sus dinámicas, sobrevive una constelación de fragmentos narrativos y gestuales que anticipan oportunidades de acceso, al tiempo del otro como sujeto encarnado en la cultura. Será necesario entonces reconocer esa performática presente en una alteridad hablante, que es capaz de perforar el tiempo y de destituir los semblantes totalitarios de la guerra.

Referencias Bibliográficas

Barrero, E. (2011). *Estética de lo atroz*. Bogotá, Colombia: Ediciones Cátedra Libre.

Bea, E. (1992). Simone Weil. *La memoria de los oprimidos*. Madrid: Ediciones Encuentro.

Benjamín, W. (1989). *La obra de arte en su época de reproductibilidad técnica*. Discursos Interrumpidos. Buenos Aires: Taurus.

Baudillard, J. (1991). *La transparencia del mal*. Ensayo sobre los fenómenos extremos.

ColompBla 11: Una situación que tiende a agravarse. (11 de 05 de 2009). Obtenido de Peace Brigades International: <http://www.pbi-ee.org/>

grupos-nacionales/estado-espanol/noticias/noticias-pagina/?L=1%20&tx_ttnews%5Btt_news%5D=1326&cHash=008e8ca29095ab-0f17ef719678ff66d4

Didi-Huberman, G. (1997). Lo que vemos, lo que nos mira. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Manantial.

Douzinas, C. (2012). El fin de los derechos humanos. Bogotá: Universidad de Antioquia – Legis.

Douzinas, C. (2014). Las paradojas de los derechos humanos. Obtenido de <https://roxanarodriguezortiz.files.wordpress.com/2014/12/4-las-paradojas-de-los-derechos-humanos-costas-douzinas.pdf>

Garrido Lecca, J. H. (2005). Reseña de “La memoria, la historia, el olvido, 1. ed. en español” de P. Ricoeur. Persona, (8), 205-210. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=147112816011>

Grimoldi, M. I. (2010). Memoria y recuerdo en la obra de Walter Benjamin. Resignificar el pasado, mirar el presente, conquistar el futuro. III Seminario internacional de políticas de la memoria. Centro cultural de la memoria Haroldo Conti. Buenos Aires, Argentina. Recuperado de http://conti.derhuman.jus.gov.ar/2010/10/mesa-40/grimoldi_mesa_40.pdf

Organización Nacional Indígena de Colombia. Auto 004. (2009). Corte Constitucional. Obtenido de <http://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/autos/2009/a004-09.htm>

Ricoeur, P. (2001). La metáfora viva. Madrid: Trotta.

Rivera, S. (9 de noviembre 2014). Mito, Olvido y Trauma Colonial. La Razon. Recuperado de <https://www.la-razon.com/tendencias/2014/11/09/mito-olvido-y-trauma-colonial-2/>

VIDA Y MUERTE EN LAS CONCEPCIONES PREHISPÁNICAS NAHUAS DE LA SUBJETIVIDAD

David Pavón Cuéllar

Introducción

Los nahuas constituyen un amplio grupo de pueblos originarios que habitan desde hace varios siglos en la región mesoamericana, en territorios actualmente comprendidos en México, así como en Guatemala, El Salvador, Nicaragua y Honduras. Provenientes del norte de Mesoamérica, los ancestros de estos pueblos emigraron hacia el sur a partir del siglo V d. C, desarrollaron la cultura tolteca entre los siglos X y XII d. C. y alcanzaron su apogeo político-militar con el imperio azteca entre 1430 y 1521. Además de los toltecas y de los aztecas o mexicas, otros pueblos nahuas importantes han sido los xochimilcas, los chalcas, los tlahuicas, los tlaxcaltecas, los tepanecas de Tacuba, los acolhuas de Texcoco, los mexicaneros de Nayarit y Durango, los nicaraos de Nicaragua y los pipiles de Guatemala y El Salvador.

Los diferentes pueblos nahuas tienen en común el tronco náhuatl de sus lenguas, así como diversas costumbres y creencias, muchas de ellas destruidas o mutiladas primero por la colonización española y la introducción del cristianismo, y luego por las innumerables formas de asimilación, marginación, expoliación y aniquilación de los indígenas que han sido la regla más que la excepción en las naciones latinoamericanas independientes. El enorme daño infligido por la cultura europea se explica por su poder económico, por su dominación política y por su hegemonía ideológica, pero también por su profunda incompatibilidad con una gran parte del patrimonio cultural de los nahuas en la época prehispánica. Esta parte incompatible con lo europeo incluye ideas sobre la vida y la muerte que examinaremos en el presente capítulo y que nos revelarán aspectos cruciales de la forma en que los nahuas concebían al sujeto humano antes de su europeización y cristianización.

Las ideas examinadas en las siguientes páginas ofrecen algunos indicios de lo que hoy podríamos denominar las “concepciones psicológicas nahuas”. Preferiremos no llamarlas así para evitar su confusión con la psicología entendida como ideología, como técnica disciplina-

ria y como ciencia o pseudociencia indisolublemente vinculada con la modernidad capitalista europea, con su división del trabajo intelectual, con su atomización de la comunidad, con su dominación del cuerpo y con su objetivación del sujeto. A diferencia de los psicólogos modernos, los nahuas no pretenden objetivar al sujeto inobjetivable, no lo distinguen de su existencia corporal para dominarla, no lo confinan en su individualidad ni lo arrancan de su comunidad ni tampoco separan su conocimiento de lo de todo lo demás. Es por todo esto y por más que las concepciones de la subjetividad que vislumbramos en los nahuas resultan irreductibles al saber psicológico, así como indiscernibles de otros ámbitos del saber cómo aquellos en los que desentrañamos las ideas sobre la vida y la muerte que aquí examinaremos.

Vivir por vivir

Alfredo López Austin (2015) ofrece una esclarecedora comparación entre las formas diferentes, contradictorias e irreconciliables en que la vida humana se concebía en Europa y en Mesoamérica en el siglo XVI. Para los evangelizadores cristianos, la vida era un “brevísimo paso por el mundo, un mero instante, pero de tal trascendencia que bastaba para determinar un más allá eterno” (p. 101). En cambio, para los pueblos mesoamericanos, la misma vida era una existencia completa que tenía su fin en sí misma y en la que una persona recibía “el premio a sus esfuerzos, los gozos compensatorios, los castigos a sus faltas” (pp. 100-101).

La existencia indígena en Mesoamérica es una totalidad que se basta, que se equilibra en su interior y que tiene sentido por sí misma y no por lo que habrá después de ella. Por el contrario, la vida europea está incompleta, necesita completarse con algo ulterior y exterior, carece de sentido por sí misma y lo busca en el más allá, en la eternidad en la que se inserta. Esta eternidad es lo importante para los evangelizadores, quienes por ello exhortan a los indígenas a ver la vida mundana como un simple segmento de la vida eterna, como una primera etapa que sólo tiene importancia por lo que sigue, siendo una suerte de prueba decisiva para evitar el infierno y ganarse el paraíso.

Mientras que el buen cristiano se convence a sí mismo de que su vida le será útil para merecer la supuesta bienaventuranza eterna, el indígena mesoamericano sabe que su vida puede no tener utilidad alguna. Esta posibilidad parece tornarse una certidumbre para algunos

poetas nahuas, entre ellos Ayocuan Cuetzpaltzin (1500), quien sostiene, cantando, que “en vano hemos llegado, hemos brotado en la tierra” (pp. 299-300). Si es *en vano* que vivimos, es porque “nada quedará” (p. 299). No hay así nada por lo que debamos vivir. Vivimos tan sólo por vivir porque no esperamos que haya nada tras la muerte que pueda conferirle retroactivamente un sentido a la vida.

El poeta nahua se distingue claramente del evangelizador español al no apostar a ningún después en el que su existencia cobre un sentido trascendente. Si la existencia tiene un sentido para Ayocuan, el sentido tiene que ser inmanente a ella. Debe estar en ella pues no se tiene certeza de que haya nada fuera de ella.

El poeta nahua sólo está seguro de tener una vida en el mundo en el que se encuentra. Digamos que no se hace ilusiones. Quizás alguien como Xayacámach de Tizatlán (1450) pueda preguntarse, como esperanzado, si “acaso de nuevo volveremos a la vida”, pero sólo es para escuchar justo después la triste respuesta, la que “sabe su corazón”, que es que “sólo una vez hemos venido a vivir” (p. 315). Únicamente hay una vida que se termina con la muerte.

Finitud, felicidad y valor de la vida

La dolorosa conciencia de la finitud existencial, que aún tardará mucho tiempo antes de empezar a torturar a los europeos, está ya en el centro de la sensibilidad nahua del siglo XVI. Lo interesante es que esta conciencia no se traduzca en una desvalorización de la vida finita, sino que, por el contrario, la torne un absoluto y le atribuya por lo mismo un valor también absoluto. La vida sólo puede revalorizarse y apreciarse como todo lo que es para el poeta nahua que toma conciencia de su finitud.

Es pensando en la muerte como Cuacuauhtzin (1450) comprende que “sólo tiene su vida” (p. 159). Es también recordando que habrá de morir como Tlaltecatzen (1350) concluye que su vida es “cosa preciosa” (p. 103). La palabra náhuatl que aquí se utiliza para describir la vida es *tlazotli*, que designa una cosa preciosa, valiosa, cara, querida y rara. Es comprensible que la vida tenga todas estas cualidades para quienes aceptan, como los poetas nahuas, que tal vez ella sea todo lo que hay, que no haya nada más, que no haya un después.

No habiendo más que la vida, lo mejor que podemos hacer es disfrutarla. Es el consejo de varios poemas nahuas. Uno de Nezahualcóyotl

(1465) nos exhorta enfáticamente a “ser felices” antes de morir (p. 200). Otro nos recomienda que “en paz y placer pasemos la vida” mientras vemos la muerte ante nuestros ojos (Garibay, 1940, p. 104). Otro más nos invita a “gozar” porque “no dos veces se viene a la tierra” (p. 132). Como vemos, los pensamientos que subyacen a la recomendación de ser felices convergen en la inminencia de la muerte, en la finitud y brevedad de la vida. Es en la tensión del ser para la muerte, en la valiente conciencia de la propia mortalidad, sin consoladoras ilusiones como las del cristianismo europeo, como el nahua opta por la felicidad en esta vida.

Placeres humildes y moderados

En contraste con el cristiano de Europa, el nahua de la época prehispánica se planteaba el desafío de ser feliz con valor y honestidad, sin engaños ni pretextos ni sedantes ni estimulantes, renunciando a lo ilusorio, pero también a lo superfluo. No es en los excesos, poderes, conquistas, riquezas y honores en los que el nahua busca la felicidad. Ésta se asocia en él más bien con los humildes placeres cotidianos, como el descanso, la alimentación y la procreación, la sexualidad y la maternidad o la paternidad.

En los dichos de los antiguos, los *huehuetlatolli* recogidos por Bernardino de Sahagún (1582), un padre le prescribe a su hija “la risa, el sueño, el comer y el beber”, así como “el oficio de la generación”, describiéndolos como “cosas que dan algún contento a nuestra vida por poco espacio” (p. 331). La brevedad, sobre la que volveremos en un momento, es correlativa de la humildad y la simplicidad. Es poco lo que el nahua necesita para ser feliz, pero su felicidad se frustra fácilmente cuando su necesidad se ve desbordada, colmada en demasía.

Los nahuas condenan el exceso y lo consideran un motivo de sufrimiento, desasosiego y ruina. La tranquilidad y la felicidad exigen moderación. Los *huehuetlatolli* recomiendan la “templanza” en la comida, la bebida y el “acto carnal” (Sahagún, 1582, pp. 342-345, 385). Estos placeres deben ser moderados para no causar daño ni dolor a quien los goza.

Flor y canto

Además de los placeres mencionados, hay uno que está en el centro de la idea nahua de la felicidad en la vida humana. Es la poesía, descrita figurativamente con el hermoso difrasismo náhuatl “*in xóchitl, in*

cuícatl”, que significa literalmente “flor y canto”. Este placer, al igual que los demás, es recomendado por los poetas nahuas ante la brevedad de la existencia. Un poema nos aconseja “gozar” de la flor y el canto, recordándonos que “sólo acá en la tierra es donde perduran” (Garibay, 1940, p. 132). Tan sólo aquí hay lugar para la poesía, pero entonces la poesía debe reinar aquí en el tiempo de nuestra vida.

Tras invitarnos a ser felices mientras vamos hacia la muerte, Nezahualcóyotl (1465) insiste en que “aquí en la tierra”, en donde estamos aún vivos, “rige la ley de las flores” y “la ley del canto” (p. 200). Es como si la poesía fuera lo que debe reinar ante la muerte asumida como tal, cuando se acepta que no hay otra vida tras la muerte, cuando sólo hay esta vida que no tiene un sentido trascendente más allá de ella misma. Cuando sólo se vive por vivir, por vivir antes de morir, “¡al menos flores, al menos cantos!”; como lo dice Ayocuan Cuetzpaltzin (1500, p. 301) al pensar en su propia muerte.

La pura inmanencia de la vida se plasma y se goza por sí misma en la poesía. La forma poética, imponiendo su verdad a su contenido, expresa mucho de lo que es la vida para los nahuas: forma sin un contenido que se distinga artificialmente de ella, inmanencia carente de trascendencia, materialidad sin idealidad, acá sin más allá, vida por la vida, vida sin otra vida exterior y ulterior. La vida que sólo vale por sí misma, que no tiene otro sentido que el que hay en ella, es como los poemas, como las flores y los cantos que significan lo que son, que no tienen otro sentido que su existencia immanente y su belleza literal o material.

La poesía nahua es ella misma una metáfora de la vida y un despliegue de filosofía materialista, de materialismo y no de “escepticismo universal y absoluto”, como bien lo ha observado León-Portilla (1956, p. 175). Al observar esto, León-Portilla también ha señalado cómo la poesía nahua implica “un peculiar modo de conocimiento, una experiencia interior, una intuición” e incluso una “verdadera revelación” (pp. 175-176). Lo que se revela de algún modo, para el mismo León-Portilla, es el principio vital nahua, el alma propiamente dicha, el *yóllotl*, ese “dinamismo del yo que lo hace ir en pos de las cosas, en busca de algo que lo colme, a veces sin rumbo y a veces hasta dar con lo único verdadero en la tierra, flor y canto” (p. 218).

La poesía nahua es metáfora del destino de la vida, pero es también el propio destino. Es asimismo el camino hacia el destino y el único sentido que puede haber en el camino y en el destino. Es el sentido que

tiene una vida entendida como algo que no tiene sentido alguno exterior a sí mismo. Todo esto es lo que parece manifestarse en cualquier poema nahua independientemente de aquello preciso que esté expresando.

Fugacidad de la vida

Además de manifestar la materialidad inmanente de la existencia humana, la poesía nahua despliega también por sí misma la brevedad extrema de una vida tan fugaz como un poema, como una flor o como un canto. La conciencia de esta fugacidad parece haber sido indisociable de la existencia nahua en la época prehispánica. Los indígenas del centro de México estaban siempre bajo advertencia de que “no tenemos vida permanente en este mundo y brevemente, como quien se calienta al sol, es nuestra vida” (Sahagún, 1582, p. 198).

La brevedad de la vida está siempre ahí en la cultura nahua, pero se vuelve una idea fija en la poesía, como si expresarse poéticamente nos exigiera mantener siempre la mirada fija sobre la muerte. Pareciera que la referencia a la fugacidad es una condición indispensable para la realización de lo poético, tal vez por un afán de armonía entre la forma y el contenido. Al mismo tiempo, quizás en virtud del funcionamiento de la poesía como una metáfora de la vida, la conciencia de la fugacidad es aparentemente una condición indispensable para la verdadera experiencia de la vida, pues no se vive de verdad sino viviendo a pesar de la muerte, de la finitud y de la brevedad.

Resumiendo todo lo que estamos reflexionando, Nezahualcóyotl (1465) se exclama: “¡Instante brevísimo! ¡Aun así tan breve que se viva!” (p. 210). Tan sólo puede vivirse un momento, el tiempo de la vida, gracias y a pesar de su fugacidad. Como lo expresa Ayocuan Cuetzpaltzin (1500), “aquí en la tierra es la región del momento fugaz” (p. 300). La fugacidad es la temporalidad de la vida humana, la única evidente, la reconocida valiente y honestamente por los nahuas, que no se consuelan con ilusiones de eternidad como lo hacen los cristianos europeos.

Mientras que los evangelizadores hablan de la vida eterna, el poeta nahua Tochiuitzin Coyolchihuiqui (1400) compara nuestro ser con “hierba en primavera”, hierba que florea, que da flores que nacen “de nuestra carne, algunas abren sus corolas, luego se secan” (p. 213). La palabra náhuatl “*on*”, que aquí se traduce como “luego”, no implica necesariamente ninguna dilación o dilatación temporal. Sencillamente nos dice que morimos tras vivir, una vez que hemos vivido, tan pronto como vivimos.

La vida humana es tan fugaz para los nahuas que ni siquiera se consolida y toma consistencia como vida. Es más bien como un sueño. El mismo Tochiuhitzin Coyolchiuhqui (1400) se exclama que “sólo vinimos a soñar”, para luego reiterar que “no es cierto, no es cierto que vinimos a vivir sobre la tierra” (p. 213). Lo que aquí se niega es aparentemente que la vida sea lo que se piensa o se dice que es. Tochiuhitzin parece constatar la diferencia entre lo que esperamos de la vida y lo que recibimos de ella, entre nuestras expectativas y la realidad, una realidad caracterizada paradójicamente por el sentimiento de irrealidad, pero también por la fugacidad y además por el esfuerzo, el dolor y la angustia.

Sufrimiento de la vida

Los nahuas de la época prehispánica tenían una conciencia clara de los diversos sufrimientos asociados con la vida humana. El desarrollo de esta conciencia era una parte central de la educación de niños y niñas. En los *huehuetlatolli* transcritos por Bernardino de Sahagún (1582), los padres prevenían a sus hijos varones que el mundo era “muy peligroso, muy dificultoso y muy desasosegado, y muy cruel y temeroso, y muy trabajoso” y “engñoso” (p. 337). Las hijas recibían advertencias aún más desoladoras cuando se les anunciaba que “en este mundo no hay verdadero placer, ni verdadero descanso, más antes hay trabajos y aflicciones y cansancios extremados, y abundancia de miserias y pobrezas”, concluyéndose que “este mundo es malo y penoso”, que “es de llorar y de descontentos” (p. 331).

Nezahualcóyotl fue quien más hondamente penetró en el sufrimiento de la vida entre los nahuas. Este sufrimiento se presenta en los poemas de Nezahualcóyotl como la inferencia reflexiva de una condición universal del género humano y no sólo como una experiencia inmediata del sujeto singular. Por un lado, en la inmediatez y la singularidad, el sujeto canta en primera persona lo que está sufriendo: “no tengo placer, no tengo dicha: sólo sufro en la tierra” (Nezahualcóyotl, 1465, p. 178), lo que lo lleva incluso a exclamar que “ojalá en verdad no hubiera salido, que de verdad no hubiera venido a la tierra” (p. 197). Por otro lado, en la reflexividad y la universalidad, el mismo sujeto habla por toda la humanidad y afirma categóricamente que “sólo se viene a vivir la angustia y el dolor de los que en el mundo viven” (p. 202), que “todos de igual modo padecemos, todos andamos con angustia unidos aquí” (p. 205). La unidad amistosa parece asociarse con su angustia, de

la que los seres humanos se calman y se consuelan gracias a su amistad, apoyándose unos en otros.

El problema es que los amigos mueren como uno. Esto lo sabe Nezahualcōyotl y es uno de los motivos por los que sufre. Lo que jamás acaba es el sufrimiento. El poeta se pregunta si “alguien ha de ver cesar la amargura, la angustia del mundo” (Nezahualcōyotl, 1465, p. 202). Por lo pronto, así como Tochihuitzin Coyolchiuhqui había concluido que soñamos en lugar de vivir, así Nezahualcōyotl parece llegar a la conclusión, con los mismos versos, de que sufrimos en lugar de vivir, pues “no es cierto que vivimos y hemos venido a alegrarnos en la tierra” (p. 198). La alegría y la vida tan sólo se vinculan aquí para negarse ambos. Si vivimos al alegrarnos, entonces no estamos de verdad vivos en esta vida en la que sólo sufrimos.

Los nahuas encontraban tanto sufrimiento en la vida humana que los comprendemos cuando veían la muerte como una suerte de liberación o escapatoria. Las penas existenciales tan sólo se dejaban atrás al morir. Por eso los muertos eran honrados con un discurso fúnebre en el que se empezaba por celebrar que ya hubieran “pasado y padecido los trabajos de la vida” (Sahagún, 1582, p. 198). Vivir era trabajoso y morir era como un descanso de la vida.

Significación de Tezcatlipoca

El problema para los nahuas era la vida más que la muerte. Por esto es que al muerto se le celebraba en lugar de compadecerlo. Paul Westheim (1953) tiene razón cuando considera que “el hombre del México prehispánico venció a la muerte o, por lo menos, le quitó su aguijón” (p. 40), ya que para él era tan “fácil morir” como era “difícil vivir” (p. 46). Como hemos visto, la dificultad de la vida pudo haber sido precisamente lo que explicaba la facilidad de la muerte. Lo seguro es que lo trágico de la existencia de los nahuas, como bien lo sostiene el mismo Westheim, no era tanto el “temor a la muerte”, sino más bien el “dolor de la vida”, la “angustia ante la vida, la conciencia de estar expuestos, y con insuficientes medios de defensa, a una vida llena de peligros” (pp. 10-12). El doble aspecto inseguro y peligroso de la vida, como lo muestra Westheim, se condensaba en Tezcatlipoca, el dios contrapuesto a Quetzalcóatl.

Mientras que la figura divina de Quetzalcóatl se relacionaba con la paz y la civilización, la de Tezcatlipoca se asociaba con la guerra y la

destrucción. El negro Tezcatlipoca, la oscura deidad tribal chichimeca, exigía los sacrificios humanos repudiados por el blanco y luminoso Quetzalcóatl, dios tolteca pacífico y pacificador. Los nahuas de la época prehispánica se encuentran desgarrados en este conflicto entre la violencia y la paz, entre la fuerza chichimeca y la cultura tolteca, entre Texcoco y Tula.

El conflicto histórico y político tiene también un carácter cultural, metafísico y psicológico. Hay algo de racionalidad espiritual en Quetzalcóatl. Por el contrario, como lo ha mostrado Westheim (1953), Tezcatlipoca resume las “demoniacas fuerzas ocultas que obran a su arbitrio” (p. 40). Es “la pesadilla deificada”, la metáfora divina de “la convicción del hombre de no ser dueño de su destino”, la “constante amenaza de lo que puede acontecer que se halla condensada, erigida en deidad” (pp. 16-17). Tezcatlipoca es así el nombre de lo incierto, lo imprevisible y amenazante, por lo que se angustian los nahuas ante la vida.

Certidumbre de la muerte

Entre los antiguos mexicanos, la angustiante incertidumbre de la vida es correlativa de la certidumbre de la muerte. Esta certidumbre se reitera y se refuerza una y otra vez en los poemas nahuas, que insisten de manera casi obsesiva en el carácter inevitable de la muerte, así como en la fugacidad y fragilidad de la vida Cuacuauhtzin (1450) reconoce que “aunque fuera de oro, seré yo fundido” (p. 159). Nezahualcóyotl (1465) evoca también la resistencia de las cosas materiales al pararse a reflexionar sobre su propia muerte: “aunque sea jade, también se quiebra; aunque sea oro, también se hiende; y aun el plumaje de quetzal se desgarrá” (p. 186). La idea es que hay destrucción incluso de la mayor dureza que encontramos en la materialidad. Si lo más duro termina cediendo, ¿por qué la frágil vida humana resistiría contra la muerte?

La fragilidad de la vida se expresa también de modo metafórico a través de cosas materiales. Nezahualcóyotl (1465) nos anuncia: “como una pintura, nos iremos borrando; como una flor, hemos de secarnos sobre la tierra” (p. 204). No hay aquí razón para que la flor o la pintura sean más perecederas que la humanidad. Es muy significativo, por cierto, que el nahua reconozca humildemente su propio destino en el de las flores, las pinturas, el oro, el jade, las plumas de un ave y las demás cosas. Así como todo termina destruyéndose, así los seres humanos acabarán pereciendo y desapareciendo. No hay nada que nos haga excepciona-

les, diferentes de todo lo demás, imperecederos y no percederos como todo lo que existe.

Nezahualcóyotl (1465) repite que “todos nos iremos”, que “todos moriremos en la tierra” (p. 203), que “todos han de desaparecer”, que “nadie quedará” (p. 204), que “aquí nadie vivirá para siempre” (p. 211). La repetición, como ya lo señalamos, tiene un aspecto casi obsesivo. Morir es una idea fija que insiste incluso en el momento del acto sexual, como cuando Tlaltecatzin (1350) le canta a una *ahuiani*, alegradora, mujer de placer: “sólo te prestas, serás abandonada, tendrás que irte, quedarás descarnada” (p. 101). Lo efímero del oficio de la *ahuiani*, de su papel y de la relación pasajera del hombre con ella, sirve también como una metáfora de la fugacidad de la vida y de la inminencia de la muerte.

La idea fija de morir está siempre ahí, acechando en cada persona, en cada cosa. El poeta nahua no deja de tropezar en la vida con lo que los cristianos europeos no dejan de rehuir, incluso en los ritos funerarios, en los que se confortan con la ilusión de la inmortalidad, con las evocaciones del pasado o con la afección de los deudos hacia el fallecido. A diferencia de esta evitación temerosa que terminará dominando en la modernidad, las oraciones fúnebres de los antiguos mexicanos afrontan el hecho crudo e irreparable de la muerte, diciéndole al difunto, sin ambages, que se fue a un “lugar oscurísimo que no tiene luz ni ventanas”, que no habrá más “de volver ni salir de ahí” y que “no habrá más memoria” de él (Sahagún, 1582, p. 198). Quizás lo único relativamente consolador es que “todos iremos allá” y que algo se cree saber sobre lo que hay allá: el Mictlán para la gente común, el Cincalco y el Chichihuaucuahco para los niños, el paradisiaco Tlalocan para “los que matan los rayos y se ahogan en el agua”, y el Omeyocan o Tonatiuhchan, el cielo en el que vive el sol, para “los que mataban en las guerras y los cautivos que habían muerto en poder de sus enemigos” (pp. 198-201).

Aunque los nahuas tuvieran complejas creencias acerca de los lugares de los muertos, sus poetas reconocen honestamente su ignorancia y no dejan de ser asaltados por las dudas. Chichicuepon de Chalco (1450) ignora si “en la región de los muertos habrán de proferirse el aliento y las palabras de los príncipes” (p. 343). Nezahualcóyotl (1465) no sabe si “acaso también hay calma allá donde están los sin cuerpo” (p. 200). Ayocuan Cuetzpaltzin (1500) está intrigado por “el lugar donde de algún modo se vive” y se pregunta si es como la tierra, si “allá se alegra uno” y si “hay allá amistad” (p. 300). El más allá aparece, así como algo

desconocido, insondable, misterioso. Chichicuepon de Chalco (1450) lo describe, de hecho, como “las aguas del misterio” (p. 343), como Nahualapan, “río de brujos o nigromantes” (Peñafiel, 1895, p. 181).

Unidad entre la vida y la muerte

El misterio de lo muerto impregna lo vivo y lo tiñe de misterio. A diferencia de los europeos que trazan una distinción tajante entre la vida y la muerte, los nahuas las consideran inseparables e incluso de algún modo indiscernibles entre sí, pues encuentran la una en la otra, en el fondo y en el origen de la otra. Este vínculo interno entre la vida y la muerte se despliega simbólicamente a través de varias figuras míticas prehispánicas examinadas por Westheim (1953): el ya mencionado Tezcatlipoca, el “creador y destructor por excelencia” (p. 35); Coatlicue, diosa de la tierra y de la muerte, “gran paridora, de cuyo seno surge todo lo que tiene vida y existencia”, y “gran destructora, que vuelve a devorarlo todo” (p. 27); Malinalli, calavera de la que brota la hierba, signo de muerte e inmortalidad, “concepto de lo percedero y a la vez el de lo perenne, de la vida que rejuvenece eternamente” (pp. 28-29). En todos los casos, verificamos la idea nahua de la unidad entre la vida y la muerte, entre la creación y la destrucción, entre la procreación y la aniquilación.

La coincidencia del nacer con el perecer no sólo se manifestaba en figuras míticas, sino en la vida cotidiana y en las más diversas creencias de los nahuas. Los antiguos mexicanos descubrían una forma de muerte en el parto, así como encontraban un renacer en el último trance y en su proximidad, en la vejez, en los ancianos a los que atribuían una “gran fuerza anímica” (López Austin, 1980, p. 288). De igual modo, en un canto de Nezahualpilli (1500), vemos cómo los guerreros alcanzaban la “embriaguez de la fuerza” al ser “embriagados por la muerte”, al ser “enardecidos con el florido licor de los dioses” (pp. 179-185).

Los nahuas intentaban mantener vivo al mundo a través de los sacrificios humanos. La inmolación de la vida possibilitaba la continuación de la misma vida y evitaba un cataclismo como aquellos que habían destruido sucesivamente la tierra en las épocas anteriores. Aun en estos cataclismos sucesivos, cada fin del mundo permitía la creación de un mundo nuevo a partir de la destrucción del mundo anterior.

Sabemos que los nahuas esperaban que su mundo se acabara como los anteriores. Estaban así preparados para el próximo cataclismo. Sin embargo, como bien lo ha notado León-Portilla (1956), esto “no

sólo no hizo perder a los nahuas su entusiasmo vital, sino que fue móvil último que los llevó a superarse”, tanto culturalmente a través de sus poemas especulativos, como políticamente a través de su “misticismo imperialista”, que los hizo expandirse en busca de sangre humana para sus sacrificios (pp. 158-159).

La muerte fue una fuente de vida, fuerza y poder para el imperio azteca. Este imperio se hizo para no morir, para que no muriera el mundo, pero se realizó también a través de la muerte, de las guerras floridas y de los sacrificios humanos. Fue así como los nahuas, colonizando a otros pueblos e imponiendo su hegemonía en la región mesoamericana, materializaron históricamente la creencia en la unidad entre la vida y la muerte.

A manera de conclusión

Las ideas sobre la vida y la muerte que aquí hemos examinado nos permiten saber mucho sobre la forma en que los nahuas concebían la subjetividad humana en la época prehispánica. Hemos apreciado cómo esta concepción, a diferencia de la cristiana europea, no es la de algo vivo por definición, por necesidad y por toda la eternidad, sino que es la de algo internamente acechado, habitado e incluso constituido por lo muerto. La muerte consigue aquí subjetivarse a través de la embriaguez y la fuerza vital del guerrero y del anciano, pero también a través de la conciencia del poeta o el nacimiento y el destino de cualquier sujeto.

Para los nahuas, como lo hemos visto, el sujeto vive al relacionarse de modo estrecho con la muerte, al matar y al saber que él mismo habrá de morir, al tener conciencia de que tiende a la muerte y proviene de ella. El perecer es aquí para el sujeto una forma de renacer él mismo o de hacer nacer a alguien o algo diferente de él, así como su propio nacimiento o renacimiento ha requerido que alguien o algo perezca. El horizonte de la muerte circunda todo el espacio en el que se despliega la subjetividad.

El nahua de la época prehispánica está suspendido en la tensión entre el sufrimiento vital y el descanso final, entre la incertidumbre de la vida y la certidumbre de la muerte, entre la angustia de vivir y el misterio de morir. Este misterio no pretende resolverse como entre los europeos cristianos, sino que subsiste y forma parte de la vida misma, de su incertidumbre, de su angustia, de su finitud y su fugacidad. La vida subjetiva es como un poema: es una totalidad inmanente que tiene sen-

tido por sí misma, que encierra su propio fin en su interior y que posee por ende un carácter absoluto y un valor también absoluto.

El absoluto de la vida no es porque el nahua niegue la muerte, sino porque para él sólo hay la vida en la que de algún modo se reabsorbe la muerte que embriaga, que enardece, de la que se nace y con la que no se deja de tropezar en cada momento de la vida. Sin embargo, además de formar parte de la vida subjetiva, la muerte es para el nahua el fin de la angustia y de la incertidumbre, así como el descanso final para los trabajos de la vida. Es así el último límite de una subjetividad que no se permite ir más allá de sí misma, como sí lo hace la europea, que también por esto, aunque no sólo por esto, ha devastado todo lo que la rodea.

Referencias

Ayocuan Cuetzpaltzin (1500). Las flores y los cantos. En Miguel León-Portilla (Eds.), *Quince poetas del mundo náhuatl* (pp. 298-301). Ciudad de México: Planeta, 2019.

Chichicuepon de Chalco (1450). El poema de Chichicuepon. Así vino a perecer Huexotzinco. En Miguel León-Portilla (Eds.), *Quince poetas del mundo náhuatl* (pp. 342-347). Ciudad de México: Planeta, 2019.

Cuacuauhtzin (1450). Canto triste de Cuacuauhtzin. En Miguel León-Portilla (Eds.), *Quince poetas del mundo náhuatl* (pp. 158-161). Ciudad de México: Planeta, 2019.

Garibay, A. M. (1940). *Poesía indígena*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma.

León-Portilla, M. (1956). *Obras*. Tomo XII. La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes. Ciudad de México: UNAM y Colegio Nacional, 2018.

López Austin, A. (1980). *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. Ciudad de México: UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2004.

López Austin, A. (2015). *Las razones del mito. La cosmovisión mesoamericana*. Ciudad de México: Era.

Nezahualcōyotl (1465). Cantos. En Martínez, J. L. (Ed.), *Nezahualcōyotl* (pp. 171-226). Ciudad de México: FCE, 1984.

Nezahualpilli (1500). Canto de Nezahualpilli. Así vino a perecer Huexotzinco. En Miguel León-Portilla (Eds.), *Quince poetas del mundo náhuatl* (pp. 158-161). Ciudad de México: Planeta, 2019.

Peñafiel, A. (1897). *Nomenclatura geográfica de México. Etimologías de los nombres de lugar correspondientes a los principales idiomas que se hablan en la República*. Ciudad de México: Oficina Tipográfica de la Secretaría de Fomento.

Sahagún, B. de (1582). *Historia General de Cosas de Nueva España*. Ciudad de México: Porrúa, 2006.

Tlaltecatzin (1350). El poema de Tlaltecatzin. En Miguel León-Portilla (Eds.), *Quince poetas del mundo náhuatl* (pp. 100-105). Ciudad de México: Planeta, 2019.

Tochihuitzin Coyolchiuhqui (1400). Vinimos a soñar. En Miguel León-Portilla (Eds.), *Quince poetas del mundo náhuatl* (pp. 213-214). Ciudad de México: Planeta, 2019.

Westheim, P. (1953). *La calavera*. Ciudad de México: FCE, 2016.

Xayacámach de Tizatlán (1450). Oh amigos, os ando buscando. En Miguel León-Portilla (Eds.), *Quince poetas del mundo náhuatl* (pp. 312-315). Ciudad de México: Planeta, 2019.

**AVANÇOS EPISTÉMICOS E TEÓRICOS
ANCESTRAIS NATIVOAMERICANOS**

LA IMPORTANCIA DEL CONTEXTO EN LA CULTURA AYMARA

M. Mercedes Zerda Cáceres

La dominación cultural eurocéntrica

Vivimos en un mundo en el que existe una ilusión ideológica común, una suposición tácita de que la ciencia y la tecnología que se desarrollaron en Europa y Estados Unidos son universales y esta supuesta universalidad científica y tecnológica se traslada a otros ámbitos de la vida humana: el derecho, la filosofía, la música, la religión. Así todo lo europeo y norteamericano es universal y todo lo que es bueno para ellos tiene que ser bueno para toda la humanidad y debido a ese supuesto, se entiende que esa loca carrera avanzando hacia el permanente “progreso” científico y tecnológico, debemos correrla todos los pueblos del mundo sin retraso a riesgo de quedarnos y ser considerados primitivos.

Los psicólogos comunitarios que hemos vivido la mayor parte de nuestras vidas en contacto con algún pueblo indígena u originario del hemisferio sur del planeta, hemos aprendido a relativizar esa supuesta universalidad y nos hemos dado cuenta de que no es más que una imposición cultural, una injusta y arrogante imposición cultural. Cuando uso los términos “indígena” y “originario” me refiero a los pueblos que habitaban el territorio de AbyaYala que hoy conocemos como el Continente Americano. En Bolivia los pueblos andinos de tierras altas y valles como aymaras y quechuas, que se reconocen como “originarios” y los pueblos de la selva amazónica y el Chaco que se reconocen como “indígenas”.

Emergencia de los “otros” como pueblos que se sacuden de la dominación

En los últimos veinte años se ha producido en nuestro continente una enérgica emergencia de los pueblos indígenas y originarios a tal punto que ya no es posible dejar de tomarlos en cuenta. Su cosmovisión profundamente ecologista, cada vez señala con mayor claridad los caminos por los que los seres humanos debemos transitar para salvar al planeta de la situación desastrosa en la que está nuestro medio ambiente. Cada vez se hace más urgente la necesidad de un cambio del pa-

radigma civilizatorio occidental vigente, pues si como humanidad continuamos dominados por el capitalismo, en poco tiempo daremos fin con los recursos no renovables del planeta y tendremos a pocas familias inimaginablemente multimillonarias y millones de millones de familias en pobreza extrema y con un planeta devastado. Cuando menciono la cultura occidental me refiero a la civilización industrializada, de origen indoeuropeo que a partir del siglo XV conquistó al resto del mundo por su poder bélico y que al presente forma parte de los países “desarrollados”. Por eso urge escuchar a los pueblos indígenas y originarios de nuestro continente, aprender de ellos, sobre todo de sus personas viejas que mueren día a día llevándose consigo sus conocimientos sobre cómo dialogar con la naturaleza y vivir en armonía con ella.

Los tiempos que vivimos son de emergencia, debemos proteger nuestra supervivencia como especie ya que estamos en una carrera que nos está llevando hacia nuestra extinción. Por eso urge revisar el supuesto universalismo de la cultura occidental y cuestionar nuestros propios mitos ideológicos, nuestras supersticiones y el valor que le damos a unos u otros aspectos de la vida tal como la conocemos actualmente.

La pandemia desencadenada por el coronavirus SARS-CoV-2 ha develado muchas debilidades de la civilización occidental que domina el mundo y nos ha mostrado que no es la mejor manera de seguir en el planeta y que urge encontrar alternativas. Hace años que venimos afirmando que podemos encontrar pistas para un nuevo paradigma civilizatorio en los saberes de los pueblos indígenas y originarios de nuestro continente y otros pueblos del hemisferio sur. La razón para que tengamos seguridad de esto es nuestra convivencia cotidiana con la cultura aymara que tiene ya una duración de 38 años.

Nuestra experiencia de vida

Cuando empezaba la década de los ochenta, el siglo pasado empezamos, mi compañero Javier Mendoza P. y yo, la maravillosa aventura de ensayar “una psicología al servicio de su pueblo”¹ en Pampajasi, un barrio marginal de la ciudad de La Paz, que en esa época era un barrio completamente aymara, es decir, casi la totalidad de sus habitantes eran migrantes campesinos que habían llegado a vivir a la ciudad desde distintas comunidades aymaras de la región altiplánica de Bolivia. Cuando, en esa época, se caminaba por las terrosas calles de Pampajasi solo se es-

1 Consigna que enarbolábamos a fines de los setenta los dirigentes estudiantiles de la carrera de psicología de la Universidad Católica Boliviana.

cuchaban conversaciones en aymara, las familias del vecindario criaban todo tipo de animales de granja y cultivaban en sus pequeños terrenos papas, habas y cebada.

Con esas familias migrantes de primera generación, sobre todo con las mujeres, empezamos la construcción de una experiencia de psicología comunitaria que al cabo de más de veinte años se consolidó en la CAUP: Comunidad Aymaras Urbanos de Pampajasi, que es una sólida organización comunitaria aymara en la ciudad de La Paz.

Durante todos estos años es mucho lo que hemos aprendido de este pueblo originario y su cultura, tanto en el ámbito de la psicología comunitaria como en otros de esta área y de otras disciplinas. También hemos tenido la suerte de acceder a conocimientos de la cosmovisión aymara que han elevado la calidad de nuestra existencia en aspectos tan esenciales como la manera de entender nuestro transcurrir por la vida, el tiempo, las relaciones con la naturaleza, la espiritualidad y la muerte.

En este texto quiero referirme a uno de los muchos elementos de la cultura aymara que podrían ser útiles en la construcción del nuevo paradigma civilizatorio al que me referí en líneas anteriores. Se trata de la noción del contexto.

El contexto en la cultura aymara

El contexto es el ámbito en que sucede un hecho, lo que lo rodea, la circunstancia en que se da, sus antecedentes y la forma en que se desarrolla. Existen culturas e idiomas de alta y baja contextualización, esto dependiendo de la diferente importancia que le dan a la situación en que sucede algo. Las culturas de alta contextualización no segmentan la realidad, más bien perciben la globalidad de los fenómenos por eso los procesos son más importantes de que los hechos aislados: “en otras palabras, la esencia nos es una cualidad abstracta inherente a las cosas o las acciones que permanece inalterable; sino lo que las circunstancias concretas hacen que cada cosa o acto signifique” (Mendoza Pizarro, 2015 p. 210).

Los idiomas que han desarrollado escritura suelen ser de baja contextualización comparados con los idiomas orales que son de alta contextualización y en los que “el contexto es lo que está relacionado y no se puede, o no se debe separar, sin afectar el conjunto” (Mendoza Pizarro & Zerda, 1991. p.2), como sucede en el idioma aymara.

A lo largo de los años hemos aprendido que las características de un idioma y su estructura gramatical, son buenas maneras de acer-

carnos a una cultura que no conocemos porque la lengua en la que aprendemos el mundo en nuestra infancia determina una específica cosmovisión porque el lenguaje, además de ser un sistema de símbolos que nos permite expresar nuestras experiencias, es la estructura con la que interpretamos esas experiencias. Esta idea ha sido desarrollada en la década de los años cuarenta del siglo XX por Benjamín Lee Whorf, discípulo de Sapir y, conocida como relativismo lingüístico, sostiene que nuestro idioma materno condiciona nuestro pensamiento de modo que el lenguaje configura la experiencia que se tiene del mundo. En realidad lo que percibimos como realidad es una proyección de esa estructura aprendida a través del lenguaje. Es decir que la estructura lingüística que desarrollamos cuando aprendemos a hablar es la herramienta cognitiva con la que interpretaremos el mundo. Percibimos y organizamos la realidad de acuerdo con el molde que nos impone nuestro idioma nativo:

Las categorías con las que organizamos nuestro entorno no están en la naturaleza para ser apreciadas de la misma manera por cualquier otro ser humano de cualquier cultura. Los fenómenos se presentan ante nuestra experiencia como un fluir de vivencias que son organizadas por nuestro cerebro de acuerdo con un plan previo trazado por nuestros idiomas (Zerda, 1997, p. 18).

El idioma aymara, que no desarrolló escritura, aunque actualmente se lo puede escribir, tiene algunas categorías lingüísticas que son muy diferentes de las de los idiomas occidentales, por lo tanto expresa una cosmovisión y concepción del mundo muy distintas. La escritura y gramáticas aymaras desarrolladas en el siglo pasado se han hecho en función al castellano pues usa los símbolos gráficos de este idioma y explican su estructura gramatical basándose en la estructura del castellano. Si el idioma aymara hubiera desarrollado escritura de manera natural, probablemente esta escritura habría sido ideográfica y no silábica como la que se usa ahora.

La oralidad en el idioma aymara

En las culturas orales, la “palabra” concebida como una unidad de presencia visual no existe, las palabras son sonidos que van seguidos unos de otros sin una división evidente que permita rescatar una palabra suelta con presencia visual. Las palabras son acontecimientos, hechos que siempre están contextualizados en una situación dada, por eso es que los idiomas orales tienen más expresiones que implican acciones

y procesos mientras que los que han desarrollado escritura tienen más nombres porque la escritura ayuda a componer abstracciones y por lo tanto a componer definiciones.

En los idiomas orales como el aymara: “El significado de cada palabra es controlado por lo que Goody y Watt (1968) llaman *ratificación semántica directa*, es decir, por las situaciones reales en las cuales se utiliza la palabra, aquí y ahora. El pensamiento oral es indiferente a las definiciones (Luria 1976)” (Ong, 1987. p. 52), las cuales necesitan un alto grado de abstracción. Por eso los idiomas orales tienen necesidad de contextualizar. Esto hace que los hablantes de estas lenguas entiendan lo que experimentan siempre en un contexto específico.

Las personas que sabemos leer y escribir, ante la mención de una palabra como “trabajo”, por ejemplo, nos hacemos la idea del concepto abstracto que puede contener imágenes de trabajo manual o intelectual, en un taller o una oficina e inclusive tenemos la imagen de la palabra escrita; pero una persona aymara que solo habla su idioma y no aprendió a escribir, no puede tener esa idea, si escucha la palabra *tarawaju* (que es como en aymara se dice “trabajo”, palabra prestada del castellano porque en aymara no existe el concepto en abstracto) se imaginará una persona concreta, realizando un trabajo concreto: a Tomás sembrando papas, por ejemplo, y esta imagen se formará dependiendo de la conversación que se está desarrollando, es decir, del contexto. Así en todo lo que escucha y habla las palabras no pueden evocar imágenes sueltas, siempre evocarán procesos o situaciones con características específicas; es decir, siempre estarán provistas de un contexto específico distinto del que se atribuirá a la misma palabra en otra situación.

En la gramática del idioma aymara encontramos muchos elementos que nos señalan esta permanente necesidad de contextualizar, lo que resulta ser un elemento clave en cuanto a las diferencias fundamentales de esta cultura con la occidental. Elementos gramaticales como el orden de las palabras al formar una oración, los verbos que implican movimiento, el tiempo pasado-presente, tiempos de conocimiento directo e indirecto entre otros.

En un ambiente en el que las personas permanentemente en sus conversaciones tienen que proveer al interlocutor del contexto, se desarrollan atributos psicológicos específicos como una habilidad de observación muy desarrollada, una especial memoria para detalles y la necesidad de exponer los eventos con explicaciones minuciosas del entorno en que suceden y sus antecedentes.

“Aclarar”, una herramienta psicológica aymara

Existe entre las personas de origen aymara una práctica frecuente en las relaciones interpersonales que entran en conflicto que denominan “aclarar” en castellano. Se trata de la confrontación de las personas involucradas en el problema, que se hace ante el grupo familiar o comunitario, donde cada una debe exponer su percepción del contexto que rodea al problema, sus quejas e interpretaciones con mucho detalle para que en conjunto se haga una valoración de los hechos con todos sus antecedentes históricos, actitudinales, emocionales y de percepción, que pueden referirse a eventos actuales o antiguos. En esta valoración grupal es importante separar todo aquello que es de conocimiento directo de quien habla o de conocimiento indirecto. Esto es fundamental ya que en el idioma aymara existe una categoría gramatical que diferencia el conocimiento directo del indirecto, no se puede hablar el idioma correctamente sin aclarar permanentemente (mediante sufijos) si aquello de lo que se habla es de conocimiento directo, es decir si le consta al hablante porque presenció o fue partícipe de algún hecho, o lo conoce porque alguien se lo dijo, esta diferenciación es fundamental en la valoración de todo lo que se expone. Diferenciado todo lo que es de conocimiento directo o indirecto en el proceso de “aclarar” un conflicto, se va tejiendo un contexto, una serie de acuerdos sobre lo sucedido que llegan a conformar una explicación consensuada con la que las personas involucradas están de acuerdo y el resultado se considera una versión aclarada de lo sucedido, según la cual se acuerda una solución al problema.

Este enmarañado proceso puede durar muchas horas o días, pero resulta de mucha utilidad en términos psicológicos para la solución de conflictos. Esta práctica social llevada al terreno de los problemas psicológicos de relación interpersonal, por ejemplo, dentro de la familia, entre parejas o entre padres e hijos, nos está permitiendo desarrollar una herramienta psicoterapéutica que permite no solamente “aclarar” hechos e interpretaciones, sino también sentimientos, emociones, recuerdos o motivaciones, logrando algo así como una actualización del sí mismo en términos de la terapia no directiva de Carl Rogers.

El contexto en la representación aymara del envejecimiento

En términos gerontológicos, la habilidad psíquica de contextualizar permanentemente permite el desarrollo de actitudes flexibles² para

2 Graciela Zarebski (2019) y el equipo de psicogerontología de la Universidad Maimónides de Buenos Aires han publicado un libro titulado “La identidad flexible como factor protector en el curso de la vida” en el que plantean la flexibilidad como elemento psico-

enfrentar los cambios que se producen con el transcurso de los años, lo que favorece el logro de un envejecimiento satisfactorio. Como resultado de una investigación que realicé sobre los elementos de la cultura aymara que funcionan como factores protectores de envejecimiento patológico (Zerda, 2017), encontré seis categorías propias de la representación aymara del envejecimiento que podrían aportar al desarrollo de actitudes protectoras de la salud psicológica de las personas mayores y también a la construcción de un nuevo paradigma sobre envejecimiento y vejez que se está gestando en nuestro continente. Las seis categorías son: la concepción del tiempo, la reciprocidad, el contexto, el entendimiento del curso de la vida, *chuyma* (integración de razón y sentimiento) y la actitud *ukhamaw* (aceptación y confirmación de la realidad)

Una de esas categorías es el contexto, pues en el entendimiento que tienen del proceso de envejecimiento es fundamental la alta contextualización de su cultura, porque les permite interpretar de una manera muy flexible los cambios físicos, psicológicos y sociales que se producen al envejecer. Así un mismo tipo de cambio se vive de manera diferente dependiendo de las circunstancias específicas de cada momento; por ejemplo, la disminución de la energía física se vive con mucho pesar cuando se tiene que perseguir una oveja que se escapa, en ese momento ser una persona vieja es una maldición. Sin embargo, esa misma disminución de energía se disfruta cuando se está con una persona joven que corre detrás de la oveja mientras se contempla la divertida escena; entonces es bueno haber envejecido.

Ningún cambio producido por la vejez es siempre bueno o siempre malo, todo depende de las circunstancias, esto permite ser flexible al interpretar los cambios disminuyendo la posibilidad de cerrarse en concepciones rígidas sobre los aspectos de la vejez, lo que suele ser frecuente en nuestra cultura, en la que solemos atribuir a la vejez características definidas que nos pueden llevar a interpretaciones prejuiciosas. Este afán de contextualizar permite una mayor capacidad de resiliencia a la hora de determinar las pérdidas que se dan al envejecer y esto puede ser muy importante en el trabajo terapéutico con población mayor de origen aymara.

La Madre Naturaleza y los seres humanos

Para la espiritualidad aymara, que nos ofrece muchos elementos útiles en la construcción del nuevo paradigma civilizatorio, es asunto

lógico clave para evitar vejezes patológicas.

primordial la relación de los seres humanos con su entorno, con su contexto, es decir con la naturaleza que es considerada Madre: la Pachamama, significando madre naturaleza, madre tiempo y madre espacio, el ámbito en el que se desarrolla la vida de la que formamos parte los seres humanos que somos sus hijos. Pachamama, tanto en aymara como en quechua es literalmente Madre Espacio-Tiempo. De ese modo, todo lo que afecta a la naturaleza, afecta al ser humano. Este concepto ha sido integrado al castellano como Madre Tierra. El 22 de abril se celebra el día de la Madre Tierra. Este día fue instituido por Naciones Unidas como el día de la Tierra en 1970, pero desde el año 2009 en una Asamblea General de la ONU por unanimidad se decidió cambiar su nombre por el día de la Madre Tierra, aceptando la propuesta del Estado Plurinacional de Bolivia.

Esta manera de concebir la relación de los humanos con el planeta es diametralmente opuesta a la visión occidental eurocéntrica que entiende el ser humano como dueño del mundo y a la naturaleza como algo que está allí para su servicio. En el libro del Génesis en la Biblia, que es uno de los pilares de esta cultura, Dios ordena a Adán y Eva someter la tierra, les dice: “fructificad y multiplicaos; llenad la tierra, y sojuzgadla y señoread en los peces del mar, en las aves de los cielos, y en todas las bestias que se mueven sobre la tierra” (Génesis, capítulo 1, versículo 28). El mandato es claro, los humanos por ser hechos a “imagen y semejanza” de Dios, somos dueños de la naturaleza y ella está ahí para satisfacerlos.

En cambio, para los pueblos originarios, la Madre Tierra es un gran ser vivo hembra, constituido por innumerables elementos materiales e inmateriales, corpóreos e intangibles y los humanos somos un elemento más como las plantas, los animales, el agua de los ríos o las nubes y todos tenemos espíritu, inclusive las piedras, de modo que las personas estamos permanentemente interrelacionándonos con este mundo espiritual buscando mantener un equilibrio con el contexto que nos rodea. En el mundo aymara las personas siempre están atentas a las señales que emiten los otros seres de la naturaleza, enviando mensajes, advertencias o presagios que hay que tomar en cuenta para desarrollar las actividades cotidianas. Las altas montañas andinas son poderosos espíritus que participan en la vida política y económica de la sociedad que guardan en su seno los espíritus de los antepasados y cada año una montaña es elegida para ocupar el cargo de autoridad para guiar el com-

portamiento del clima, la producción y los movimientos sociales comunitarios. Desde esta percepción holística del funcionamiento de nuestro planeta, la relación de los seres humanos con la naturaleza no puede ser depredadora, explotadora y no podemos, los hijos de la Madre Tierra, sentirnos superiores unos a otros; por lo tanto, así como todo en la naturaleza debemos respetar las reglas de convivencia comunitaria.

Esta forma de entender el mundo, subestimada e ignorada por considerarla primitiva, está emergiendo como una nueva fuerza en el continente y en ella están las propuestas de un nuevo paradigma civilizatorio que en países como Ecuador y Bolivia están reflejadas en sus Constituciones Políticas que abrazan los principios del *vivir bien*, basados en concepciones de diversas culturas indígena-originarias. Como: *ñandereko* (vida armoniosa), *teko kavi* (vida buena), *suma qamaña* (vivir bien), *ivi maraei* (tierra sin mal), *qhapaj ñan* (vida noble).

Vivir bien significa, satisfacer comunitariamente las necesidades humanas, no de manera egoísta, sino enmarcándose en el contexto del grupo y de la naturaleza, más allá de lo material, con dignidad e independencia. Es “el acceso y disfrute de bienes materiales que nos ofrece el planeta y la realización efectiva, subjetiva, intelectual y espiritual de los seres humanos en armonía con la naturaleza y en convivencia comunitaria” (Ministerio de Relaciones Exteriores del Estado Plurinacional de Bolivia, 2010). Se trata de un viejo concepto ancestral mucho más completo que la “calidad de vida” con que medimos el desarrollo humano en términos occidentales, pues implica dimensiones psicológicas y espirituales de convivencia interpersonal que sólo se pueden alcanzar en el contexto comunitario y en armonía con la naturaleza. A diferencia del concepto occidental de desarrollo basado en el progreso, el *vivir bien* le pone límite a la satisfacción material considerando la conservación ecológica de los recursos naturales.

Entendiendo la pandemia en este contexto

El tipo de corona virus que produce el covid-19, que ha puesto en jaque a todos los países del planeta, es parte de este enmarañado tejido de relaciones espirituales entre los seres humanos y la naturaleza. No es ajeno al contexto natural que nos rodea; aunque recién estemos conociéndolo y su llegada traiga sufrimiento y muerte. Tampoco es un virus cuya existencia esté aislada de nuestro entorno porque es parte de nuestro contexto natural y social.

Las personas viejas aymaras que integran nuestra comunidad en La Paz, enfrentaron a este visitante con temor y cautela pero sin angustia. Tomaron precauciones consensuadas como asumir un aislamiento estricto que fue flexibilizándose a medida que entablaban relación directa con “el Corona”, como lo llamaron.

A diferencia de la actitud bélica con que fue enfrentado por la ciencia occidental que “luchó” contra el virus combatiéndolo con escuadrones de héroes de batas blancas y contabilizó cada día el número de bajas perdidas en la batalla, la actitud aymara fue de esperar la visita del Corona limpiando los hogares con vaporizaciones de eucalipto, manzanilla, jengibre y fortaleciendo los cuerpos con mates de yerbas protectoras del sistema respiratorio, recordando la visita de otras pestes conocidas por la tradición oral que mermaron la población originaria, usando las mismas yerbas protectoras y sobre todo realizando ofrendas rituales a la Pachamama para perdonarse con ella y despachar al Corona. Le rogaron que se marchara y buscaron las respuestas al “para qué” había llegado tan inesperada e ingrata visita; no se preguntaron tanto sobre la causa del virus, sino sobre todo buscaron en el contexto las señales que indiquen que advertencia o premonición venía trayendo.

Creemos que el Corona vino en primer lugar para que el mundo entrara en largas cuarentenas que hicieron descansar un poco a la Madre Tierra y darle un respiro, también para que reflexionemos sobre cómo la estamos maltratando al occidentalizar nuestra forma de vida. También vino para mostrarnos la debilidad de la ciencia occidental y la fortaleza de los conocimientos indígena-originarios y sobre todo para reafirmarnos en el convencimiento de que nuestras herramientas culturales ancestrales son las más útiles en épocas de crisis y que solamente con el apoyo mutuo y unidos en comunidad podemos superarlas.

De esta manera, la mayor parte de los aymaras “pasaron” la enfermedad sin recurrir a la medicina occidental pues en el país estaban colapsados todos los centros de salud en los que no tienen confianza. Tuvieron que enterrar a padres, tíos, primos y sobrinos propios y ajenos en el marco de una crisis de salud nunca vista y resultado en gran medida de la ineficiencia de las acciones por el gobierno transitorio fruto de un golpe de estado perpetrado en noviembre de 2019.

Como conclusión puedo decir que la experiencia de la pandemia me mostró un pueblo sabio que miró más allá del virus y la enfermedad, que se fijó en detalles del entorno natural y social que permitieron

acciones comunitarias, un pueblo que ante la pandemia, actuando con naturalidad me enseñó que la muerte es parte esencial de la vida y que se puede vivir una crisis sanitaria mundial sin dejar que el miedo invada nuestras vidas. He visto cómo se puso en marcha un mecanismo comunitario donde los individuos se convierten en un solo ser social un poderoso ser vivo.

Cada cultura tiene una manera diferente de conceptualizar el entorno que rodea a un fenómeno, el entorno geográfico, físico, histórico y también el entorno cognitivo, emocional y afectivo de las relaciones entre seres humanos, esto implica que cada cultura tendrá una manera peculiar de darle mayor o menor importancia al contexto que lo envuelve todo. La cultura moderna occidental entiende los fenómenos aislándolos, delimitando sus partes; mientras que la cultura aymara los entiende de manera holística a partir de la interrelación de sus partes y de su conexión con otros fenómenos. Esta manera de entender el mundo nos abre una nueva forma de pensar la psicología y aporta a la construcción de un nuevo paradigma civilizatorio que la humanidad está reclamando con urgencia.

Referencias

Mendoza Pizarro, J. (2015): El Espejo Aymara. Ilusiones ideológicas en Bolivia. La Paz, Bolivia: Plural Editores.

Mendoza Pizarro, J., & Zerda, M. (1991). El contexto entre los aymaras. Inédito

Ministerio de Relaciones Exteriores (2010). El vivir bien como respuesta a la crisis global. Estado Plurinacional de Bolivia.

Ong, W. J. (1987). Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Zerda, M. (1997). Desarrollo autogestionario de grupos culturalmente oprimidos: Experiencia de psicología comunitaria con aymaras urbanos en la ciudad de La Paz (Tesis de licenciatura inédita). Universidad Católica Boliviana San Pablo, La Paz, Bolivia.

Zerda, M. (2019). Factores protectores de envejecimiento patológico en la cultura aymara. Estudio con personas mayores de la ribera del lago Titicaca en La Paz, Bolivia. *Revista Kairós-Gerontología*, 22(1), 09-32. Re-

cuperado de <https://revistas.pucsp.br/kairos/article/view/42922/28570>

Zarebski, G. (2019). La identidad Flexible como factor protector en el curso de la vida. Buenos Aires: Universidad Maimónides; Editorial Científica y Literaria.

TIEMPO AYMARA EN ÉPOCA DE PANDEMIA

Javier Mendoza Pizarro

Introducción

Cuando los españoles llegaron al hemisferio sur, como era natural, al principio siguieron viendo y entendiendo las cosas como si fueran iguales que en España. Entre ellas estaban las cuatro estaciones del año; es decir la idea de que la primavera precedía al verano, el invierno seguía al otoño, etc. Como entonces no se comprendía bien el fenómeno de la rotación periódica del eje del planeta Tierra, durante mucho tiempo los europeos se asombraban al constatar que en el Nuevo Mundo hacía frío en verano y calor en el invierno. Finalmente, desde mediados del siglo XVII, se impuso el reconocimiento de que las estaciones del año estaban en realidad invertidas en el hemisferio sur y, consecuentemente, cuando era verano en el norte era invierno en el sur, etc. Esto significó un avance en la aceptación de las peculiaridades de la gente en los territorios que los españoles descubrían y conquistaban.

Pero, aunque los cuatro “tiempos del año” resultaban invertidos a causa de la inclinación del eje del planeta, subsistió la idea básica de la existencia de cuatro “estaciones” climáticas como un fenómeno universal que debía ocurrir en todas partes del mundo. Sin embargo, esta concepción, como muchas que tardaron en llegar hasta los 3.800 metros de altura en la cordillera de los Andes que era el hábitat de la nación aymara, no tenía mucho que ver con la situación local porque la idea de la existencia de cuatro distintas épocas en el año no correspondía a la realidad aymara porque en su territorio siempre hubo sólo dos “estaciones”: la seca (*wañapacha*) y la de lluvias (*jallupacha*) y la idea de la existencia de cuatro –aunque estuvieran invertidas con relación al hemisferio norte– fue otra imposición ideológica y un capricho lingüístico de los conquistadores.

Cada una de estas dos “estaciones” aymaras presenta sus propias características climáticas muy marcadas que determinan distintas actividades relacionadas con la agricultura, los rituales, la música y los bailes apropiados de cada época.¹ En las alturas andinas, establecer como una idea universal la existencia de cuatro estaciones resulta en

1 Existe también en la cultura aymara la versión de tres épocas en el año, tal como aparece en otro capítulo de este libro, “Las músicas autóctonas y las ropas originarias” por el amaw’a de Carlos Yujra Mamani.

un esfuerzo vano porque en esa revertida “primavera” austral a 3.800 no aparecen las flores y los pajaritos como sucede a nivel del mar en Europa; ni todo se cubre de nieve en el “invierno”, como pasa en el norte porque, a pesar de la altura, al estar relativamente cerca de la línea del Ecuador, en el territorio aymara esas copiosas nevadas son una excepción. Entonces, aunque se aceptó la reversión de las estaciones del año en el hemisferio sur, la idea de la existencia de cuatro ha permanecido como una creencia que no se ajusta a la realidad andina.

Pero se puede ir más allá de los “tiempos del año”, no sólo como una cuestión climática, sino como la idea del tiempo en sí, que en el siglo XVI se concebía como “la duración sucesiva de las cosas, desde el más imperceptible instante, hasta la hora, día, mes, año y siglo” (Real Academia Española de la lengua, 1739, p. 271.2), que también se consideraba como algo fundamental y propio de la naturaleza que sucedía en todas partes como un fenómeno universal sin embargo, esa idea del tiempo como un fenómeno que todos perciben de la misma manera tampoco era verdad, ni lo sigue siendo, en aquella cultura en las alturas de los Andes.

El tiempo en la cultura occidental

En la cultura occidental el tiempo es una *cosa*. Es algo material que existe por sí solo en la naturaleza y es poseedor de ciertas cualidades concretas; es algo que se puede tener, ahorrar, perder, desperdiciar, gastar, malgastar, y hasta matar. Pero especialmente *medir*, porque en la cultura occidental todo puede y debe ser medido para tener sentido. Todas estas cualidades que se atribuyen al tiempo como si se tratara de una más de las criaturas que existen en el mundo, lo hacen aparecer como una entidad real que está permanentemente presente como un telón de fondo de todo lo que hacemos en la vida

Una cualidad particular de este tiempo-cosa (De Arce, s/f) es que no permanece estático y está percibido como algo que se mueve (pasa, corre y hasta vuela) inexorablemente. Ese movimiento es hacia adelante, en dirección hacia un ámbito imaginario donde situamos el futuro. Detrás queda el pasado como algo superado, sobre-pasado en el sentido de un lugar al que nunca se puede volver. Esta idea del tiempo moviéndose del pasado hacia el futuro apareciendo como una autopista que se extiende ante nuestros ojos ha sido expresada como la “flecha del tiempo”, una imagen que describe un movimiento lineal, unidireccional

e irreversible que atribuimos al tiempo-cosa. Todo eso se concibe como el progreso – que literalmente significa “ir hacia adelante” – que se refiere a la idea prevalente de un avance histórico de la humanidad que implica un “adelanto”, es decir una mejoría progresiva en la condición de vida de los seres humanos. En ese ámbito imaginario hacia donde se dirige el tiempo, proyectamos mentalmente nuestras aspiraciones y deseos humanos de que las cosas sucedan de cierta manera en ese porvenir, de modo que todo lo importante se realiza en función de ese futuro imaginario que actúa como un imán que influye para que todo (éxitos, ganancias, aspiraciones, etc.) se realice en función de esa época que va a venir y ese lugar hacia donde se mueve el tiempo-cosa.

Pero esa concepción occidental del tiempo contiene un notorio círculo vicioso: el tiempo va hacia ese futuro y el futuro es el lugar a donde va el tiempo. La evidencia más clara de esa ilusión ideológica es que muchos seres humanos, en distintos lugares del mundo, cuando deben indicar dónde está el futuro, apuntan delante de ellos, es decir en diferentes direcciones, evidenciando que se trata de un constructo mental y no de un lugar real. Y en cuanto a un movimiento universal del tiempo hacia el futuro en un nivel astronómico, tampoco es verdad que nuestro planeta se esté moviendo en el espacio hacia adelante, es decir hacia el futuro, porque en la inmensidad del espacio estelar no hay un adelante o un atrás, sino miles de millones de esferas dando vueltas infinitamente.

Tiempo aymara

En contraste con esa idea, la cultura aymara ha desarrollado una percepción diferente de eso que nosotros llamamos “tiempo”. No existe en el idioma aymara un concepto similar a la noción del tiempo occidental con las cualidades que le atribuimos; no se trata de *algo* que medimos y manipulamos y se mueve perpetuamente del pasado hacia el futuro. Entonces, si alguien pregunta: “¿Cómo se dice *tiempo* en aymara?”, la respuesta correcta es: “No se dice” (Mendoza Pizarro, 2015) porque, simplemente, un concepto equivalente al del castellano no ocurre en el idioma aymara².

Sin duda, existe en aymara una noción de ayer, hoy y mañana (*nayruru*, *jichhuru* y *qhipuru*, respectivamente); pero cuando se trata

2 Muchos diccionarios aymara-castellano, escritos desde el punto de vista del castellano, presentan pacha como un equivalente de tiempo; pero esto es una simplificación porque pacha representa un complejo concepto que, además de incluir algunos elementos de la idea occidental de tiempo, implica también la idea de espacio y una concepción de totalidad inexistente en castellano.

de ubicar esas ideas en términos espaciales, los aymaras colocan el pasado adelante y el futuro detrás y esto es algo que es confirmado por muchos autores³. Existe un ámbito situado delante del hablante en el que suceden el presente y un pasado inmediato, sin una clara distinción temporal; es el ámbito de lo conocido --estrictamente, de lo visto-- y por eso está ligado a la palabra para “ojo”, *nayra*, que también significa “adelante”, en términos espaciales y temporales. Este lugar y esta época imaginarios se denominan *nayrapacha* y suele equipararse al pasado del castellano. Pero no existe un concepto equivalente a nuestro futuro. Sólo existe la idea de un ámbito témporo-espacial sin nombre, situado detrás del hablante, que permanece desconocido, donde se ubica lo que puede suceder en nuestro futuro. Esta concepción del pasado delante y el futuro detrás es tan fuerte que los/as aymaras, cuando hablan castellano, gestualmente revelan ese ordenamiento (Núñez & Sweetser, 2006).

En contraste con la relevancia que se da al futuro en la cultura occidental, en aymara la importancia del pasado es preponderante y tiene que ver con una concepción particular de la experiencia humana – lo que uno ha visto y vivido – y también con la memoria histórica colectiva. Esto hace que la experiencia personal, lo que acaba de pasar o ha pasado en la vida de un individuo o una comunidad, sea fundamental al punto que se manifiesta en una distinción semántica básica en el idioma – desconocida en castellano – que determina dos categorías gramaticales básicas: el conocimiento directo y el conocimiento indirecto, que aparecen transversalizadas en todas las categorías gramaticales (tiempo, modo, aspecto, etc.) del idioma. A diferencia del castellano, en aymara, lo que una persona conoce por experiencia propia y directa y lo que uno sabe de oídas o por referencia de otras personas, pertenecen a ámbitos semánticos e ideológicos bien diferenciados. Dentro de esta distinción, la dimensión temporal, que es esencial en los idiomas occidentales herederos del indoeuropeo, en aymara es irrelevante y lo fundamental es esa dimensión de conocimiento directo o indirecto de lo que se afirma. Las gramáticas del aymara, que suelen estar escritas desde el punto de vista del castellano, se esfuerzan para encontrar en el aymara las mismas

3 Por ejemplo: Miracle, A., & Yapita, J. D. (1981). Time and Space in Aymara; Miracle, A. (1981). Intelligence Testing and the Aymara. In M. Hardman, (Ed.), The Aymara language in its social and Cultural Context. Gainesville: University of Florida Monographs, Social Sciences. Hardman, M. (1988). Jaqi Aru: la lengua humana. In X. Albó (Ed.), Raíces de América: El mundo aymara. Madrid: Unesco, Alianza Editorial. Gifford, D. (1986). Time metaphors in Aymara and Quechua. Centre For Latin American Linguistic Studies, Working Paper No. 16, University of St. Andrews, Scotland.

características gramaticales del castellano. Así, acaban describiendo un “tiempo” que denominan “pasado-presente” – que obviamente resulta una contradicción desde la perspectiva del castellano – que no implica ninguna categoría temporal, sino el grado de certidumbre personal que tiene la persona que habla sobre lo que expresa, sin que importe cuándo sucede o ha sucedido la acción. La distinción temporal, que es fundamental en castellano, es irrelevante en el caso del aymara; aunque, si es preciso, se deduce fácilmente del contexto de lo que se habla.

Para mucha gente que desconoce el idioma aymara, la importancia que tiene lo sucedido en la cultura aymara, significa un estancamiento en el pasado lo cual, por definición, dentro de la perspectiva occidental que está centrada en el futuro, contiene una connotación negativa y representa una actitud retrógrada superada por el avance hacia el futuro, es decir hacia el progreso, que es hacia donde avanzamos. Dentro de ese esquema aymara, tampoco se concibe una flecha del tiempo que se mueva inexorablemente del pasado al futuro; aunque sí se concibe una suerte de tiempo cíclico ligado a los cambios recurrentes en la naturaleza (días, meses y años). Esta visión suele también considerarse como “primitiva” por estar relacionada con etapas superadas por progreso del desarrollo humano. Pero también se trata de una relación con la naturaleza que, a través de ese mismo proceso de avance de la civilización, la cultura occidental ha ido perdiendo y ese alejamiento histórico está estrechamente relacionado con la crisis ecológica mundial por la que está atravesando el mundo en la época actual.

En la cuarentena

A partir de marzo de 2020, a causa de la pandemia de covid-19 que afecta a una gran parte del mundo, en Bolivia la población tuvo que someterse a una cuarentena estricta durante cuatro meses que suponía el confinamiento obligatorio de todos en sus domicilios. Hubo sin duda una variedad de experiencias en ese encierro, desde los retiros en amplias residencias en lejanos lugares por la clase pudiente hasta el enclaustramiento de mucha gente pobre una sola habitación con cuatro o cinco hijo/as. Más allá de las diferencias que esas situaciones determinaban, la experiencia común fue de estar atrapados en un espacio limitado sin poder acceder a un mundo exterior con el peligro de ser contagiados. Esta restricción acabó por manifestarse en distorsiones en la percepción del tiempo, en particular el pasado y el futuro durante el encierro.

Distorsión del pasado

El pasado, que espacialmente situamos detrás de nosotros, es el espacio mental donde se acumulan los recuerdos y la memoria de los eventos sucedidos. En el confinamiento, a medida que pasan los días, sin las actividades cotidianas que marcan la rutina de nuestros días, los días comienzan a parecerse cada vez más. Y, a medida que pasan, ellos parecen todos iguales y se van acumulando detrás de nosotros carentes de identidad al punto que cada vez más difícil diferenciar los unos de otros.

El significado de las cosas en el pasado está ligado a la memoria; cuando recordamos algún evento pasado no percibimos el tiempo en sí, sino los sucesos ocurridos que le dan sentido a ese recuerdo. Son hitos marcados por el significado personal y emocional que dejan en nosotros que se ordenan en un antes y un después en nuestra memoria. En el confinamiento, como cada vez hay menos eventos relevantes que ayuden a situar y ordenar lo sucedido, todo se acumula detrás de nosotros en un pozo común carente de significado. Resulta una paradoja que, en la cuarentena, a pesar de que el tiempo parece ralentizarse en el presente por la ausencia de eventos relevantes, aunque nos esforcemos por llenarlo con actividades artificiales; lo que recordamos aparece comprimido y pasa vertiginosamente al punto que no podemos estar seguros si algo sucedió el día anterior o antes, en la actual semana o en el mes anterior.

En el confinamiento, los eventos que normalmente marcan el transcurso del día (ir a la oficina, estar con los amigos, etc.) desaparecen junto con la rutina establecida por los horarios y las agendas que marcan nuestra subjetividad. Los días, que identificamos por un nombre (algo desconocido en aymara) y las semanas (la agrupación de siete días que hace la cultura occidental y es también inexistente en aymara) empiezan a perder significado a medida que días y semanas discurren indiferenciados. El “fin de semana”, que fundamental en nuestra manera de distinguir el trabajo y el ocio, se transforma en un permanente presente donde casi no hay cambios. Surge entonces la necesidad de llenar ese vacío que sentimos con toda clase de actividades provisionales con las que buscamos “llenar” el tiempo para “aprovechar” ese exceso de tiempo-cosa que encontramos mientras nos sentimos culpables por “perder” ese tiempo valioso sin hacer nada.

Distorsión del futuro

Los primeros días, cuando todavía no se llega a comprender que el aislamiento va a durar más de lo previsto, seguimos con el hábito de planificar nuestra vida colocando los eventos en los que vamos a participar en una sucesión ordenada en la autopista del futuro que es donde situamos lo que va a suceder, lo que esperamos y lo que anhelamos. A medida que transcurren las semanas y los meses, esa proyección en el futuro se hace más difícil porque las distancias en la autopista se vuelven menos precisas y resulta difícil avanzar en ella con seguridad, estancados en un presente permanente sin poder decidir lo que sucederá con nuestro trabajo y con el futuro de nuestros hijos. Es como estar en una cárcel contra nuestra voluntad; pero también en un refugio antiaéreo temporal con una amenaza que se cierne sobre nosotros todo el tiempo porque, aunque finalmente pudiéramos escapar del confinamiento, no habría donde ir porque la peste está por todas partes.

La incertidumbre que provoca el confinamiento lleva a situaciones próximas a la angustia. Como cultura estamos pobremente equipados para enfrentar situaciones de incertidumbre porque no siguen la lógica aristotélica en la que normalmente vivimos donde todo, para tener significado, debe reducirse a una certidumbre que nos proporcione seguridad. En contraste, el idioma aymara funciona dentro de un sistema lógico espacial, que ha sido adecuadamente descrito como “trivalente” (Guzman de Rojas, 1982), que capacita mejor a sus hablantes para enfrentar situaciones inciertas y les permite estar cómodos dentro de lo incierto, lo posible, lo dudoso, lo ambiguo, etc. En la cultura aymara, con su concepción borrosa del futuro, realizar una planificación detallada no es lo habitual y cuando se tiene que hacer una nunca resulta demasiado rigurosa. Esto a una notoria capacidad para adaptarse al flujo de diferentes circunstancias y contextos como van apareciendo en el (nuestro) futuro. No se trata de establecer de antemano detalladas estructuras mentales como guías de lo que se va a hacer en el futuro; sino del reconocimiento de la emergencia de diversas posibilidades que pueden surgir y las acciones consiguientes que se deben tomar en cada caso. Es el convencimiento tranquilizador de que las cargas se arreglan en el camino.

La incapacidad de planear y de conectarse con ese supuesto tiempo que situamos frente a nosotros, el confinamiento debido a la peste hace aparecer el futuro como algo difícil de imaginar hasta que, en

lo profundo de la cuarentena, resulta tan inaccesible como es el supuesto futuro para los aymaras, situado detrás, fuera de la vista e ignoto por definición. En el idioma aymara esa incapacidad se refleja en la ausencia de términos que describan el futuro y en la inexistencia de un tiempo gramatical equivalente al futuro de los idiomas occidentales. Aunque muchas gramáticas escritas desde el punto de vista del castellano mencionan un tiempo futuro en el idioma aymara, que sería equivalente al tiempo futuro del castellano, esto no parece ser correcto. Se trata más bien de una expresión de deseo o de esperanza de que algo suceda (más cercano al modo subjuntivo del castellano) pero carente de una noción de futuridad. Una persona, anuncia que está a punto de retirarse de una reunión, diciendo: *sarä*, que dentro de la interpretación desde el castellano debería traducirse como “iré”, con la implicación de una acción que se realizará en el futuro; pero que en aymara implica la intención o el deseo de retirarse de un lugar sin ninguna implicación de cuándo sucederá aquello.

El tiempo como construcción social

La fragilidad de nuestra interpretación del tiempo es expuesta cuando las condiciones normales en que vivimos son alteradas, como es el caso del confinamiento obligado por la peste. Agobiados por el inevitable encierro, el pasado que ubicamos detrás se convierte en un aglomerado informe y sin sentido; y el futuro, que tendría que estar adelante, finalmente se estanca en un permanente presente y no llega a despegar en la autopista del porvenir. Y en un nivel más general, la fragilidad de nuestro entendimiento cultural del tiempo también es revelada por la concepción aymara cuando cuestiona la validez universal de nuestra interpretación de lo que llamamos tiempo.

Confrontados con la interpretación aymara, mucha gente que habla castellano, suele calificarla de irracional y contraria al ordenamiento del universo y que esa idea paulatinamente se irá corrigiendo hasta llegar a la correcta, que es la nuestra. Es innegable que la visión occidental actualmente se impone globalmente con fuerza no sólo en lo relacionado con el tiempo, sino también en otras concepciones de la cultura aymara y en otras partes del mundo donde las visiones nativas están siendo relegadas por el progreso. Lo que no se puede hacer es suponer que, si no existiera la imposición cultural de occidente, esas concepciones alternativas de lo que llamamos tiempo, de manera

natural, irían evolucionando irremisiblemente hasta convertirse en la concepción occidental vigente que consideramos que es la correcta. Lo cierto es que en la actualidad los aymaras sobreviven bien a 3.800 metros de altura con esa idea diferente, como una demostración de que la concepción occidental del tiempo no es una forma natural y universal inherente a todos los seres humanos

Para entender esto, es fundamental comprender la naturaleza real de la percepción del tiempo. Los seres humanos no estamos hechos para percibir directamente el tiempo. No existe en las personas un órgano específico que perciba el tiempo como sucede en el caso de los cinco sentidos humanos que están especializados cada uno para captar un fenómeno físico de la naturaleza, como los ojos que reciben la luz; los oídos que atrapan las ondas sonoras, etc. Muchos pueden pensar que logramos percibir y medir objetivamente el tiempo a través de los relojes; pero en realidad lo que se mide es sólo algo físico que se puede registrar: la cantidad de agua en las antiguas clepsidras, la distancia recorrida por las manecillas de los relojes mecánicos, o la frecuencia de las transiciones energéticas de los átomos de cesio en los modernos relojes atómicos. En todos esos casos, lo que se registra en realidad no es el tiempo en sí; sino los cambios materiales que registramos en los artilugios que hemos creado creyendo que capturan esa cosa inasible que creemos que se mueve hacia adelante. El significado de esta realidad es que la concepción de lo que en nuestra cultura denominamos “ tiempo” que hacen otros seres humanos en diferentes lugares no está basada en la percepción directa de un fenómeno físico y es finalmente una interpretación psicológica e ideológica de ciertos fenómenos que dependen de la evolución cultural de diferentes grupos humanos a través de la historia, como es el actual tiempo-cosa de la cultura occidental, que existe sólo como una ilusión ideológica que pensamos que es una verdad universal.

Dominados por nuestra percepción de tiempo, es fácil pensar en la percepción del tiempo aymara como algo primitivo y superado por la historia. Pero si somos capaces de tomar en serio esa idea como un producto histórico diferente de la conciencia humana y no sólo como un resabio de épocas superadas, acabaremos aceptando que se trata de una demostración de que en el mundo es posible la existencia de versiones alternativas a la concepción occidental del tiempo. Sin duda esa concepción puede no ser útil en el mundo actual, dominado por la vi-

sión occidental, pero su subsistencia durante miles de años en las alturas andinas revela la existencia de concepciones alternativas que demuestran que la visión del tiempo-cosa no es la única posible.

Estamos habituados a concebir nuestra concepción del tiempo como la correcta y sin duda los aymaras también creerán que la suya es la verdadera y pensarán que todos los seres humanos tienen esa misma interpretación. Se trata de dos ilusiones ideológicas de un fenómeno que no se puede percibir directamente. Pero lo inobjetable es que el pasado jamás regresa y el futuro nunca acaba por llegar. Del pasado sólo tenemos memoria y el futuro es tan sólo lo que deseamos o tememos que llegue a suceder. Sólo recordamos el pasado e imaginamos un futuro porque siempre es y será hoy.

Referencias Bibliográficas

De Arce, J. (s/f). Los dos tiempos de América. Santiago de Chile.

Guzmán de Rojas, I. (1982). Problemática lógico-lingüística de la comunicación con el pueblo aymara. Ottawa: International Development Research Centre.

Mendoza Pizarro, J. (2015): El Espejo Aymara. Ilusiones ideológicas en Bolivia. La Paz, Bolivia: Plural Editores.

Núñez, R. E., & Sweetser, E. (2006). With the future behind them: convergent evidence from Aymara language and gesture in the crosslinguistic comparison of spatial construals of time. *Cognitive Science*, 30, 401-450.

Real Academia Española de la lengua. (1739). Diccionario. Madrid: Real Academia Española.

DEL MESIANISMO OCCIDENTAL REDENTOR AL PERDÓN ESPIRITUAL INDÍGENA. UNA TRASCENDENCIA ORIGINARIA DEL DILEMA VÍCTIMA-VICTIMARIO COMO CRÍTICA DE LA CRÍTICA

Luis Eduardo León Romero
Paola Andrea Pérez Gil

El presente sentido apalabrado intentará enunciar en forma de tejido articular, la constatación de fenoménica expresión de grito del alma frente a nuestra conflictiva realidad de guerra, injusticia y dolor, un ahogo exasperante de esquizoide indolencia que recorre como mal aire y peor aún como mala muerte nuestras trochas, ríos, campos, montañas, arterias, pliegues cerebrales, cardíacos, tendones... y como apática normalidad de mundo feliz en Huxley (1932) o de mundo del agotamiento extremo de Byun Chun han (2017), o de realidad de hipersubjetividad de la administración capitalista neoliberal en Christian Laval (2015), o de mundo confinado y pandémico, los psiquismos convertidos y espejados en la hilarante tragedia melancólica del zombi urbano y cada vez más, también rural, como sea, la candela del corazón y la frialdad extrema del mismo, latente, sombrío, acorazado.

La intensidad respetuosa es aceptar el miedo logocéntrico, greco romano, germano, incluso el solo miedo cartesiano, límbico, cultural, entonces más allá, y solo planteable así en este ejercicio, en forma de testimonio, de vivencia, de sensible sentido de corazón dulce, de palabra silenciosa y sincera, un grito americano del alma y acaso, porque no, como víctima del mismo sistema egóico de totalitarismo, la necesidad filosófica y psicológica, pero no se sabe, si sea tan solo logos de racional pensar o mucho más allá, en no sé qué saber, pero eso si necesidad de comprender eso que vestido de dolor e infamia despótica, la aparente seriedad académica o la otra, débil academia de la seriedad, se han permitido categorizar como frío eufemismo del sufrimiento en eso que llamamos *la víctima*, y que con seguridad se para de ambos lados del fusil, en los dos extremos de la lucha de clases, desde los lamentables ojos emotivos del que sufre y los aparentemente fríos del llamado victi-

mario, en el visceral dolor del perdedor y en el visceral dolor sombrío y negativo¹ del alma del ganador, y todos en la tensional mentira, como si realmente alguien ganara... , entonces, se escribe paradójicamente desde la víctima y desde el victimario, pues trágicamente ambos, desde hace bastantes vidas como continuum de lo esencial, substancial y existencial histórico y político, habitan en cada uno de nosotros.

Conviene recordar que esta realidad manifiesta:

Se trata de *espacios del dolor* en los que esos sujetos adquieren la condición de víctimas, donde su antigua condición de ciudadanos deviene en la condición de *denizen*, es decir, la figura que pone en cuestión radical la ficción de la soberanía del Estado nacional. En esos espacios el ciudadano es un no ciudadano, y el hombre un no hombre. Su condición de víctima es una identidad construida *a pesar de*. Se trata pues de una identidad forzada y no elegida. Allí, el espacio y el cuerpo son inhabitables, pero al fin un espacio y un cuerpo del que no hay escapatoria posible (Bárcena & Mélich, 2003, Pág. 195).

Decía el mayor del pueblo Mhuysqa de Cota, el abuelo Fernando, en un trasnocho en su casa ceremonial (el chuntsua) frente a la reactiva palabra de llamar a los españoles como “los culpables hijos de puta” de la tragedia suramericana:

Por favor no les diga así, no, no, no, no se equivoque, porque si ellos son eso, usted es el primero... no ve que su sangre también va en usted, no ve que esos (extrañamente) también son sus abuelos, no les diga así, sabemos que se equivocaron, mucho, sin embargo, nuestra tarea es integrar en el corazón al indígena, al negro y al español, mirar, ver profundo y dar las gracias... luego entregar a su origen el negativo” (Comunicación personal, 2011).

Que difícil tarea para nuestros históricos oprobios, ¿será esta la manera indígena de resolver el dilema Hegeliano, Freireano víctima-victimario, opresor-oprimido, la confusa manera ancestral de la *aceptación* de cada cual lo suyo como trascendencia de una intelectual y políticamente falseable dialéctica de quererse quedar en un lugar de la preferencia, y más allá, más adentro, integrar tanto lo bueno como lo

1 Negativo para la ancestralidad indígena obedece a la tarea curativa que se manifiesta emocional y racionalmente en términos de la rabia, el dolor, la tristeza y el miedo. La enfermedad (física, psíquica, espiritual, personal, colectiva, ancestral, social) como camino. “En la enseñanza del ego están los maestros negativos que debilitan y educan con mano fuerte, por eso, reconocerlo va más allá de juzgar y criticar la manera en que devela su verdad, es la constante pelea que Jung (1964) expresa entre el ego y la *sombra*” (León & Pérez, 2020, p. 179).

malo, al bueno y al malo, a la víctima y al victimario, lo que creo deseable y lo indeseable?

De todas formas, como candela en conciencia que complejiza el intento, viene bien también plantar la voz de Freire al respecto y luego de 528 años de tanto... pensar y sentir las posturas, dice el pedagogo, no se trata, “de quien se deja poseer por el odio a los europeos, pero si, de quien no se acomoda ante la perversidad intrínseca de cualquier forma de colonialismo, de invasión, de expoliación. La postura es la de quien se niega a encontrar aspectos positivos en un proceso por naturaleza perverso” (Freire, 2012, p. 84).

Aquí lo trágico, ¿o lo perverso? (pues recuérdese que no hay escapatoria), tal como ven los abuelos indígenas, *es a la vez el gran maestro y la gran posibilidad*. Entonces, y suena difícil de escribir y seguramente de escuchar, tanta cosa, tanto dolor, tanta confusión, y no querer ver..., tanta ceguera, odio, tristeza, un grito ahogado y a veces no poder, o no querer soltar, la ironía de ser ese el aprendizaje, creer en esta corta palabra que ese es el difícilmente teorizable y filosofable *perdón* es ya sentido de una academia que poseída en oprobio por los debates ideológicos de la verdad quiere mercadear de ego intelectual la posesión de comprensión crítica sobre el dolor en la historia. El ego de querer tener la razón y no la tranquilidad “y esto es, en efecto, muy poco científico. Es verdad. No hay ciencia aquí, no puede haberla. Una ciencia del grito, un discurso que pretendiera apropiarse del grito, que nos dijera de forma clara y distinta que es el grito, sería un discurso claramente perverso” (Bárcena & Mélich, 2003, p. 200).

¿Quién es la víctima?, ¿Quiénes son?, ¿Todos lo somos, también victimarios, si el otro es el malo, ¿quién seré yo? Si yo soy el bueno, ¿Qué trágico lugar le dejo al otro? Acaso, es posible el concepto, complejo de universalización de la ciencia sobre, la víctima es..., vacío y vacío queda en el aire, en el pensamiento y la palabra, sin sentido en la mnémica de ancestros, entonces de verdad importa y se puede substancializar la víctima, empero, pareciera consecuentemente que la pertinencia intelectual es de naturaleza ontológica más bien en términos de ¿Qué significa ser víctima?

Se insiste, ¿qué es lo que debo aprender de la masacre de millones de abuelos y abuelas indígenas en América, de abuelos y abuelas negras, incluso de abuelos y abuelas españolas, que es lo que pide el indígena que se aprenda de Auschwitz, Hiroshima, Bosnia, Siria, Bolivia, Baca-

tá, Cusco, La Chorrera, (Amazonas), Morelia, Teotihuacán?, ¿cuál es la tensión vital que se propone para comprender con *nuestros* desplazados como apelativo confanzudo de mis propias víctimas, con los ilusos nietos de américa migrantes del aquelarre globalizado del éxito en las supuestas tierras de oportunidad, del grave asunto de los gradual pero difícilmente invisibilizados indígenas Emberas en las trochas cementadas bogotanas? pues los ojos del alma ven todo el tiempo lo que los castrados físicos niegan indolentes, o ¿qué es lo que debo aprender de mis más propias tragedias como habitante de este desastroso diseño de panorama urbano que refleja la complejidad ajendada de lo socio político con la íntima tiranía del dolor psíquico más personal, también permeado de víctimas y victimarios perpetradores de los efectos psíquicos de desastre y miseria en el negado erotismo humano de enfermedad mental?

Parafraseando el siguiente aforismo filosófico de nuestra popularidad, *en tierra de ciegos, el tuerto es rey*, surge consecuente la negación crítica de su veracidad, pues, tanto nosotros, los aparentemente ciegos frente a nuestros ilustrados gobernantes o pensadores, los aparentemente tuertos, nos atropellamos indolentemente cegados por nuestros egos. Pareciera mejor decir, en tierra de ciegos (si-ego), el único que ve, es el que mira con el corazón, y eso es lo que ya no sabemos cómo hacer, y peor aún, eso es lo que la filosofía y las ciencias se niegan como posibilidad de saber. Dice el profesor Reyes Mate al respecto:

La verdad que persigue el conocimiento es más que lo que está presente; también implica a lo ausente. ¿Cómo se conoce lo desconocido, lo que ha quedado en las cunetas de la historia, etc.? La categoría “concepto” es insuficiente pues no se puede aprender a captar lo que no es. Hay que poner en marcha otros recursos (López y otros en entrevista a Reyes, p. 103).

Consecuencia somera de esto, se observa respetuosamente en los autores destacados de la racionalidad crítica sobre las víctimas, una disciplinante y postmoderna luz de sobresalientes ilustrados y grandes pensadores del occidente anglosajón eurocéntrica que se critican a sí mismos como la moderna Europa o se niegan de si, o del occidente mestizado que tímidamente y de manera racionalmente intachable y socialmente urgente y crítica, pero se siente en el fondo insuficiente, (reconocido por Reyes Mate) han esbozado con citas y criterio lógico la

intensión occidentalista externalista y existencialista de visionar el problema de las víctimas como el asunto primordialmente político, o de justicia, o incluso económico, psíquico y pedagógico, entre otros, que radicalmente lo es, pero casi nunca en el sentido de la intención comprensiva de lo que no es conceptualizable, lo transcategorial, lo transobjetual, lo transfactual, es decir, los caminos metafilosóficos, una sabiduría del corazón redencionista, del pensar bonito en perdón como la única posibilidad real de transformación y tan solo visto en unos pocos y de manera muy desconfiada frente a la forma religiosa judaica o católica en lo que ellos mismos afirman denominar lo mesiánico y que la mayoría existencial ilustrada prejuicia de ficticio, fantasioso y eufemista.

Se escucha un vocecilla moderna y postmoderna reclamar, pero digna e integrativamente hay que decirlo:

Los expertos se equivocan continuamente e imponen sus errores a los ciudadanos, y si en alguna ocasión aprenden algo de los mismos no darán ocasión a los demás para que también puedan hacerlo. Las modas distorsionan la ciencia y la medicina, y por mucha piadosa retórica que haya en contrario, no existe la menor garantía de que la ciencia vaya a rectificar sus propias equivocaciones. A mayor abundamiento, la ciencia se apoya en el pluralismo de ideas, al que no puede limitarse en modo alguno, lo que quiere decir que las ideas de los ciudadanos adquieren una importancia teórica. Las filosofías de la ciencia y las teorías del conocimiento y políticas (incluyendo las marxistas), cualesquiera que sean, resultan ser absolutamente superfluas (Feyerabend, 1975, p. 3).

Una racionalidad que, a la vez de crítica, es tan atea como dogmática de sí misma, una desconfianza de lo enjuiciado como paganismo que no constituye cosa diferente a la institucionalidad de lo centrado, de lo dictado, del dominio cifrado, de lo ideológico naturalizado en diversidad de dispositivos. Por ejemplo, en sentido aclarador de la razón moderna, el propio Benjamín supone que la filosofía “podrá habérselas sin más ni más con cualquiera, si toma a su servicio a la teología qué, como es sabido, es hoy pequeña y fea y no debe dejarse ver en modo alguno” (Benjamín, p. 2/11). Labor imposible para una religión que fracciona y una ciencia que también fracciona, para una creencia racional que se impone y no se encuentra. Para la fuerza civilizatoria victimaria de una historia racionalizada sobre la negación de lo sensible, lo estético, lo ético espiritual y lo corpóreo. De todas formas, se presenta un sencillo concepto de religión (el cual no se podría profundizar aquí, dada la

complejidad) como apoyo a la importancia del debate teológico inmerso en Benjamín, y éste es precisamente el de concebirla simple y profundamente como “la fuerza individualmente más poderosa para generar *sentido*” (Wilber, 1998, p. 15).

Entonces, se aclara que aquí hay un propósito sabio de sentido que no nos hace sabios, solo buscadores, y aunque la tesis focal de este escrito no es anarquista, es sensiblemente ancestral indígena, conviene decir como posible epojé retomando a Feyerabend (1975) que:

El anarquismo estimula el progreso cualquiera que sea el sentido en que se tome este término. Incluso una ciencia basada en la ley y el orden, sólo tendrá éxito si permite que se den pasos anarquistas ocasionales. Resulta claro, pues, que la idea de un método fijo, o la idea de una teoría fija de la racionalidad, descansa sobre una concepción excesivamente ingenua del hombre y de su contorno social. A quienes consideren el rico material que proporciona la historia, y no intenten empobrecerlo para dar satisfacción a sus más bajos instintos y a su deseo de seguridad intelectual con el pretexto de claridad, precisión, ‘objetividad’, ‘verdad’, a esas personas les parecerá que sólo hay un principio que puede defenderse bajo cualquier circunstancia y en todas las etapas del desarrollo humano. Me refiero al principio todo sirve (p. 12).

Así pues, en la relevante e infravalorada metáfora del *todo sirve* como sentido de totalidad frente al fraccionamiento de la razón pura, técnica o crítica, de la modernidad positiva y capital occidental, rusa u oriental, individualista o colectiva, (diferente a comunal) la ciencia es mucho más cercana y semejante al mito ancestral de lo que cualquier filosofía científica está dispuesta a reconocer:

La ciencia (o razón moderna) constituye una de las muchas formas de pensamiento desarrolladas por el hombre, pero no necesariamente la mejor. Es una forma de pensamiento conspicua, estrepitosa e insolente, pero sólo intrínsecamente superior a las demás para aquellos que ya han decidido en favor de cierta ideología, o que la han aceptado sin haber examinado sus ventajas y sus límites. Y puesto que la aceptación y rechazo de ideologías debería dejarse en manos del individuo, resulta que la separación de iglesia y estado debe complementarse con la separación de estado y ciencia; la institución religiosa más reciente, más agresiva y más dogmática. Semejante separación quizá sea nuestra única oportunidad de conseguir una humanidad que somos capaces de realizar, pero que nunca hemos realizado plenamente (Feyerabend, 1975, p. 307).

Es por mucho interesante la reflexión transracional de Feyerabend, no podemos escoger todavía con libertad el Dios de la trascendencia, así como nadie puede escoger en estas épocas que su conocimiento no sea otro que la imperial ciencia, una tiranía de victimarios y víctimas que se impone en el escenario de la guerra política, económica, social, cultural y educativa, tanto, que incluso en lo cotidiano de la escuela de nuestros niños² los reprime de preferir la sabiduría, la espiritualidad de las ancestralidades o la estética frente al imperialista condicionamiento del conocimiento de la ciencia, los castra de la tierra y de lo relacionante por el embaque y profanación de la peor faceta de la tecnología y sus desastres.

La comprensión transcítica de lo religante a la vida y a lo telúrico (madre tierra) no solo como fuerza individual sino como sentido religioso comunalista americano y planetario. La búsqueda de lo religado ausente en la misma religión, que en su encuentro silencioso de negatividad epistémica de andar la tierra devela lo propio, lo otro, al otro y al que soy. El otro hombre que no es víctima, ni victimario, es la tierra, es sentido del trabajo espiritual que lo constituye en la búsqueda mítica de su humanidad. Y esto, no es occidente moderno o postmoderno, es una crítica de lo crítico que devela lo propio y en ello, el perdón místico como necesidad plurinivel de la transformación que aquí se quiere nombrar como curación.

Conviene tener en cuenta:

Mientras la astronomía sacaba provecho del Pitagorismo y del amor platónico por los círculos, la medicina se aprovechaba del conocimiento de las hierbas, de la psicología, de la metafísica y de la fisiología de las brujas, comadronas, charlatanes y boticarios ambulantes. Es bien sabido que la medicina de los siglos XVI y XVII, aunque teóricamente hipertrófica, estaba completamente desamparada ante la enfermedad (y permaneció en ese estado durante mucho tiempo después de la «revolución científica»). Innovadores como Paracelso recurrieron a ideas primitivas y mejoraron la medicina. En todas partes la ciencia se enriquece con métodos acientíficos y resulta-

2 El camino hacia este objetivo está claro. Una ciencia que insiste en poseer el único método correcto y los únicos resultados aceptables es ideología, y debe separarse del estado y, en particular, del proceso de la educación. Se la puede enseñar, pero sólo a aquellos que hayan decidido hacer suya esta superstición particular. Por otra parte, una ciencia que haya abandonado tales pretensiones totalitarias ya no es independiente ni autocomprensiva, y puede enseñarse según muchas combinaciones diferentes (el mito y la cosmología moderna podrán constituir una de tales combinaciones). Por supuesto, toda profesión tiene derecho a exigir que sus adeptos sean preparados de una forma especial, e incluso puede exigir la aceptación de cierta ideología (Feyerabend, 1975, p. 321).

dos científicos, mientras que los procedimientos que a menudo han sido considerados como partes esenciales de la ciencia quedan completamente suspendidos o son esquivados (Feyerabend, 1975, p. 318).

Igualmente:

Los pensadores «primitivos» demostraron un conocimiento más profundo de la naturaleza del conocimiento que sus «ilustrados» rivales filósofos. En consecuencia, es necesario revisar nuestra actitud hacia el mito, la religión, la magia, la brujería y hacia todas aquellas ideas que los racionalistas desearían ver extirpadas de la superficie de la tierra para siempre (sin apenas haberlas examinado; una típica reacción de tabú) (Feyerabend, 1975, p. 293).

Ahora, también hay que decirlo, resulta casi inadvertida, la mirada propia, el rescate de las posibilidades espirituales más íntimas a nuestro origen, lo vergonzante posible, en este sentido si la religión es un no a lugar frente a la intelectualidad omnicompreensiva, que será de la *pinche* religión del indio, de su conexión espiritual de madre tierra, y por lo mismo, sí las víctimas son tan propias, son tan nosotros, somos nosotros, porque nuestra intención filosófica de comprenderlas sin su relación telúrica y espiritual como necesidad vital de su sentido de ser lo humano, de ser la gente, es cierto que también es la víctima del mito moderno de occidente, de la filosofía del progreso, pero el primer elemento crítico no es acaso, antes de cualquier ingenua intelectualización postmoderna, una exhaustiva búsqueda del núcleo del ser de esta víctima y más allá en lo que no es en el esfuerzo interpretativo de toda razón, del estar de su alma energética telúrica e identitaria, de su tradición popular e histórica, del asentar de su telos espiritual ancestral, lo posible previo de cualquier concepto es el silencio que somos como hijos de ancestralidad. Entonces, de nuevo, ¿por qué no?, lo indígena como sabiduría y practica en tan profunda intención crítica de la crítica como opción redentora de trascendencia originaria frente a la guerra.

Al respecto:

Reconocemos que al encontrarnos de frente con la tradición ancestral indígena sentimos la enajenación que impregna de desconcierto, lo humano ya no es testigo de su magia y a la Tierra se le castiga por ser ella. El poder del uno sobre el otro ha justificado el sacrificio de pueblos, artes, saberes y abuelos, ha vuelto la mirada chata en términos wilberianos y ha cortado el cordón umbilical que

llena de energía. En medio de la ilusión modernista ya no hay tiempo para agradecer, la incapacidad de vivir en paz sostiene la deuda con la gran Madre, el clima volvió la lluvia problema, el tiempo ya no permite contar las lunas, todo lo que vincula es locura, y ¿qué decir de la racionalidad fría?, volvió a mi pueblo ignorante, a mis abuelos charlatanes, a las plantas superstición, al mito producto de la imaginación, al pensamiento lineal, al ritual vacío, a lo divino algo profano; dice el abuelo a los pies de la montaña que dio origen al pueblo mhuysqa: “A la tierra le pusimos precio, pero no es el precio de la Tierra, es el precio de uno mismo” (Ritual Círculo de Palabra, comunicación personal, 2014), gran lastre colonizador que aún no dimensionamos (Pérez & León, 2019, p. 76).

Igual, lo sabemos en un camino propio de muchos años, el aguante de más de cinco siglos de la más equivocada y salvaje tiranía, también de nosotros con nosotros, contiene en sus entrañas míticas ancestrales la experiencia de transformación implícita, solo hay que querer mirar en ese poemario trilce (Vallejo) como doloroso y amoroso grito americano del alma:

La afirmación de que no existe conocimiento alguno fuera de la ciencia – *extra scientiam nulla salus* – no es más que otro cuento de hadas interesado. Las tribus primitivas disponen de clasificaciones más detalladas de animales y plantas que la zoología y botánica contemporáneas, conocen remedios cuya eficacia asombra a los médicos (aunque la industria farmacéutica ya está oliendo aquí una fuente nueva de ingresos), tienen medios de influir en sus camaradas que la ciencia consideró durante mucho tiempo como no existentes (...) es cierto, no había excursiones colectivas a la Luna, pero los individuos por sí solos, despreciando grandes peligros para su alma y para su salud, se elevaban de esfera en esfera hasta encararse finalmente con el mismo Dios en todo su esplendor, mientras que otros se transformaban en animales y volvían a ser humanos de nuevo (Feyerabend, 1975, p. 302).

Igualmente, en términos de las miradas ancestrales occidentales de las tesis de la historia de Benjamín, en la representación del pasado vibra inalienablemente la redención, pues:

El pasado lleva consigo un índice temporal mediante el cual queda remitido a la redención. Existe una cita secreta entre las generaciones que fueron y la nuestra. Y como en cada generación que vivió antes que nosotros nos ha sido dada una flaca fuerza mesiánica sobre la que él pasado exige derechos (Benjamín, s/f, p. 2/11).

Caso contrario a este sentido filosofante ancestral de lo mesiánico sucede en no pocas ocasiones en las diversas experiencias de campo en las que es oprobioso y frecuente escuchar de los sabedores cómo en sus relaciones médicas con el mundo occidental perviven el prejuicio y estigma sobre su saber cómo expresión por encubrir (oscura):

Al respecto, el mayor Oliverio, de la comunidad indígena Totoró del Cauca, expone lo siguiente: las gentes en muchos sitios aún consideran que nuestro saber es de brujería y maldad, esto es por su miedo, no comprenden lo que hacemos porque esta medicina tradicional ancestral requiere algo más que pensar, requiere sentir bonito y profundo la tierra, requiere estar armonizados y alegres para poder ver, pero el mundo no es así... y como les da miedo aceptarlo prefieren negarlo, así fue que empezaron a criticar nuestro saber, es cosa de pura ignorancia... se les olvidó ser indígena, ya no son espirituales (Oliverio Conejo, comunicación personal, 2018) (Pérez & León, 2019, p. 76).

Un asunto cosmogónico ontológico, es decir, búsqueda del ser de la memoria vibrante de nuestra ancestralidad, ser y existir en el mundo de la vida como comprensión que el mundo y la vida son espiritualidad de valías masculinas y femeninas del padre y la madre, relacionalidad de tránsito que en la potencia presencial consciente o no del aquí y el ahora, *gira* ancestralmente a la raíz, porque lo posible ya fue, porque caminar es interioridad de volver, ya es, porque lo futuro se conecta atrás y deviene a ahora y a lo posible que acontece desde la siembra esencial del origen. Una danza que integra los espacios y los tiempos, hoy puede ser el pasado de una siembra que dará sus frutos más adelante, así mismo hoy es el presente de lo que nuestros ancestros han sembrado y ellos, siendo nuestros ancestros, nuestro pasado, son el potencial horizonte de lo que espiritualmente deviene.

Del dilema Víctima – Victimario al mesianismo redentor ancestral indígena

Tal vez toda la expresión Kierkegaardiana sobre la vida desde el mirar al pasado para comprender y mirar hacia adelante el vivir, plena expresión de ancestralidad indígena como movimiento cosmogónico del orden del buen vivir, envuelve el tejido cuántico de los espacios y los tiempos para todos (victimarios y víctimas), esto implica para nosotros:

Primero, la posibilidad de hacer del hombre mestizo hombre de tierra; segundo, volver a lo telúrico como base vinculante y camino

de reencuentro consigo mismo, con la instancia primera y nuestra raíz indígena, la cual lleva en su naturaleza, y tercero, el vital sentido de realidad de curación personal, comunal, también telúrica y de evolución de lo humano, todos ellos en consonancia para ampliar lo psíquico-espiritual que acerque al hombre a ser gente (Pérez & León, 2019, p. 76).

Que acerque la humanidad al orden del movimiento espiritual de la vida. Es por ello que se hace preciso la tarea psicoeducativa y comunal ancestral de caminar e integrar en lo más real identitario nuestro origen, la sabiduría de nuestros linajes ancestrales, tan nuestros como la devenida fuerza actualizante de la esencia que nos sostiene, un saber de ancestros que se siembra y fecunda en la transracionalidad, entiéndase como espiritualidad, el mito, el ritual, el cosmogónico filosofar, el caminar de tierra comunal y la curación. Lo que esta atrás por comprender es el origen más original, previo a cualquier pensar crítico, lo primitivo, lo primero, el intuir de mundo que requiere para su comprensión el más dulce asentar potencial contemplativo y práxico como formas de la sensible y consciente corpórea aceptación como perdón. Lo que esta atrás, no necesariamente mezclado, junto con el drama doloroso de lo sucedido, es lo que somos como respuesta para caminar la vida, cuando lo miramos, aparece el ancestro aconsejando al nieto un fluir, solo posible, cuando retome lo suyo como sentido. Nadie otro-rio cultural nos tiene que salvar, nada hay que repetir, ningún acto por secundar en coloniaje hay que replicar, solo mirar quienes somos, que somos, así entendemos la expresión somos río, aire, agua y fuego, somos y tenemos cómo, principios, leyes de vida, usos y costumbres para sanar (aceptar), emergente actualizar y voltear a poder vivir.

Como se propone en el libro el camino de Bochica:

Un mito que conecta con lo profundo, con la fuente que integra la racionalidad y reconoce esa posible filosofía olvidada y tal vez oscurecida por las sombras históricas colonialistas. Un mito que, se insiste, visto en la mirada de Benjamín Walter (las tesis de la historia), propone la necesidad de la existencia, de la vida frente al vacío de una filosofía eurocéntrica y racionalista. Entonces una metafilosofía de la vida no desprovista de “*las astillas del tiempo mesiánico*” (Benjamín, 2003, p. 187), de las tan anheladas astillas de divinidad. Por qué no, astillas de pacha mama, chiminigagua, Bochica, o Bacheú³” (León, 2016, p. 96).

3 Deidades Muiscas.

De fondo, conmemoración de rituales y mitos como portal de entrada mesiánica de la redención. Lo que se plantea es una más vibrante intención en la conciencia de la justicia anamnética y su razón, pues este saber de abuelos de seguro detiene la posibilidad del olvido que se desprende de la pretensión universalizadora; y sobrepone en la fuerza mística, el lugar donde se recoge la justicia de los muertos, solo que el recordar la conciencia del pasado y el significado de ésta para la expresión víctima-victimario no sólo se propone en el plano de la justicia, es para los abuelos indígenas el llamado divino a sanar la memoria y a perdonar, solo entonces dejar de ser víctima, -que no suceda como en nuestros activismos perpetuadores del dolor y el oprobio de un ego que se alimenta y rumia de la condición.

Al respecto sobre nuestros muertos, se recuerda de un texto anterior qué:

Lo comunero como también tarea de caminar la tierra, un propósito de siembra radical (de raíz) como ejercicio ritualístico de prácticas terapéuticas del pensar bonito, del labrado cosmogónico, mítico y de ley de origen como fuerza espiritual común (fe comunitaria), del sentir corpóreo corazonante como recuperación de sensibilidad para la vida, del trabajo telúrico y popular como minga de praxis comunalista, de la botánica de plantas sagradas como ayuda elemental de la conciencia ancestral, de nuestras sombras y negativos como sentidos almíficos de evolución, de los saberes populares por recuperar desde la tradición y relatos de vida de la propia gente, del perdón reconciliante como aceptación de un hombre que se integra desde la conciencia del bien y desde la conciencia del mal, como camino libertario de amistar con las cadenas para volver a ser y a estar en potencia tanto in-dividual (no dividido) como colectiva identitaria de mismidad y otredad y para nada menos importante, tal vez por temor lo más olvidado, para mirar a nuestros muertos como sentido reconciliador y proyección de paz hacia el amor, pues dicen los abuelos, la pendejada del hombre de hoy es que es tan inteligente y miedoso que se le olvidó mirar con el corazón para descubrir que siempre están los suyos para ser recordados como fuerza, pa` dejarlos descansar, pa` pedirles perdón y pa` pedirles consejo, para mirarlos dulcemente y volver a estar en paz (León & Pérez, 2020, p.15).

El sentido de como la guerra que se nos fabrica (George Orwell, 1984), recrea el escenario de las víctimas humanas y telúricas que sufren y mueren, la categoría ancestral de la *mala muerte* que implica el esfuerzo individual, familiar y cultural de volver a integrar a los muertos en

los órdenes espirituales y míticos de la madre tierra, y así, la curación de la pena que se somatiza en el territorio telúrico como corpóreo de lo humano. De horizonte la expresión tan ancestral indígena de como la guerra no es algo que resuelvan los humanos, no en la mutación antrópica de su reducción, de cómo esta guerra es una guerra espiritual que atrinchera a los vivos en fidelidades generacionales de violencia desde los espíritus de los muertos de la izquierda y la derecha no reconocidos e integrados como muertos para su tranquilidad y sentido de paz al nieto, de cómo, dice el abuelo Fernando, “la única solución a nuestro conflicto armado es espiritual”.

Aquí, en la revisión más compleja del asunto, conviene aclarar en sabiduría indígena que:

Solo al hombre o al ego del hombre, no se le puede poner la tarea de llamar al pasado, pues a la candela hay que ir con pies de agua, sino mejor dejarla quieta, y esos pies son la dulzura de abuelos espirituales, nuestros muertos, con quienes se conversa y *se paga*, para que en espiritual sanen su propio dolor y el nuestro (Mamo Roberto Nacogui, comunicación personal, 2011).

Es decir, hay que estar advertido qué implica un trabajo espiritual de la memoria que enciende sólo el oprobio, y buscar más en lo profundo, pues en la misma memoria, está el silencio del abuelo, el testigo que aconseja con su sabia presencia la necesidad de aceptar y soltar. “ser verdaderamente uno mismo no es echar a volar de nuevo por encima de las contingencias, extrañas siempre a la libertad del yo; es, al contrario, tomar conciencia del encadenamiento original ineluctable, único, a nuestro cuerpo; es, sobre todo, aceptar este encadenamiento” (Lévinas, 2002, p. 17).

Pero, ¿qué implica el dolor visceral de perder la ceguera?, ¿qué significa tener que caer para los humanos de esa doble condición superpuesta, a veces real y a veces determinada de victimismo y víctima hacia lo más oscuro del alma?; al parecer:

Es el viaje al fin de la noche, la experiencia de lo trágico se encuentra en el acontecimiento de vernos afectados en las más profundas capas de nuestro ser, es decir, en la relación que lo trágico tiene con nuestro propio mundo. La experiencia de la decepción profunda, -el resquebrajamiento de un mundo de seguridad- y el sentirnos afectados en lo más hondo de nuestra relación con el mundo son, así, los elementos que parecen definir la experiencia de lo trágico (Bárcena & Mélich, 2003, p. 210).

Cuando se mira un abuelo físico o espiritual en ese presente potencial que es el pasado, la mirada es movimiento que interpela, porque ruega y demanda como clave para entender el reto que desde su mirada convoca, cuando se le observa, se sabe de su dolor, se ve en sus arrugas, en sus corpóreos mapas y en sus canas las heridas que también son las nuestras, pero, sí se mira más allá, y más allá es de la razón misma, más allá es mirar transpersonal, se logra el asentar, la escucha corporal y mental de su consejo redentor que siempre expresa al nieto la sabiduría del corazón consciente en conexión de tierra... “acepte, mírelo, acepte, déjelo estar, hasta que pueda agradecer y mirar el consejo también sabio del negativo, de la sombra, no se pelee más con eso, suelte, intégrele, abra el corazón, suba la cabeza y mire la vida que somos gente digna de tierra” (Abuelo Fernando, comunicación personal, 2012). Es como el momento poético justamente captado, tanto el dolor como la resistencia de la víctima, escuchar el silencio del abuelo y la fragilidad titánica de su espiritual grito, escuchar lo que dice y lo imposible de decir o momento de lo indecible, la posibilidad terapéutica de hacer estallar el silencio antes del lenguaje, el misterio que esconde el testimonio y la fuerza de un abuelo honrado y desapegado que ya no es víctima y se traslapa ancestralmente en redentor.

Algo en este sentido intenta proponer de nuevo Emmanuel Lévinas, aunque se advierte no compartiendo del todo su mirada logocéntrica de la luz de la razón libertaria y espiritual sobre las sombras de la irracionalidad, por el contrario, se reafirma su pensamiento desde lo irracional del alma más bien como posible luz:

Esta libertad infinita con respecto a toda atadura -por la cual, en suma ninguna atadura es definitiva- está en la base de la noción cristiana del alma. Al seguir siendo la realidad supremamente concreta, al expresar el fondo último del individuo, tiene la austera pureza de un halito trascendente... El desapego del alma no es una abstracción, sino un poder concreto y positivo de desligarse, de abstraerse. La dignidad igual de todas las almas, independientemente de la condición material o social de las personas, no deriva de una teoría que afirme, bajo las diferencias individuales, una analogía de constitución psicológica. Procede del poder dado al alma de liberarse de lo que ha sido, de todo lo que la ha ligado, de todo lo que la ha comprometido, para recuperar su virginidad primera (Lévinas, 2002, pp. 10-11).

Entonces, lo que el abuelo propone, no es acaso (por confuso que resulte para algunos, pero no por eso no necesariamente merecedor

de certeza), la condición redentora natural del denominado perdón, y por natural se entiende en este momento la característica inherente al alma i-rracional que no refiere locura, sino la condición intuitivamente espiritual de aceptar: “por esto el perdón es heterogéneo al derecho y la justicia humana, es más profundo y su analógica es independiente y relativa a la capacidad, o *don* de perdonar” (Bárcena & Mélich, 2003, p. 203). De todas formas, que no se olvide, ser víctima otorga la excusa temporal y oprobiosa de resistencia del dolor, atreverme a no serlo me implica estar de frente sin excusas ante tanta miseria que tal vez no puedo soportar y menos aceptar.

Para el psicoanalista Colombiano Jairo Gallo (2011, p. 2):

El perdón no es objeto intercambiable, no entra en la lógica del mercado, por eso es algo inútil dentro de esa lógica, además que el perdón se ofrece como un don, no para obtener nada a cambio, ni para que ese otro nos de eso que nos hace falta, sino para que nos repare como nos dice Vegh, nuestra falla estructural. El prójimo nos ayuda a buscar algo inherente a nuestro ser, a nuestra existencia, a lo real de nuestra existencia.

Que sería para la razón más limitada perdonar sino una humillación más a la propia condición de victimismo, es el decir de la negación en la expresión, “tanto dolor que he vivido y además tengo que perdonar”. Por esto la fuerza que se requiere, no es del terreno más cotidiano del pensamiento egóico, identificación victimaria con el dolor y determinismo de tener que serlo, por eso perdonar no es eufemismo, es el gran aprendizaje espiritual del amor propio, ajeno y universal en el ser humano. Por eso reiteran los abuelos:

El perdón es en espiritual, el hombre esta tan enfermo de ego que no puede, pídale a la madre y al padre espiritual la fuerza para dejar eso ya, para luchar contra eso, pero no es la lucha de la pelea, es la lucha de la aceptación, el agradecimiento al negativo por su enseñanza y la decisión de voluntad espiritual de quererlo soltar... es uno el que no quiere soltar (Abuelo Fernando, comunicación personal, 2012).

Nuevamente Jairo Gallo lo va a plantear en clave dialogante del psicoanálisis y la espiritualidad cristiana de la siguiente manera:

Diferente al amor (Eros) que se sitúa en una tradición grecorromana, a la cual Freud se adscribe, existe otra dimensión del amor diferente a esa tradición, la cual se refiere al amor cristiano (ágape⁴).

4 El amor cristiano. El ágape, nos saca de ese circuito, el asunto no se dirige a los intercambios con el otro, no es la justa medida, ya que nos propone amar a nuestros enemigos, a

Esta dimensión del amor que nos propone amar a nuestros enemigos introduce un elemento que se llama perdón, elemento que se ofrece como un don y que es imprescindible para que el prójimo advenga y repare la falla estructural de cada sujeto. En este lugar el perdón, vía amor (ágape) puede intervenir en lo real, deteniendo el circuito mortífero del odio y la venganza y reparando esa falla en lo real de cada sujeto (Gallo, 2011, p. 3).

Claro, el debate centrado en la acción de un supuesto prójimo llamado por su infamia el victimario y la consecuencia trágica de una víctima adolorida cambiaría el rumbo de ésta reflexión hacia el necesario panorama más inteligible de perdonar al arrepentido más no de este testigo espiritual que proponen en palabra más mesiánica los abuelos indígenas, sin embargo vale aclarar este tipo de perdón que requiere del victimario arrepentido, veamos a ver cuál sería la situación en Lévinas, citado por Reyes Mate:

El remordimiento anuncia el arrepentimiento generador del perdón que repara, (Lévinas, 1998, 66). La impotencia ante la irreparabilidad del daño cometido (el remordimiento) es el punto de partida de un proceso que lleva al perdón, a pedir perdón, como expresión del arrepentimiento que causa una acción infamante que uno quisiera borrar del mapa. El perdón como respuesta de arrepentimiento, rompe la cadena fatal de un acto pasado (Reyes, 2003, p. 5).

Sin embargo, conviene sentir, que más que pedir perdón, como la dudosa acción racional de quien no asume su responsabilidad, la cadena se rompe en el movimiento emergente de mirar lo sucedido, agradecer lo negativo y entregar como fluir de integración de lo humano a lo total en la justa intención que de nuevo humana expresa almífica y liberadora una voz como eco sapiente del espíritu que permite en sentido psíquico vibrar la cimática fenomenológica del *lo siento*, esta es la potencia energética como frase sanadora más responsable del daño cometido, es decir, pedir perdón asume el reconocimiento en la víctima y no en el arrepentimiento más profundo del propio victimario y decir *lo siento* en su profunda sintonía es el decir dulce de la travesía espiritual de los ancestros que en sentir de accionar consciente como *pensar bonito* y *palabra dulce* (integración razón/co-razón) libera más allá de las víctimas a los mismos victimarios.

aquellos que nos han herido o nos han hecho daño, es en este momento que se introduce en ese amor (ágape) que se llama perdón (Gallo, 2011, p. 3).

También importa plantear aquí como en el cristianismo se propone como acto memorial -la eucaristía-, “el triunfo de la cruz sobre la muerte que tuvo lugar hace dos mil años, vuelve a acontecer de nuevo, gracias a ese memorial... que pone a disposición del hombre una gracia con la que neutraliza los efectos letales de las propias acciones” (Reyes, 2003, p. 6). Sin embargo, lo que más se quiere rescatar aquí de Lévinas es la existencia de otra figura del perdón que se evidencia diferente y mística, y es la que él denomina el “don gracioso, incondicional y libre que se otorga incluso en el caso que el culpable no se arrepienta” (Reyes, 2003, p. 5), y aunque él mencione certeramente *que ésta no es la modalidad que ha pasado a la cultura occidental*, se quiere rescatar la profunda conciencia de nuestro perdón propio ancestral, pues esta intención sí está presente en nuestro origen americano, y esta vivamente presente y heredado oralmente como gran principio compasivo activo de la sanación y la paz espiritual, dicen los sabedores del pueblo Mhuysqa al respecto y frente a uno de los dolores más resentidos que existen:

Así su mamá lo haya votado, perdone, pues nadie hace eso estando bien, esas equivocaciones vienen de dolores muy grandes, bonita cosa si andamos buscando a la madre tierra y el padre sol, madre y padre espiritual y somos incapaces de perdonar a nuestro padres biológicos, donde está la comprensión, la compasión, donde esta entonces la espiritualidad, la sabiduría del corazón” (abuelo Fernando, comunicación personal, 2012).

El sentir redentor como voz sensible y autónoma del *lo siento*, presupone como compasión la dimensionalidad humanizante del *pathos* (el amor), un tipo de amor cómo despertar dulce de otredad y miseria en la expresión “siento tu sentir, siento contigo”, una expresión de la hondura metafísica de lo humano, de la escucha del corazón interno como emparejamiento de almas desde la vuelta a la magia sensible de lo corpóreo, una *poiesis* emancipadora que en la rima de Pablo Neruda vibra de la siguiente manera:

Sube a nacer conmigo, hermano.
Dame la mano desde la profunda
zona de tu dolor diseminado.
No volverás del fondo de las rocas.
No volverás del tiempo subterráneo.
No volverá tu voz endurecida.
No volverán tus ojos taladrados.
Mírame desde el fondo de la tierra,

labrador, tejedor, pastor callado,
domador de guanacos tutelares,
albañil del andamio desafiado,
aguador de las lágrimas andinas,
joyero de los dedos machacados,
agricultor temblando en la semilla,
alfarero en tu greda derramado;
traed a la copa de esta nueva vida
vuestros viejos dolores enterrados...
No hay duda sensible de que:

Hay una voz interior, la escucha de uno mismo. El corazón es una instancia interior capaz de un cernir crítico que pasa al escuchador, una guía interna que orienta y dirige a quien sabe escuchar, exige capacidad de percibirlo, una práctica y ejercicio de escuchar al corazón (Lenkersdorf, 2008, p.35).

Se presupone una escucha de la tierra como camino al corazón, perspectiva diferente de la percepción completa, sistema cosmogónico como entendimiento a fondo y potente y posible juntanza emparejante política y crítica del nosotros. Tal transformación presupone a su vez un pensar epistémico que emancipe como epistemología indeterminada de la didáctica no parametrizada esas posibilidades de la memoria de la escucha. Aquí la experiencia pedagógica sublime artesanal del arte de enseñar bajo la premisa que para enseñar a escuchar es necesaria una epistemología que enseñe a transpensar como escucha del camino subjetivo de la conciencia histórica y la conciencia de lo más real.

Para los indígenas Tojolabales de México, un emparejamiento también epistémico de las escuchas de lo existencial y lo esencial, un camino del diálogo para escuchar y superar las diferencias, emparejarnos en lo diverso y descubrir la escucha de una manera mística que nos cierra la boca y frena el pensante dialogo interior, más allá, la voz de la conciencia como escucha de sí, el corazón como cernidor crítico, guía interna que nos quiere despertar como miembros del nosotros telúrico y cósmico que forma humanidad.

Dice la voz indígena al respecto:

La liberación es la del dominio del yo y sólo así somos libres para los otros que escuchamos, nos hace entrar en el mundo del nosotros, es una liberación desconocida en la sociedad dominante y en el predominio de la libertad individual que busca la libertad de los límites del yo (Lenkersdorf, 2008, p. 36).

El asunto experiencial y vivencial como niveles intuitivos y estéticos del mundo de la vida desde lo “instrumental” de los usos y costumbres de la ancestralidad, plantas, elementales, mayores, ritos y mitos como ancestrales potenciadores del presente en horizontes recreadores del estar siendo en el mundo con pasión de vivir, las afirmantes certezas de las conciencias primeras de los sentidos sentires del significado narrativo de la práctica de vivir, conectar y tocar como una ética del estar en el mundo sin aprehensión determinista, como arte propositivo de la vida con significado propio de originalidad, una herencia popular de conocimientos colectivos y culturales como creación vital frente a las teóricas imposiciones coloniales de lo dado.

Continuando, en un intento de ir más allá y retomando a Lévinas, ¿qué quiere decir con que esto, ésta magia humanizante, no pasó a occidente? que somos occidentalmente incapaces de la gracia sensible, bonita, dulce y compasiva del perdón sin arrepentimiento previo del victimario, que la naturaleza grecoromana y judeocristiana se simboliza en un difícil imaginario cultural de la responsabilidad jurídica distribuida tan solo de la compensación hoy callejera del talión “ojo por ojo y diente por diente”. Acaso, sí somos la víctima, y el victimario no se arrepiente, quien sufre más, sino se dice perdón, o lo siento con real arrepentimiento, o si el otro no paga su culpa, se queda condenado a sufrir, apegado a la condena. O, por el contrario, cultivo éste elemento de la ley de origen indígena, (justicia contemplativa o espiritual) que está presente en el hombre como valor universal, pero que además se vive cosmogónicamente hoy día en los propios abuelos de estos territorios indígenas con prácticas revolucionarias espirituales o mesiánicas propias. Se insiste, hay una limitación enorme y es la dificultad de concebir el perdón en niveles transracionalistas, en niveles espirituales.

Entonces, cuan profunda, extraña y misteriosa es la exigencia espiritual del perdón pensando en una posibilidad redentora de una filosofía de las víctimas, que como reto a la razón incluso cuestiona el problema humano de la justicia. Al respecto, se presenta un pequeño extracto del libro sufista “los más bellos nombres de Dios”, escrito por Syed Ali Ashraf: “El arrepentimiento queda entre Dios y uno. Nadie más necesita oírlo. Ni siquiera necesita ser pronunciado. Dios conoce lo que pasa a través del corazón” (Ashraf, 2007, p. 10).

Tan solo como reafirmación occidental a este último elemento central y radical de una posible sabiduría ancestral del perdón, Gallo, citando a kristeva menciona:

El perdón es ahistórico. Rompe el encadenamiento de los efectos y de las causas, de los castigos y de los crímenes, suspende el tiempo de los actos... Tiene pues en cuenta dos registros de la subjetividad: el registro inconsciente que detiene el tiempo con el deseo y la muerte y el registro del amor que suspende el inconsciente antiguo y la historia antigua, iniciando una reconstrucción de la personalidad en una nueva relación. Mi inconsciente se puede reinscribir más allá de ese don de no juzgar mis actos que el otro me hace (Kristeva, 1992, p. 83).

Es cierto, aquí no importa ese derrotero distópico del progreso, lo que importa es ese elemento tan ancestral indígena como Benjaminiano si se quiere del gran pasado como el origen amado que es diferente a la identificación con la miseria de la historia, una “memoria que colapsa el tiempo” para entender que lo que se rescata es el perdón propio de los abuelos indígenas en su ley de origen, un romanticismo americano del origen animista como el freno de la locura secular. Este mesianismo ancestral americano puede orientar el rumbo paralizado del ángel de la historia hacia una nueva responsabilidad hermenéutica del significado tan importante de los abuelos como potente posibilidad alternativa de la divinidad de nuestros históricos linajes para el perdón atemporal del aquí y el ahora. Lo que nos interpela y nos compromete no es el oprobio del pasado revivido, es la fuerza espiritual que se halla en el movimiento de reconocimiento de los abuelos para revolucionar mesiánicamente del sufrimiento y perdonar con totalidad y aceptación en el caminar presente y proyectado de la vida.

El maestro budista Eckhart Tolle, filósofo de la espiritualidad contemporánea aporta el siguiente aspecto central a la compleja reflexión:

El perdón es abandonar la queja y dejar ir la tristeza. Ocurre naturalmente una vez usted se da cuenta de que su queja no tiene ningún propósito excepto fortalecer un falso sentido de uno mismo. El perdón es no ofrecer resistencia a la vida, permitir a la vida vivir a través de usted. Las alternativas son el dolor y el sufrimiento, un flujo de energía vital muy restringido y en muchos casos la enfermedad física. En el momento en que usted de verdad perdona. Ha recuperado el poder que estaba en su mente. La falta de perdón es la misma naturaleza de la mente, igual que el falso ser hecho por la mente, el ego, no puede sobrevivir sin lucha y conflicto. La mente no puede perdonar (Tolle, 2000, p. 115).

Cuando voy a la reparación de la memoria de los abuelos, es cierto, es un por los abuelos que también me toma, eso también implica que la intención de perdón desde y con los abuelos nos sumerge completamente en la misma reparación humanizadora y actualizante del propio ser y así de la familia, la comunidad y la sociedad, he ahí la mística compleja de la memoria como tiempo pleno que salta al “tiempo – ahora” (Benjamín, p. 9/11).

Sin desvirtuar el salvaje panorama de nuestros conflictos y el dolor de nuestra realidad en la mirada profunda de las víctimas y con un *todo sentido* de esperanza, emergente del salto cuántico interior y del corazón del centro espiritual como otra forma de nominar el tiempo-ahora, se propone la siguiente reflexión de la Venezolana Isabel Zerpa de la corporación ojo de agua, movimiento de estudios filosóficos trascendentales:

El perdón debe estar muy relacionado con el agradecimiento, con la generosidad, con la grandeza de corazón, con la trascendencia de las almas magnánimas y paradójicamente, el perdón está muy vinculado con la humildad y la dignidad al mismo tiempo. Jesús cuando estaba clavado en la cruz, en los últimos momentos de su vida, después de haber sufrido maltratos y terribles vejaciones y a sabiendas de quién era y lo que representaba para la humanidad, tuvo compasión y generosidad con sus verdugos y unas de sus últimas palabras fueron: “Perdónalos señor porque no saben lo que hacen”... Pienso que el perdón nos hace grandes, nos dignifica, nos acerca a lo más noble de nuestro ser... (Zerpa, 2007, p. 81).

Entonces, con el corazón en la tierra americana y como dicen los abuelos de la chorrera en Amazonas preocupados por la violencia actual en sus comunidades, el otrora territorio de la Casa Arana “hay que abrir la mochila guardada de la historia, para tratar de apagar el fuego y enfriar el corazón de lo sucedido”, la misma “alarma de incendio” (Löwy, 2003, p. 35) que se observa desde el fascismo y que se reproduce secularmente en las generaciones.

Por último, éste llamado de los abuelos indígenas, no es la más contundente crítica al historicismo que debiéramos promover los descendientes de estos territorios, no sería para nosotros las víctimas, el auténtico reconocimiento, rememorización y honra, (guardada la salvedad de sanación de los propios abuelos), reivindicativa de la contrahistoria, la contramemoria e incluso la faceta más negada de contramesianismo, es decir la espiritualidad indígena más auténtica en la verdadera

lección Benjaminiana de ver “la historia a contrapelo” (Löwy, 2003, p. 81). Entonces, *una* respuesta *anárquica, o mejor ancestral*, del pasado animista que lamentablemente no se lee en el presente para generar conciencia transformativa, incluso en las posibilidades del perdón o de la redención.

También, queda evidenciado que en el saber indígena la revolución es lo mesiánico como el camino de guerrero espiritual frente a la linealidad del pensamiento, la historia y el aparente progreso de ciencia, desarrollo y tecnología. Para nuestros abuelos nada más espiritual, que estar en la tierra y asentar como parar para escuchar el consejo de los abuelos espirituales, los elementales y las plantas sagradas, abrirse a la conciencia presente para recibir el consejo sabio de detenerse, otra vez ir a los abuelos, siempre ir a los abuelos, entregarse a la tierra como lo divino (no dividido), llamarlo y permitirlo como el agua de la redención, como único camino para apagar la candela del corazón. Benjamín lo sabía en lo suyo judaico, la redención última es volver a lo original, al primitivo, y... nuestro digno y sapiente origen es territorialmente primitivo, primero y primario, esa es la esencia propia, entonces, porque no, volver a nuestros abuelos pueda ser perdón, tranquilidad y paz para esa mochila del dolor y del recuerdo de las víctimas, de nuestros muertos, donde estén, desde cualquiera de los dos lados del fusil, aunque en apariencia es claro, no se sabe cuál sufre más.

Referencias

Adorno, T. (2005). III Meditaciones sobre la metafísica. En *Dialéctica negativa - La jerga de la autenticidad* (Obra completa, 6). Argentina: Ediciones Akal, S.A.

Ashraf, S. (2007). Los más Bellos nombres de Dios. Mitos, símbolos y búsquedas. El perdón. La creación y el perdón, una perspectiva Sufí. *Revista ojo de agua*, 18(33).

Bárcena, F., & Mèlich, J. C. (2003). La mirada excéntrica: una educación desde la mirada de la víctima. En J. M. Mardones, & M. R. Mate (Eds.), *La ética ante las víctimas* (pp. 195-218). España: Anthropos.

Benjamín, W. (s/f). Tesis de la filosofía de la historia (v. VIII). Colombia: ediciones desde abajo.

Chun han, B. (2017). *La sociedad del cansancio*. Berlín: Herder edito-

rial.

Feyerabend, P. (1975). *Tratado contra el método*. Londres: Editorial Tecnos.

Freire, P. (2012). *Pedagogía de la indignación*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.

Gallo, J. (2011). No se puede hacer una tortilla sin romper los huevos: El perdón y lo real. Recuperado de <https://xdoc.mx/documents/el-perdon-y-lo-real-universidad-kennedy-5fcf0aacdeabc>

Huxley, A. (2013). *El Mundo feliz*. Bogotá: Editorial De bolsillo.

Haz hecho público que te gusta. Deshacer

Kristeva, J. (1992). *Una poética del perdón. Quebrar la deuda y el olvido*. Madrid: Ediciones cátedra.

Laval, C. (2015). *Antropología del sujeto neoliberal*. París, Francia. Presentación en el seminario “Pensar con la Antropología”, Laboratorio. Sophiapol, lunes, 30 de marzo de 2015, Universidad Paris Oeste, Nanterre La Défense.

León, L. E. (2016). *El camino de Bochica, la ruta del sol, una cosmogonía de la psique. Preludios filosóficos para una psicología ancestral indígena*. Bogotá: Editorial cátedra Libre.

León, L. E., & Pérez, P. A. (2020). Reflexiones ancestrales para la psicología en Colombia: un debate comunal y comunero. *Perseitas*, 8, 254-274. <https://doi.org/10.21501/23461780.3315>

León, L. E., & Pérez, P. A. (2020). (2020). *Sunna Gua: constataciones del alma. Comprensiones espirituales e identitarias de la psicología ancestral indígena*. Bogotá: Ediciones Universidad Cooperativa de Colombia. doi: <https://dx.doi.org/10.16925/9789587602548>

Lenkersdorf, C. (2008). *Aprender a escuchar, enseñanzas Mayas Tojolabales*. Ciudad de México: Blaza y Valdez editores.

Lévinas, E. (2002). *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*. Traducción de Ricardo Ibarlucía. Ciudad de México: Fondo de cultura económica.

López, C., Seiz, D., & Gurpegui, J. (2008). Para una filosofía de la memoria. Entrevista al Profesor Reyes Mate. *Con-ciencia social*, 12, 101-120. <https://dialnet.unirioja.es/ejemplar/205802>

Löwy, M. (2003). Walter Benjamín. *Aviso de Incendio*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica.

Pérez, P. A., & León, L. E. (2019). El camino a ser gente (sunna gua mhuysqa) La experiencia del fundamento telúrico y radical del saber ancestral indígena en Colombia. *Perseitas*, 7(1), 72-97. <https://doi.org/10.21501/23461780.3154>

Tolle, E. (2015). *El poder del ahora*. Barcelona: editorial Kairós.

Wilber, K. (1998). *Ciencia y Religión*. Barcelona: Editorial Kairós.

Zerpa, I. (2007). Lo que me dijo... sobre el perdón una pequeña planta en mi humilde jardín. *Revista ojo de agua*, 18(33).

CUERPO-COMUNAL NEPANTLICO: TEJIDO DE PRÁCTICAS Y AFECTIVIDADES ANTICOLONIALES

Donatto Daniel Badillo Cuevas

Somos la roca porosa del metate de piedra
de rodillas en el suelo.
Somos el rodillo, el maíz y agua,
la masa harina. Somos el amasijo.
Somos lo molido en el metate.
Somos el comal ardiendo.
La tortilla caliente, la boca hambrienta.
Somos la roca áspera.
Somos el movimiento que muele,
la posición mixta, somos el molcajete.
Somos el molcajete y la mano, comino, ajo, pimienta.
Somos chile colorado,
el brote verde que rompe la roca.
Perduraremos.
(Gloria Anzaldua, 1999).

Lo decolonial es una moda; lo poscolonial es un deseo y lo anticolonial es una lucha cotidiana y permanente (Rivera & Federici, 2018).

Introducción

En éste texto ensayaré una estrategia para comprender los entramados comunales de los pueblos originarios o indígenas nahuas de la Cuenca de México o altiplano central Mesoamericano, en particular los pueblos Acolhua del valle y sierra de Teotihuacán y Texcoco, –que es mi lugar de origen–, con el deseo de aportar a los procesos contemporáneos antagónicos al colonialismo y la modernidad capitalista, en específico en antagonismo a la metrópolis; por otro lado, en éste ensayo busco avanzar en el tejido inter y transdisciplinario de una psicología social comunal anti o contra colonial en nuestra América.

La cuenca de México abarca la totalidad de la actual Ciudad de México, la parte septentrional del Estado de México, se extiende hasta los valles de Tizayuca y Apan en el Estado de Hidalgo y una parte del Estado de Tlaxcala, es un área clave en Mesoamérica, ha concentrado poder económico y demográfico desde épocas prehispánicas (Palerm

& Wolf, 1972). Es necesario distinguir entre ésta última época y la que inicia con la caída de Tenochtitlan en 1521, que desencadenó cambios abruptos y profundos en los posteriores siglos. Siguiendo los aportes de Palerm y Wolf, la cuenca de México es un sistema complejo que se define por la interacción entre un medio natural determinado y las tecnologías en uso, es un espacio biocultural –que tiene como sustrato natural un lecho lacustre de 5 lagos: Zumpango, Xaltocan, Texcoco, Chalco y Xochimilco, con una compleja red hidráulica de ríos y canales interconectados entre montañas, valles y lagos–; ésta cuenca como área clave también está constituida por una red de relaciones económicas con otras áreas dependientes, la combinación de áreas clave y dependientes ha sido definido en la arqueología como zona simbiótica; ésta última zona es la expresión orgánica de macroadaptaciones que constituyen el fundamento del desarrollo en Mesoamérica –vale aclarar la diferencia entre el planteamiento de desarrollo prehispánico y el que surge de la modernidad capitalista en la cuenca–, así mismo, el área clave explica la estructuración de zonas simbióticas.

Hacer referencia al despliegue comunal antagónico a la metrópolis es tejer estrategias diversas para crecer, fortalecer, organizar y cuidar la reproducción comunal de la vida, luchas heteróclitas que destituyen el estado actual de cosas. De manera introductoria, centrar el blanco en la metrópolis, es referirse a una problemática que pone las infraestructuras de todos los espacios y todos los tiempos en el mundo para la constitución de un megadispositivo metropolitano que anule toda negatividad que impida el avance sin límite de la economía, la acumulación de capital ha llevado al mundo a las ruinas de múltiples crisis: económicas, medioambientales, sociales, existenciales, que anula cualquier intento de una reproducción de un nosotros al margen de la catástrofe mundial; por ejemplo, la urbanización de las periferias es sólo uno de los megaproyectos infraestructurales dentro de la aplicación de un mismo programa global de metropolización o de construcción de una metrópoli global integrada, resultado de la colonización siempre en progresión continua de un planeta a manos del capital. La metrópoli es:

la organización misma de los espacios y de los tiempos que persigue directa e indirectamente, racional e irracionalmente, el capital; organización en función del máximo rendimiento y de la máxima eficacia posibles en cada momento [...], es el simulacro territorial efectivo de un mapa sin relación con ningún territorio (Consejo Nocturno, 2018, p. 41)

En otro trabajo he propuesto para el entendimiento de las luchas anti-mineras de los pueblos indígenas en tierras andinas de Cajamarca, Perú, la idea de (inter)subjetividades político-comunales (Badillo, 2017), en el sentido de una (re)producción social heterogénea de prácticas, significaciones y afectividades comunales – igualmente *sentipensadas* como sustento colaborativo y compartido de movilizaciones comunales–, que también es apertura o despliegue de experiencias concretas.

Propongo entender aquellas subjetividades que emergen cuando hay ruptura de la vida cotidiana en las comunidades, cuando las circunstancias convocan a la capacidad social para intervenir y deliberar colectivamente en los asuntos de la vida, y se abren potenciales de lucha contra la dominación y explotación, subjetividades que se tejen también de manera recíproca en la cotidianidad de la vida –que se ve interrumpida–, serían subjetividades móviles y contrastadas por estar en relaciones contenciosas (de resistencia-dominación), que experimentan “umbrales de transformación” y reinención de su socialidad propia, posibles para la novedad histórica (Gutiérrez, 2009; Rivera Cusicanqui, 2010; Echeverría, 2012).

Quiero seguir tejiendo de alguna manera con esos mismos hilos para nutrir la comprensión específica y diversa de lo comunal entre Mesoamérica y los Andes, aquí reconociendo las densidades históricas de los pueblos del altiplano central mesoamericano, tras la colonización sus características son discontinuas, inconclusas y en permanente estado de ebullición, sin embargo, la idea de subjetividades político-comunales invita a resaltar la ‘agencia’ social que tienen los pueblos indígenas para intervenir en la reproducción de su vida y darse forma propia. A esa capacidad social para deliberar colectivamente, retomando al filósofo ecuatoriano Bolívar Echeverría (2012), la llamo ámbito de lo político y también puede ser referida como autonomía política comunal, ya que los entramados comunales a los que incito a tener en cuenta actúan no específicamente dentro de las relaciones e instituciones dominantes (por ejemplo, el Estado), y dan un lugar especial a la diversidad de figuras que pueden adoptar las comunidades en la toma de acuerdos; pero también es un ámbito micro-político o micro-autonómico, porque esa toma de acuerdos también con-mueve colectivamente – está en lo afectivo y simbólico.

Por entramados afectivos, en un primer acercamiento estratégico que en éste ensayo irá tomando otros caminos y ritmos, se puede enten-

der como la producción construida y sostenida de sentimientos y emociones a través de signos corporales y medios discursivos, son discontinuos, están abiertos a constantes transformaciones y redefiniciones, y sin embargo, por la repetición de ciertos actos en el tiempo devienen normativos y aparentemente naturales; el entramado afectivo podría ser un sinónimo de lo que Judith Butler (1993) llama *performance*, en el cual el acto perlocucionario es producir causas y consecuencias en los sentimientos, pensamientos y acciones de uno mismo y los otros, tiene la capacidad de producir transformaciones intencionales en los otros y en el mismo hablante/sintiente.

La autonomía política comunal que tienen los pueblos es relativa, se encuentra intersectada por la complejidad de relaciones de dominación y explotación, la categoría de “colonialismo interno” que ha planteado el sociólogo mexicano Pablo González Casanova (2006), explica muy bien cómo los fenómenos de conquista han configurado en la sociedad un orden colonial, que reactualiza las antiguas y nuevas formas de dominación y explotación, que dieron lugar a formaciones sociales en las que prevaleció el trabajo asalariado frente al trabajo servil, pero sin que éste ni el trabajo esclavo desaparecieran, es así que también muchos pueblos originarios habitan un territorio donde sus entramados comunitarios –y ahí también las subjetividades que lo acuerpan– han sido desmontados o sufrido rupturas, se encuentran en una situación de desigualdad frente a las culturas dominantes y las clases que la integran, se le sobreponen marcos jurídico-políticos generalmente ligados a burguesías y oligarquías centralizadas, para poder regularlos económica, política, y culturalmente del gobierno central, se les inferioriza y distingue racialmente de la cultura dominante y del gobierno nacional.

La reactualización de las formas de dominación y explotación hacia los pueblos indígenas hace que los fenómenos de la colonización sean presentes, la socióloga boliviana Silvia Rivera Cusicanqui (2018) ha explicado la heterogeneidad temporal del colonialismo como una forma de cultura, *ethos* y estructura que se reproducen en la cotidianidad en sus opresiones y silenciamientos, tienen su genealogía en la conquista castellana en tierras indígenas, son contemporáneos porque se gesta a través de la ideología desarrollista.

El colonialismo es una realidad que no se puede entender sin la *interseccionalidad* de la dominación y explotación, sin el capitalismo y la modernidad, más bien, es éste su expresión indisoluble:

Por *modernidad* abría que entender el carácter peculiar de una forma histórica de totalización civilizatoria de la vida humana. Por *capitalismo* una forma o modo de reproducción de la vida económica del ser humano: una manera de llevar a cabo aquel conjunto de sus actividades que está dedicado directa y preferentemente a la producción, circulación y consumo de los bienes producidos (Echeverría, 1997, p. 138)

El capitalismo le impuso a la modernidad un sesgo especial a su trabajo de totalización, se podría resumir en:

a) la reproducción cíclica en escala cada vez mayor (como en una espiral) y en referencia a satisfactores cada vez más diferentes, de una 'escasez relativa artificial' de la naturaleza respecto de las necesidades humanas; b) el avance de los alcances totalitarios, intensivo y extensivo (como planetarización y tecnificación, respectivamente) de la subsunción real de las fuerzas productivas bajo la acumulación de capital, y c) el corrimiento indetenible de la dirección en la que fluye el tributo de la propiedad capitalista –y su institucionalidad mercantil y pacífica– paga al dominio monopólico –y su arbitrariedad extra-mercantil y violenta–: de alimentar la renta de la tierra pasa a engrosar la renta de la tecnología (Echeverría, 1997, p. 140).

Es ante la transversalidad de la modernidad capitalista, el colonialismo y su heterogeneidad que propongo *comunalizar*, aquí y ahora, horizontes donde se torne posible la elaboración autónoma de un tejido de realidad de secesión o de ruptura, propongo mover los entramados desde las (inter)subjetividades político-comunales *nepantlicas* –“donde abunda la mutualidad” –, como urdimbre que teje autonomía política, es decir, capacidad de tomar acuerdos y darse forma propia de manera comunal; ahora bien, se puede tomar en cuenta que el antagonismo social también hace referencia a ciertos “momentos constitutivos” que hace visible la relación contenciosa de dominación-resistencia, éstos momentos se relacionan a un tiempo autocrítico y de ruptura con la vida cotidiana, en donde su capacidad política o agencia social es exigida al máximo para tomar decisiones, es cuando los pueblos reconstruyen y crean nuevas formas comunales y subjetividades (Echeverría, 2010).

Al hablar de lo comunal hago referencia a una multiplicidad de fuerzas sociales en forma de redes de colaboración y compartición rotativa y mutua que actúan de manera interdependiente en el ámbito

material, simbólico y afectivo para la reproducción comunal (digna) de la vida humana y no humana o “natural”; potencias que reconfiguran y hacen emerger nuevas subjetividades políticas que se encuentran en una historicidad de larga duración, fuerzas que vetan y/o destituyen las renovadas formas de colonialismo heterogéneo, como esfuerzo consciente de afirmación cultural y descolonización (Martínez, 2003, 2010, 2013; Rivera Cusicanqui, 2010; Echeverría, 2012; Gutiérrez, 2009, 2013, 2015).

El hecho colonial y la comunidad agraria ancestral son dos “momentos constitutivos” diferentes y contrastantes, el momento colonial está basado en la explotación extractivista, desgarró y redujo a las comunidades originarias, atravesó la constitución del Estado, se encuentra hoy como rasgo dominante y prefigura un futuro colonial; como “momento constitutivo” se articuló históricamente con fuerza y novedad de modelar la “forma primordial” o de relacionamiento entre el Estado y las sociedades comunitarias más o menos autónomas, también modeló la relación de éste tipo de sociedades con la naturaleza (Zavaleta, 2009; Tapia, 2002).

Un momento constitutivo es donde se prefiguran horizontes, valores y sentidos con los cuales se experimentan las formas (re)productivas y relaciones sociales en un largo tiempo. El momento constitutivo colonial se contrasta con el momento constitutivo “ancestral”, que Zavaleta (2009) propone llamarlo “arcaico” o “agrario”, pues tiene que ver con la invención de la agricultura, donde la vida social y (re) productiva sigue un ritmo cíclico estacional y ritual de y con la naturaleza, una estructura social comunal de producción y gobierno, pero en el que también se han montado imperios sobre ésta base, es una forma comunal que traspasa la colonia, la consolidación del Estado moderno y se mantiene en nuestros días.

Una propuesta que quiero argumentar como estrategia de reflexión y acción (psico)social desde los pueblos originarios mesoamericanos es el cuerpo-comunal *nepantlico* como antagonismo que se encuentra, justamente, en una yuxtaposición contrastante del momento constitutivo agrario junto, contra y *más allá* (como ruptura) del momento constitutivo colonial, propongo imaginar entramados de (re) producción novedosa de relaciones sociales comunales y heterogéneas, afectividades y significaciones, no propiamente subordinadas a la lógica colonialista y capitalista.

En gran parte éste texto se centrará en resolver: ¿Cómo se puede comprender la noción de “subjektividad política-comunal” desde la cosmo-percepción indígena en Mesoamérica?, asimismo: ¿cómo es que el entramado de prácticas comunales, sus significaciones y afectividades prefiguran horizontes anti coloniales y ruptura con la modernidad capitalista?, éste trabajo hace parte de mi investigación doctoral que tiene como problema principal: ¿cómo se moviliza el cuerpo comunal de los pueblos Acolhua en los procesos contemporáneos antagónicos al colonialismo y la modernidad capitalista, en específico en refracción a la metrópolis?

Reflexiones generales de la subjetividad política comunal desde la cosmovisión del cuerpo en los pueblos indígenas mesoamericanos.

El cuerpo mesoamericano puede ser imaginado como un vórtice en la confluencia dinámica de múltiples entidades, materiales e in-materiales que se oponen y se conjugan, se unen y se dividen en un juego sin fin de combinaciones, disyunciones y recombinaciones (Marcos, 2011, p. 101).

Hacer referencia al cuerpo comunal desde la diversidad de pueblos indígenas en Mesoamérica, es revelar una “persistencia tenaz” (Marcos, 2011), nuestras pervivencias (Quezada, 1997), aquella “capacidad de apropiación autónoma” (Bonfil, 1984, p. 80) de nuestras tramas de colaboración y compartición, como un ‘saber trajinar más allá de las contingencias de la historia’, pero es energía que también se modifica y refracta con la colonización y la modernidad capitalista.

Hacer un acercamiento estratégico, como episteme diferenciada, desde la cosmovisión de los pueblos nahuas del Valle de México, es entretrejer contra toda homogeneidad total en las percepciones e interpretaciones del cosmos; es energía heterogénea que nos permite producir significaciones y afectividades, llanas o ríspidas, con distintos grados, modos, extensiones de comprensión, inclusiones e intersecciones (López Austin, 2004).

Las tramas de colaboración y compartición como proceso de construcción de una autonomía política comunal, para la reproducción comunitaria de la vida humana y no humana en los pueblos originarios, se tejen en una ‘dualidad fluida de opuestos complementarios’ (Marcos,

2011), es muy importante la ‘relación mutua’ entre los aspectos materiales e inmateriales, aquellas prácticas concretas, sus significaciones y afectos, desplegados integralmente.

Volver al tema de la autonomía es pensar en una capacidad relativa, por un lado, como he destacado, porque está intersectada por distintas formas de dominación y explotación colonial y capitalista, pero también porque esa capacidad autónoma política comunal se define por la ‘complementariedad’, entre una *trama de matices porosos y fluidos* en ‘equilibrio’ (entre lo material e inmaterial), en continua interacción y redefinición de significados y afectos, entre lo humano y lo no humano o lo natural y espiritual, que expresa una articulación histórica que modela la “forma primordial” del momento constitutivo ancestral o agrario comunal.

El cuerpo comunal no es sólo materia, prácticas tangibles y concretas, también es producción diversa de significaciones y afectividades, la dualidad fluida del cuerpo hace referencia a un amplio espectro de dualidades –no dualismos– en una infinidad de matices, el cuerpo es poroso, permeable y abierto a las grandes corrientes cósmicas, en él se perciben signos de relaciones con el universo.

Desde la episteme de los pueblos nahuas, por lo menos se pueden ubicar tres entidades psíquicas, que tiene elementos visibles e invisibles: *tonalli*, *ihiyotl* y *teyolia*, no tienen ningún centro fijo y se encuentran en un entramado de matices fluidos en continua interacción y redefinición mutua (Marcos, 2011).

El *tonalli* como entidad psíquica que habita en nuestro cuerpo, se asocia a la cabeza, se hace manifiesta en los sueños, sombras, memorias atávicas, respiraciones, energías de la naturaleza, divinidades, puede ser demasiado independiente de la persona a la que “pertenece”, incluso podría ser tan ajena a la conciencia de su dueño e interactuar con el mundo sobrenatural, la pérdida del alma cuando es negativa es causada por el ‘susto’ (Marcos, 2011; López Austin, 2004). El *ihiyotl* se adquiere cuando una persona respira por primera vez en el nacimiento, y se asocia al hígado, tiene la capacidad de producir emanaciones para causar daños a terceros con o sin intención (López Austin, 1984a). *Teyolia* se asocia al corazón, fuente de sabiduría, razón, inteligencia y memoria, es la única entidad que al abandonar el cuerpo causa la muerte, el cuerpo puede ser poseído a través de esta entidad (López Austin, 1984b).

Una vida digna de ser vivida depende de la complementariedad en equilibrio entre los flujos materiales e inmateriales, en el interior del

cuerpo y entre éste y su medio, los objetos materiales tienen un significado simbólico (Marcos, 2011), también afectivo. En el pensamiento que proviene de la modernidad capitalista se desacopla el cuerpo 'natural' del alma, el tiempo del espacio, se vuelve la sociedad sobre la naturaleza, la razón sobre las afectividades, la configuración de una masculinidad sobre las feminidades, los valores de cambio o mercancías sobre los valores de uso o aspectos cualitativos de la vida, el Estado sobre las tramas comunitarias. En contraste, en la cosmovisión mesoamericana hay una 'fuerza' que lucha contra tales escisiones, se habla de comunidades, cuerpos, espacio-tiempos, géneros, definidos por lo que la gente hace, por su actividad proteica, que es inseparable de los siguientes rasgos: apertura mutua, fluidez de las transiciones y horizontalidad (Marcos, 2011).

Es por eso, que una teoría de las subjetividades político-comunales debe ser abierta, fluida y no estratificada, tiene la potencia proteica de desanudar, re-establecer, deshacer o rehacer identidades esencializadas y vetar las relaciones de dominación. Las subjetividades políticocomunales son experiencias que también son medios de espacios-tiempos heterogéneos y cíclicos (homeorreticos).

El equilibrio no es una relación de dos pesos en reposo, no es un estado, más bien, es una 'fuerza' que modifica constantemente los términos de relación entre pares duales, restableciendo el equilibrio, siempre amenazado, en un devenir siempre por rehacer, un equilibrio dinámico en desplazamiento constante. Es esta característica la que quiero resaltar, el equilibrio en devenir se entiende desde la actividad proteica comunal, que modifica permanentemente los términos de la relación, y al hacerlo les confiere flexibilidad y plasticidad. Nuestro cuerpo comunal, siempre se redefine y reconstituye. Para los pueblos nahuas, el equilibrio fluido, vital, móvil, es una urgencia radical que se caracteriza por la 'responsabilidad colectiva', es necesario cumplir una exigencia de supervivencia colectiva y cósmica, en ese flujo se procura la negociación y la flexibilidad. La responsabilidad colectiva configura ciertos despliegues de 'autorregulación comunitaria', entre los hilos centrales está la mutua- lidad de interconexión e interrelación. El equilibrio fluido de fuerzas opuestas y complementarias es la metáfora raíz que constituye a la comunidad y al cuerpo mesoamericano.

Los despliegues de autorregulación comunitaria, para reconstituir el equilibrio fluido de la vida, se sostiene en la memoria de las y los

antepasados, que refiere a que la gente siga ‘sembrado’ –reproduciéndose–, en la *tlalticpacayotl* (terrenalidad- ‘sexualidad’ y su condición de autorregulación). El equilibrio entre los flujos materiales e inmateriales en el mundo está dado por un proceso proteico, en su dualidad complementaria de transformaciones cíclicas, establece el deterioro y destrucción de las cáscaras mundanas, a las criaturas y las energías sagradas, es por eso que nuestra existencia está alternada entre el *Tlalticpac* (la superficie de la tierra) y el *mictlampa/ tlalocan* o inframundo (la región de la muerte), que vuelve a los seres humanos en creadores y criaturas. La capacidad proteica, la que proviene del señor Sol, es el “alma” –o entidad psíquica– que otorga naturaleza a toda clase de criaturas (Austin, 2004).

La capacidad proteica de la vida puede verse desplegada en los y las agricultores, que proyecta:

Su índole física, psíquica y social para socializar con el mundo y crear otro mundo más allá, cuando se vuelve a sí mismo se entendió como fractal de aquel mar de sociedades y dividió su intimidad para imaginarla como un conglomerado de entidades anímicas que, al fin y al cabo, son personas divinas (Austin, 2004, p. 12).

Una trama de energías en la misma cáscara corporal forma la subjetividad sin perder sus características propias. El cuerpo es una heterogénea aglutinación de energías en un juego que no siempre es armónico.

Es el alma o las entidades psíquicas en el ciclo de dualidades complementarias (vida/muerte, noche/día, hombre/mujer) la que le da al cuerpo su condición de “semilla-corazón”. La cáscara, el cuerpo humano, nos condena al desgaste y a la muerte individual, pero también disminuye la capacidad de los sentidos, tanto que somos incapaces de percibir buena parte del mundo. Estas reducciones son específicas, pero también hay recursos particulares para el conocimiento, no todo deriva de la percepción directa en estados de vigilia. Las comunidades humanas tienen razón de ser en la reciprocidad, la colaboración permite la mantención del mundo. El saber humano cuenta con dos fuentes: 1) la revelación, que tiene su formación en los “momentos constitutivos” de su historia, en el momento de la configuración de la agricultura, y que se reconstituye llegando hasta nuestros días, y 2) la experiencia obtenida por el componente anímico o elementos psíquicos (*tonalli, ihiyotl y teyolia*) que configura las subjetividades (Austin, 2004).

En la cosmovisión mesoamericana subyace una episteme ecológica y política, que se liga a explicaciones antropomórficas dadas a la tierra, donde la fuerza metafórica de horizontalidad es fundamental, es en el *Tlalticpac*, la región horizontal del universo, donde tiene su cuerpo la tierra, integrada por una movilidad más o menos estable de rumbos cósmicos –cuatro rumbos y su ombligo –, que soportan los trece cielos y 9 niveles del inframundo. La tierra tiene aspectos que se asocian simbólicamente con energías sagradas vinculadas a la reproducción, nacimiento y muerte, con sus características distintivas, fluidez, dualidad y equilibrio.

Lo sagrado es también una producción de lo comunal, hace parte de las relaciones de reproducción colaborativa y compartida, lo sagrado es una presencia de cercanía que implica cada actividad diaria, ceremonial, ritual y cíclica con la naturaleza y sus elementos (tierra, agua, fuego, viento), considerada también en su fluidez dual complementaria: nuestra madre tierra es nodriza y monstruo carnívoro. Nuestro cuerpo es tierra, nace de ella, se devuelve a ella, cuerpo que es desecho o excreciones, pero también barro que nutre al cuerpo de la tierra, el cuerpo comunal, así como la tierra, tiene un ciclo generativo y regenerativo de la vida.

Tras la muerte de un individuo, éste se ha contagiado de historia y es necesaria la purificación, el olvido significa que han recorrido todo el proceso que va de ser un ente familiar, histórico, social a un ser divino, desprovisto de la memoria que adquirió sobre la tierra, limpio, regresa a ser semilla, en ese proceso es auxiliar de su familia, después de su lustración, es auxiliar y pluvial de todas las comunidades, son semillas que son nuestras ancestras y ancestros, hasta que cumplan un nuevo ciclo como criaturas (Austin, 2004).

De esta manera, el cuerpo comunal es concebido como una trama de relaciones entre los humanos y el universo, pues es en la trama cósmica donde adquiere su significado y afectividad, hay una simultaneidad, complementariedad y correspondencia que está inmersa en un movimiento recíproco permanente entre el cosmos y la corporalidad porosa.

***Nepantla*: donde abunda la mutualidad**

Es una palabra náhuatl que hace parte de la cosmo-percepción de los pueblos originarios del altiplano central mesoamericano: *nepantla*,

fue documentada por primera vez en un texto escrito en 1581 por Fray Diego Durán (2005), escribió lo siguiente:

Reprendiendo yo a un indio (con motivo) de ciertas cosas, y en particular, de que había nadado arrastrado, recogiendo dineros, con malas noches y peores días y, al cabo de haber allegado tanto dinero y con tanto trabajo, hace una boda y convida al pueblo todo y gástalo todo, y así, riñéndole el mal que había hecho, me respondió: Padre, no te espantes, pues todavía estamos § nepantla §, y como entendiéndose lo que quería decir por aquel vocablo y metáfora, que quiere decir «estar en medio», torné a insistir me dijese qué medio era aquel en que estaban. Me dijo que como no estaban aún bien arraigados en la fe, que no me espantase; de manera que aún estaban neutros, que ni bien acudían a la una ley, ni a la otra, o por mejor decir, que creían en Dios y que juntamente acudían a sus costumbres antiguas y ritos del demonio, y esto quiso decir aquel en su abominable excusa de que aún permanecían ‘en medio y eran neutros’. (p. 237)

A partir de este relato se pueden introducir algunas ideas respecto al *nepantla*, considerando y buscando ir más allá del horizonte de deseo colonial del evangelizador, para los pueblos indígenas “estar en medio” insistiendo en convidar todo y gastar todo, es no dejar de (re) existir en un horizonte histórico específico, su especificidad es compartir y colaborar en la trama fundamental de lo comunal. En el texto de Durán, se puede percibir que los pueblos originarios han transformado la visión que impone el colonizador, con el pretexto de la celebración de una boda acuden modificando las prácticas y ritualidades antiguas o ancestrales en medio de la imposición colonialista. Es tener como orientación la mutualidad en medio de una encrucijada violenta contra su existencia. Es la ebullición del pasado en el presente en un contexto contencioso, no tanto como integración o mezcla, sino como *yuxtaposición contrastante*. Es un mimetismo cultural que disfraza, hace clandestinas y refractarias las propias prácticas de los pueblos originarios que desquicia a una fuerza social que se impone, y se pone de manifiesto el proceso de transformación cultural de larga duración vivido después de la conquista castellana en tierras indígenas; de ésta manera, *nepantla* se vivencia como elemento contencioso del momento constitutivo agrario-comunal a pesar del momento constitutivo colonial, expresa una articulación histórica que modela la “forma primordial” o el tipo de

relacionamiento entre los pueblos originarios y la naturaleza y de éstos con el Estado, donde se prefiguran horizontes, valores y sentidos de sus formas reproductivas sociales.

La atención del evangelizador está puesta en el dinero, en la laboriosidad, la acumulación y la fe en Dios, está preocupado porque el pasado quede atrás, negado, olvidado, porque es símbolo del diablo, le preocupa ese comportamiento dispendioso del indígena, de “estar en medio” convidando y gastando todo en comunidad, porque significa que los pueblos originarios reinventan su cosmovisión y afirman su cultura a contrapelo de la historia.

La aproximación al termino *nepantla* resurgió en 1976 desde varios abordajes, al filósofo mexicano Miguel León-Portilla (1976) le interesó el concepto de *nepantlismo* –entendido como “quedar en medio”–, para resaltar los procesos de aculturación como formas de relacionamiento social impositivo hacia los pueblos originarios a partir de la conquista espiritual y política, que también se hace presente en el siglo XIX y XX cuando los pueblos originarios resistieron otro embate por parte de los gobiernos “progresistas” emanados de la Reforma y posteriormente del nacionalismo revolucionario, y éstos los colocaron en los confines de lo social, se les impuso un elemento de atraso vergonzante para las ideas de modernización pretendidas, con el proyecto integracionista intentaron agresivamente “desindianizar” a los grupos indígenas que habían resistido varios siglos y así ingresarlos a la sociedad mestiza. Para León-Portilla (1976) *nepantla* es el resultado de la aculturación impositiva, caracterizado como un sentimiento de ausencia, de pérdida de la pertenencia, de escases y retracción, de la tragedia del pueblo que se le impuso una cultura ajena, se le excluyó social y económicamente, constituyendo un *continuum* atroz.

Como lo señala el mesoamericanista Gabriel Kruell (2015) el concepto de aculturación fue construido en el siglo XIX por la antropología norteamericana, en esta perspectiva se observa en el cambio cultural iniciado por la colonización una pérdida de la cultura autóctona y una imposición progresiva de cultura hegemónica europea en tierras del Nuevo Mundo, este concepto fue parte de los planes nacionalistas y marcos explicativos indigenistas posrevolucionarios en México.

Considero necesario hacer modificaciones en los términos de explicación del filósofo, el proceso de aculturación impuesta de manera violenta es parte del colonialismo interno, de la lógica de dominación

y explotación racista, de género, clase y antropocéntrica, y aunque el *nepantla* se inserta como elemento de relacionamiento en el colonialismo, no se reduce de manera lineal u homogénea a resultados fatalistas de ausencia, pérdida de la pertenencia, falta o escases, por el contrario, es insistir en el *nepantla* como aquello que nos permite imaginar un tipo de resistencia en abundancia de la mutualidad, la re-existencia en el presente –siempre (re)actualizándose– y la afirmación de elementos culturales comunales propios.

La crítica a la idea de aculturación surgió muy pronto, después del primer cuarto del siglo XX, en la búsqueda de modelos que no privilegiaran una cultura sobre otra, sino un análisis a la manera compleja en que se entremezclaban, dialogaban y convivían; en los años de 1940 el cubano Fernando Ortiz (1963) acuñó el término de ‘transculturación’, para explicar el complejo proceso de creación de una cultura nueva que se nutre de tradiciones culturales distintas. El latinoamericanista suizo Martín Lienhard (1990) ocupó el concepto de hibridez o hibridación, para analizar las complejas imbricaciones culturales que resultan en tensiones ideológicas y conflictos sociales.

A consideración del mesoamericanista Gabriel Kruell (2015), el concepto de hibridez es ambiguo porque no deja claro que es lo que se mezcla, además conlleva a una connotación negativa que en referencia a Leinhard representa un “acto comunicativo fallido”, pues al convivir diferentes significaciones o visiones del mundo no logran una comunicación satisfactoria, y representa ese estar “en medio” de una cultura y otra, además, señala el mesoamericanista, viene a sumarse el uso exagerado del término por la teoría poscolonial, por lo tanto, considera que el concepto de hibridez es incapaz de ver en la ambigüedad y la ambivalencia de los pueblos nahuas tras la colonización; por otro lado, propone pensar en una estrategia de resistencia, en concordancia con el politólogo estadounidense James Scott (2000) como un “discurso oculto”. En esta sintonía, el también mesoamericanista Federico Navarrete (2010), plantea revisar la historia de los pueblos nahuas desde un funcionamiento polifónico, en la existencia de tantas historias y versiones diferentes cuantos pueblos, barrios y linajes la custodian y transmiten.

Hago referencia al *nepantla* acercándome al ‘arte de la resistencia de los dominados’, como una discrepancia epistémica entre los mundos europeo y mesoamericano, los elementos indígenas tienen frecuentemente una existencia subterránea, con desenvolvimientos parciales,

como una fuerza que cuestiona aquellas secuelas más enquistadas de la colonización, una fuerza viva con capacidad para reinventarse, que unen pasado y presente como fuerza política para reclamar otro mundo posible, que está ligado a los entramados comunales de los pueblos originarios, pervivencias que despliegan mundos epistémicos subalternos, como aquella espiritualidad indígena que explica la antropóloga Sylvia Marcos (2002), que permite resistir la imposición y, al mismo tiempo, incorporar elementos –modernos– externos a su espiritualidad, que refleja la reconfiguración en marcha de sus mundos de referencia; estoy planteando al cuerpo comunal como un *nepantla*, una *ética de recuperación*, mientras se lucha por generar esas rupturas del dominio y la explotación.

Nepantla es escapar de categorías esencialistas y concebir un hogar provisional, en el que las comuneras y comuneros puedan ponerse en pie y reclamar su espacio, como nueva y propia cultura, es migrar hacia la construcción de un legado histórico propio, que permita desplegar nuestras fuerzas hacia la destitución del orden colonial y capitalista; *nepantla* son grietas de resistencia y afirmación, que tienen la potencia de criticar y destituir las redes de poder del nuevo orden mundial, son prácticas, narrativas y despliegues de sentido (sensible) como testimonio de otras maneras de vivir, un espacio que está abierto a los espacios-tiempos liminales, cuestiona la “normalidad”, haciendo de la comunidad un espacio-tiempo abierto, siempre rehaciéndose, como brújula para arreglárselas en un mundo en crisis.

Referencias Bibliográficas

Anzaldúa, G. (1999). *Borderlands/ La frontera: la nueva mestiza.*, Madrid: Capitán Swing Libros.

Badillo Cuevas, D. D. (2017). *Movilizaciones comunales y horizonte autónomo en Cajamarca, Perú (2001-2014)* (Tesis de Maestría en Estudios Latinoamericanos). Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Bonfil, G. (1984). Lo propio y lo ajeno. En A. Colombres (Ed.), *La cultura popular* (p.79-86). México: Premiá Editora.

Butler, J. P. (1993). *Bodies that matter: On the discursive limits of sex.*

London: Routledge.

Consejo Nocturno. (2018). *Un habitar más fuerte que la metrópoli*. La Rioja España: Editorial Pepitas de Calabaza.

Durán, F. D. (2005). *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*. Tomo II. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.

Echeverría, B. (1997). *Las ilusiones de la modernidad*. México D.F.: UNAM/ El Equilibrista.

Echeverría, B. (2010). *Definición de la cultura*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica- Ítaca.

Echeverría, B. (2012). *Valor de uso y utopía*. México D.F.: Siglo XXI editores.

Federici, S. y Rivera, S. (2018). *Conversatorio. XVIII Feria del libro Internacional del Libro*, 14 de octubre de 2018. Recuperado de: <https://vimeo.com/296463065> (fecha de consulta: 10 de noviembre de 2018).

González Casanova, P. (2006). Colonialismo interno [una redefinición]. En E. P. Casanova, & A. A. Boron (Eds.), *La teoría marxista hoy problemas y perspectivas* (pp. 409-434). Buenos Aires: CLACSO.

Gutiérrez, R. (2009). *Los ritmos del Pachakuti. Levantamiento y movilización en Bolivia (2000-2005)*. México: Sísifo/Bajo Tierra/ICSyH-BUAP.

Gutiérrez, R. (2013). Conocer las luchas y desde las luchas. Reflexiones sobre el despliegue polimorfo del antagonismo: entramados comunitarios y horizontes políticos. *Acta Sociológica*, 62, 11-30.

Gutiérrez, R. (2015). *Horizonte comunitario-popular. Antagonismo y producción de lo común en América Latina*. Puebla México: ICSyH-BUAP.

Kruell, G. (2015). *La historiografía de Hernando de Alvarado Tezozómoc y Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpáin Cuauhtlehuantzin a la luz de un estudio filológico y una edición crítica de la Crónica mexicáyotl* (Tesis de doctorado en Estudios Mesoamericanos). Universidad Nacional Autónoma de México, México D.F.

León-Portilla, M. (1976). *Culturas en peligro*. México: FCE.

Lienhard, M. (1990). *La voz y su huella. Escritura y conflicto étnico-social*

- en *América Latina (1492-1988)*. La Habana: Casa de las Américas.
- López Austin, A. (1984a). *Cuerpo humano e ideología* (Vol. 2) México D. F.: Editorial IIA-UNAM.
- López Austin, A. (1984b). Cosmovisión y salud entre mexicas. En A. López, & C. Viesca (Eds.), *Historia general de la medicina en México* (p.101-114). México D. F.: Editorial Facultad de Medicina UNAM.
- López Austin, A. (2004). La concepción del cuerpo en Mesoamérica. *Artes de México*, 69, 18-20.
- Marcos, S. (2002). *La espiritualidad indígena y las mujeres organizadas*. Oaxaca México, Editorial Planetaria.
- Marcos, S. (2011). *Tomado de los labios: género y eros en Mesoamérica*. Quito Ecuador: Ediciones Abya-Yala.
- Martínez, J. (2003). *Comunalidad y desarrollo*. México D.F.: CONACULTA, Campo.
- Martínez, J. (2010). *Eso que llaman comunalidad*. México D.F.: CONACULTA, Secretaría de Cultura de Oaxaca y Campo.
- Martínez, J. (2013). *Textos sobre el camino andado*. Oaxaca, México: CSEIIO-CAMPO.
- Navarrete, F. (2010). *Los orígenes de los pueblos del Valle de México. Los altépetl y sus historias*, México: UNAM-IIH.
- Ortiz, F. (1963). *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Santa Clara, Cuba: Universidad Central de las Villas.
- Palerm, A., & Wolf E. (1972). Potencial ecológico y desarrollo cultural de Mesoamérica. *Agricultura y civilización en Mesoamérica*, 34, 128-148.
- Quezada, N. (1997). *Sexualidad, Amor y Erotismo: México prehispánico y México colonial*. México D.F.: IIA-UNAM y Plaza y Valdez Editores.
- Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Rivera Cusicanqui, S. (2018). *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Tinta Limón.
- Scott, C. J. (2004). *Los dominados y el arte de la Resistencia. Discursos*

ocultos. México D.F.: Ediciones Era.

Tapia, L. (2002). *La producción del conocimiento local: historia y política en la obra de René Zavaleta*. La Paz Bolivia: CIDES-UMSA, Posgrado en Ciencias del Desarrollo y Muela del Diablo Editores.

Zavaleta, R. (2009). *La autodeterminación de las masas*, Bogotá: Siglo del Hombre Editores y CLACSO.

**REFLEXÃO E
AÇÃO COMUNITÁRIA**

REFLEXIÓN Y ACCIÓN COMUNAL INDIGENA FRENTE A LA PANDEMIA

Katherine Isabel Herazo González

Introducción

El amor en los tiempos del cólera (1985), de Gabriel García Márquez, es una obra cuya trama tiene como fondo la crisis que generó la pandemia de cólera en Colombia durante el siglo xx, y que en el siglo xxi permite reflexionar sobre la pandemia por Covid-19 desde el horizonte del sentido del amor como potencia de la acción humana. De forma contrastante, en “La profecía autocumplida” (2014), García Márquez identifica cómo a través del “presentimiento o presagio” se reproduce el pánico en una comunidad hasta propiciar que un pueblo desaparezca; es decir, el sesgo en la percepción de los habitantes del pueblo (o el sesgo en la confirmación) los hace agentes activos para que sobrevenga una catástrofe real. Y esto es todavía más patente cuando se vive una pandemia.

Estos ejemplos de la literatura latinoamericana están cargados de realidad, de cómo opera la psique y el entramado colectivo cuando se vive una pandemia. La novela y el cuento de García Márquez muestran que la respuesta y los recursos de los pueblos de nuestra América pueden fluir entre el amor y la desesperación por causa de un presagio, conviviendo e interpeándose en realidades discursivas del entramado social. Desde esta perspectiva, la invitación que se hace por medio de este trabajo no es a reflexionar sobre los efectos económicos, políticos y psicosociales del nuevo coronavirus SARS-CoV-2 como un presagio de la crisis terminal del sistema o a sumergirse en el análisis del cataclismo del problema. Más bien, la invitación es a apreciar la diversidad de posibilidades humanas que existen en “la crisis”: como el amor en cuanto acción que nos comuna; a pensar en la acción comunal de los pueblos indígenas como recurso psicosocial y comunitario, y como proceso de reparación de nuestras raíces diluidas en la invisibilidad; a problematizar la realidad de la pandemia desde nuestra América como lugar de enunciación, considerando las particularidades regionales.

En este sentido, este trabajo de investigación documental sobre la acción comunal de los pueblos indígenas de nuestra América ante el nuevo coronavirus SARS-CoV-2, realizado desde una perspectiva psicosocial comunitaria, permite avanzar en dos aspectos. El primero refiere a la reflexión sobre los caminos de y para la generación de conocimiento sobre la pandemia producido en Nuestra América. El segundo apunta a la identificación de las acciones comunales emprendidas por los pueblos indígenas ante la pandemia y el sentido del nosotros como forma potencial que les permite a estos actores sociales afrontar el nuevo coronavirus SARS-CoV-2 en la región. Por último, se presentan las conclusiones como un proceso de reflexión-acción-reflexión en la Psicología Social Comunitaria acerca de las experiencias de acción comunal de los pueblos indígenas en la pandemia.

La Pandemia: Rutas Para La Generación De Conocimiento En Nuestra América

En la actualidad, la pandemia por Covid-19 exige generar aproximaciones de conocimiento en las ciencias, aproximaciones que coadyuven a la solución y la comprensión de esta problemática que enfrenta la humanidad y, especialmente, que contribuyan a la protección y la defensa de una de las comunidades con mayor condición de vulnerabilidad: los pueblos indígenas de nuestra América.

Al respecto, la producción de conocimiento sobre el nuevo coronavirus SARS-CoV-2 en nuestra América, en su gran mayoría, está guiada por estándares universales y eurocéntricos; en especial en la Psicología, que pretende homologar procedimientos -basados en pruebas y protocolos internacionales de salud- a las necesidades locales. Si bien en las ciencias la producción de conocimiento universal es relevante y ofrece aportes para trabajar este nuevo coronavirus y sus derivados, es necesario generar un conocimiento pertinente, construido desde los microespacios y la vida comunal de los pueblos indígenas.

Boaventura de Sousa Santos argumenta que los intelectuales “deben estar atentos a las necesidades y aspiraciones de los ciudadanos comunes y saber cómo comenzar a partir de ellos para teorizar” (De Sousa, 2020, p. 41). Y para que se teorice sobre esta condición, se requiere que sea problematizada en la región, así como contestar la pregunta siguiente: “¿se podría generar o producir conocimiento autónomo que responda a necesidades propias?” Cerutti (2000, p. 23).

Responder a la producción de conocimiento y teorías a partir de las necesidades de la región y de la aspiración de los ciudadanos comunes, no sólo implica cuestionar la autonomía, sino también indagar sobre la autenticidad del mismo conocimiento en tanto capacidad poética. Al respecto, Salazar Bondy (1975) responde que la causa fundamental de la inautenticidad radica en que “se vive alienado por el subdesarrollo, unido a la dependencia y la dominación a que se está sometido, tal como siempre se ha estado” (Salazar, 1975, p. 131). Empero, para superar la inautenticidad en la que están sumidos los intelectuales en la región, es necesario “sumergirse en la sustancia histórica de nuestra comunidad para buscar en ella el sustento de los valores y las categorías que la expresan positivamente y revelan su mundo” (Salazar, 1975, p. 126).

Poner en la palestra el compromiso de generar conocimiento autónomo, auténtico y que responda a las necesidades fehacientes de la región, reafirma la exigencia de consolidar una psicología social comunitaria provista de un pensamiento descolonizado, ya que “los pueblos latinoamericanos siguen gravitando en formas de vida que en poco o en nada se diferencian de las coloniales. No se ha alcanzado la ‘emancipación mental’, pero en cambio sí nuevas formas de subordinación” (Zea, 2005, p. 20).

Para alcanzar la emancipación mental en la psicología social comunitaria, es requisito que los intelectuales asuman un proceso de concienciación a partir de un pensamiento orientado desde y para nuestra América, reivindicando una posición crítica para poder hablar de pertinencia social, autonomía y autenticidad en la generación de conocimiento, y así poder teorizar. Asimismo, en términos de Salazar Bondy (1975), se requiere sumergirse en la sustancia histórica de la propia comunidad, que en el caso de nuestra América hace referencia a la raíz de los pueblos indígenas.

Éstos requieren soluciones y alternativas ante la pandemia desde la creación de conocimiento y el quehacer del psicólogo social comunitario, procurando idear, a partir de cada contexto específico, “producciones de conocimiento y de estrategias más fecundas para colocarse en posición de generarlo y no meramente de consumirlo o aplicarlo” (Cerutti, 2000, p. 23).

De esta manera, se requiere recuperar la capacidad de pensar por nosotras mismas desde las necesidades sentidas en las comunidades

y de la acción comunal, acercándose así a la construcción del conocimiento de la pandemia desde la praxis; pero, en especial, superando el reduccionismo por la aplicación de teorías y modelos de intervención trasplantados que, muchas veces, resultan ser infértiles en los contextos de nuestra América.

Esto no quiere decir que se ignoren las contribuciones que se han realizado sobre la pandemia en Europa, Asia, África, Oceanía y Estados Unidos de Norteamérica, pero es necesario hacer una depuración de este legado y tomar lo que nos sirva, aunque con una reapropiación y teniendo en cuenta que muchos de los problemas por resolver en nuestra América no son los mismos a los de occidente. De este modo, se debe apuntar a solucionar los problemas propios de nuestra realidad sin pretender reproducir los arquetipos occidentales como ideal para el desarrollo social y comunitario.

Así, se requiere reflexionar acerca de la pandemia desde un “Sur epistemológico múltiple”, como aconseja Boaventura de Sousa Santos. Es mirar hacia “la producción y validación del conocimiento que surge a través de los actos de resistencia de los grupos sociales sometidos a la injusticia, opresión o destrucción sistemática en manos del capitalismo, el colonialismo y el patriarcado” (Boaventura, 2020, p. 14).

La ruta para generar o construir un conocimiento de la pandemia que sea auténtico, autónomo, descolonial y que responda a necesidades propias, a pesar de la situación de dependencia de nuestra América en el marco del sistema capitalista, es a través de la acción. Es decir, la acción comunal debe ser el punto de partida para la reflexión y la producción de conocimiento en la psicología social comunitaria, en la que las movilizaciones de los pueblos indígenas, sus formas de organización, de interacción, de re-conocerse sean la base del conocimiento, del poder popular y la transformación, como lo señala Fals Borda (1986).

Maritza Montero (1999) considera la psicología social comunitaria como una disciplina para la transformación social de la realidad, y la acción como fundamento para la producción de conocimiento y cambio social. La Investigación Acción Participativa, como metodología utilizada en la psicología social comunitaria, funge como un contrapoder ante las élites intelectuales, ya que es un ejercicio subversivo al concebir que la generación de conocimiento está en los actores sociales, en la participación y acción del poder popular (Fals Borda, 2013).

De igual forma, Adolfo Sánchez Vázquez (1983) argumenta que la vida social es esencialmente práctica, y el conocimiento surge de la

práctica de transformar la realidad. Así, la práctica funda y “determina el conocimiento en cuanto que el desarrollo de éste no es un proceso puramente intrateórico, que se produce por una exigencia puramente interna de la teoría, sino como solución a problemas que la práctica social plantea” (p. 19).

En este orden de ideas, develar las rutas de acción comunal y las prácticas frente al Covid-19 realizadas por los pueblos indígenas, son en sí mismas catalizadoras de cambio y generadoras de conocimiento pertinente, auténtico y descolonial sobre la realidad de nuestra América.

Acción Comunal Frente A La Pandemia

En nuestra América, los estragos del Covid-19 todavía están latentes, con 383 670 casos y 21 528 muertos al corte del 13 de mayo de 2020 (Infobae, 2020), situación encabezada por Brasil con el mayor número de víctimas, seguido de México, Ecuador y Perú. En la actualidad, en búsqueda del privilegio de un bienestar económico -sobre el bienestar social de la gran mayoría de la población en condición de vulnerabilidad, que incluye a los pueblos indígenas- muchos de los gobiernos de la región han dispuesto la reactivación paulatina de las actividades económicas, educativas, sociales, y, en medio de la incertidumbre, se han propuesto programas como el “regreso a la nueva normalidad”.

Se habla de Nueva Normalidad como la capacidad de inducir a una situación ajustada a ciertas Normas sanitarias con la intención de que se vuelvan habituales o corrientes en la población. Con este referente, sería pertinente preguntarnos cuáles son las condiciones de los pueblos indígenas no sólo para enfrentar el Covid-19, sino en la “nueva normalidad”.

Lo cierto es que la “normalidad” nos muestra que la pobreza de los pueblos indígenas es 26% mayor que la de las personas no indígenas, según datos de la CEPAL en su informe anual 2017 y 2019. Además, los indígenas tienen como particularidad la falta de bienes y servicios públicos de salud en sus territorios, situación débilmente enfrentada por las políticas públicas (Szalkowicz, G., 2020).

La “nueva normalidad” implica, entonces, El aumento de las recesiones a nivel nacional y la posibilidad real de una depresión mundial que agravarán aún más la situación, causando un temor de que muchos indígenas mueran, no sólo por el virus en sí, sino también por los conflictos y la violencia vinculados a la escasez de recursos (Bellinghausen,

2020), y en particular a los problemas de agua potable, escases de alimentos¹, extracción minera y proyectos de desarrollo que van a contracorriente del etnodesarrollo de los pueblos, como son el Tren Maya y el nuevo Aeropuerto Santa Lucía en México.

Empero, a pesar de esta cruda realidad y “nuevas normalidades inducidas”, es necesario saber cuáles son las acciones comunales que han emprendido los pueblos indígenas para enfrentar la pandemia y, con ello, visibilizar las potencialidades que tienen para re-configurar las “nuevas normalidades” a las que se ven sometidos. Las acciones comunales emprendidas por los pueblos indígenas frente al nuevo coronavirus SARS-CoV-2 no son coyunturales, son fortalezas que estos actores sociales han desarrollado a lo largo de los años por medio de la resistencia comunal.

Al recuperar la memoria histórica de la propagación de pandemias en el continente, advertimos que esto no es nada nuevo. Los españoles trajeron al continente enfermedades contagiosas como la viruela y el sarampión, que se propagaron rápidamente en la población indígena en la época de la invasión y la Colonia, un hecho que ocasionó decesos, cambios demográficos vertiginosos, catástrofe ecológica y alteraciones en la dinámica sociopolítica (Herazo, 2020). Empero, a pesar de los efectos devastadores de las pandemias, las acciones emprendidas por los pueblos indígenas desde la Colonia para mitigar y contener el virus y otras vejaciones humanas, en la actualidad se reproducen en la vida comunal como garantes de su bienestar colectivo y el sentido del nosotros como fundamento óptico.

Características De La Acción Comunal De Los Pueblos Indígenas

Para identificar y comprender las características de las acciones comunales de los pueblos indígenas frente a la pandemia en el año 2020, nos hemos basado tanto en los informes sobre la pandemia registrados en la Plataforma Indígena Regional Frente al Covid-19 del Observatorio Regional sobre Derechos de los Pueblos indígenas del FILAC² (integrado

1 ONU, Consejo de Derechos Humanos, Mecanismo de Expertos de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (medpi), Declaración: Covid-19 un desafío más para los pueblos indígenas, 6 de abril de 2020.

2 La Plataforma es un espacio de intercambio de información, análisis y coordinación operativa, así como de diálogo con los gobiernos, para promover adecuadas respuestas ante la problemática causada por la pandemia Covid-19 en los Pueblos Indígenas del continente. Además, coordina un sistema de registro, monitoreo e información con filac

por las principales organizaciones regionales y nacionales de Mesoamérica y Sudamérica) como en las notas de divulgación científica y periodística, y testimonios de los pueblos indígenas.

A continuación, enunciaremos los hallazgos investigativos sobre la acción comunal: En términos generales, lo que caracteriza las acciones comunales en los pueblos indígenas es que no se dan de forma aislada en los países de la región, sino que operan más allá de los Estados-nación que conforman nuestra América. Las acciones son compartidas y recreadas por los pueblos mesoamericanos, andinos, amazónicos en un sentido óntico y ancestral que atraviesa cualquier demarcación geopolítica impuesta.

Asimismo, la acción comunal en los pueblos indígenas está construida a partir de su sentido del nosotros. El sentido del nosotros se conceptúa de la siguiente forma:

Como la expresión en los pueblos indígenas de concebirse, ser, vivir, sentirse, hablar y tener conciencia del nosotros como un todo inmanente e histórico. Desde el nosotros se explica la vida colectiva, se expresa la esencia de la comunalidad y, a la vez, se delimita quién hace parte de ella. Además, consiste en la manera particular que tienen todos los miembros de la comunalidad de comprender cómo el nosotros absorbe a la persona, de manera que requiere su incorporación al nosotros. Es sentirse perteneciente a la comunalidad y, desde ella, conformar el pensamiento y el actuar de lo colectivo (Herazo, 2018, p. 64).

Lo cierto es que los pueblos indígenas recuperan sus experiencias y conviven, no desde el individualismo que subyace en el Yo, sino a partir de la recuperación de un pensamiento colectivo que se crea en el nosotros. Al parecer, la individualidad se sabe incorporada en el todo nosótrico en el contexto de la pandemia. Podría argumentarse que las acciones de los pueblos indígenas en su gran mayoría no registran actividades individuales sobre el Covid-19 - o, en el mejor de los casos, que se evidencie registro de sumatorias de comportamientos individualidades-, sino más bien que las prácticas son realizadas de forma colectiva partiendo de lo que les comuna. Las acciones se gestan, se crean y se

y despliega acciones de comunicación con diversos interlocutores incluyendo autoridades estatales, organismos internacionales, organizaciones indígenas, entre otros públicos. Salvar vidas y proteger a los Pueblos Indígenas son los objetivos centrales de la Plataforma (filac) desarrollando un sistema de registro, análisis e información que permita dar adecuado seguimiento de la situación de los Pueblos Indígenas ante la actual crisis. Véase filac (2020). Los pueblos indígenas ante la pandemia del Covid-19. Primer Informe Regional. La Paz: filac y fiay.

recrean en el tejido social a partir del sentir el nosotros, la conciencia del nosotros, de vocalizar y vivir el nosotros.

El buen vivir, como elemento constitutivo del vivir el nosotros en los pueblos indígenas en la pandemia, reconoce la interrelación sistémica de distintos dominios para construir el bienestar que refiere a una dimensión individual comprendida como la armonía con uno mismo, la dimensión social como expresión de la armonía con los demás y la dimensión ecológica como la armonía con el entorno natural, y el nosotros funge como sentido que permite el consenso, la armonía, la reciprocidad, la solidaridad como principios de la vida comunal.

Allende a lo anterior, se observa que la acción comunal se despliega bajo dispositivos en los circuitos subalternos de salud de los pueblos indígenas, donde la concepción de salud es diferente a lo que plantea la OMS, y, además, las prácticas de salud comunitaria están basadas en los usos y costumbres. Para los pueblos indígenas, el concepto de salud refiere a que incorporan como elementos constitutivos la espiritualidad, lo colectivo y la estrecha relación con el ecosistema, de una manera holística (CEPAL, 2007).

De esta manera, se puede deducir que el derecho a la salud de los pueblos indígenas está relacionado “con el ejercicio de otros derechos, y es evidente que una dimensión clave en este sentido comprende el control de sus territorios y el mantenimiento de sus ecosistemas” (CEPAL, 2007). Asimismo, la concepción de cura o sanación está anclada en sus saberes de la medicina natural como actividad básica del proceso salud-enfermedad-atención.

En los circuitos subalternos encontramos un ejercicio pleno de la salud comunitaria, entendida como la expresión colectiva de la salud de una comunidad, determinada por la interrelación entre las características particulares de las personas, las familias, el medio social, cultural y ambiental, así como por los servicios de salud y el influjo de factores sociales, políticos y globales. Al respecto, las acciones de los pueblos indígenas frente a la pandemia, en temas de salud comunitaria, se realizan con y desde la urdimbre del tejido comunal, con la participación activa de sus miembros por medio de sus formas de organización, como son: las rondas campesinas en la región Andina; la Organización Nacional Indígena de Colombia (onic); el Congreso Nacional Indígena (cni); el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (ezln); los Comités de Autodefensas en la región amazónica; la Coordinadora de las Organiza-

ciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (coica); las Organizaciones Centrales de indígenas en cada país; y las asambleas de ancianos, sabios, autoridades de las entes territoriales, entre otras.

Asimismo, las acciones de salud comunitaria para enfrentar la pandemia están basadas en usos y costumbres, como son: el trueque, la faena, el tequio, la minga, la práctica de la medicina tradicional, el sistema de partería; el autoabastecimiento y la soberanía alimentaria; la organización comunal y el control territorial en relación con la tierra. Estas acciones comunales se despliegan en las fases de prevención, contención, mitigación y supresión del Covid-19.

A continuación, describiremos las acciones comunales desplegadas en cada una de las fases enunciadas.

Fase de prevención

Los pueblos indígenas han utilizado cordones o aislamiento comunitario voluntario; un ejemplo de ello es cómo la **Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC)** “**emitió por primera vez una alerta epidemiológica y activó un plan de contingencia que incluye el bloqueo de caminos permitiendo sólo el paso de transportes de alimentos y productos básicos**” (Szalkowicz, G., 2020). **Acciones iguales han desplegado las Rondas Campesinas y de Autodefensa Asháninkas en Perú; como también, en Paraguay,** los indígenas realizan bloqueos de rutas.

En México, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) declaró en alerta roja a sus comunidades y cerró sus centros organizativos. También colocó retenes y filtros sanitarios en el ingreso a sus comunidades y activó una cuarentena preventiva para quienes regresaron a sus poblados. Asimismo, se suman a la realización de esta acción el Congreso Nacional Indígena (CNI); las comunidades mayas, zapotecas, huicholes o purépechas de estados mexicanos como Oaxaca, Guerrero, Morelos, Veracruz, Sinaloa, Michoacán y Quintana Roo, los que han bloqueado sus accesos y sólo permiten la entrada del personal médico o de vecinos con un salvoconducto (FILAC, 2020).

Dentro de las estrategias de salud comunitaria, está el autocuidado; al respecto, durante esta fase, Carlos González, uno de los dirigentes del Congreso Nacional Indígena (CNI), dice que “**en los pueblos indígenas los ancianos y las ancianas juegan un rol fundamental, vital, para la pervivencia de las comunidades a través del autocuidado y**

su reproducción” (FILAC, 2020). **Con esta medida se ha optado por** fortalecer el sistema de medicina tradicional y la práctica de la soberanía alimentaria como un *“derecho de los pueblos a alimentos nutritivos y culturalmente adecuados, accesibles, producidos de forma sostenible y ecológica, y su derecho a decidir su propio sistema alimentario y productivo”*. Un ejemplo de ello está en Venezuela, donde algunas comunidades, ante la escasez de alimentos, han retomado prácticas tradicionales de recolección, caza y pesca y producción de casabe (mandioca), lo cual ha hecho posible el autoabastecimiento de alimentos utilizando técnicas tradicionales de procesamiento y conservación (FILAC, 2020).

El trueque evidencia la existencia de otra forma de relación económica que perdura desde la época prehispánica y que representa una resistencia al sistema capitalista en los pueblos indígenas. En la fase de prevención, utilizar el trueque es una muestra fehaciente del sentido del nosotros en los pueblos indígenas, que les permite afrontar una crisis provocada por la pandemia y sus rezagos económicos y sociales. En Chinquicha, Tungurahua, Ecuador, hay un intercambio de productos agrícolas entre los habitantes de la costa y de la sierra. Uno de los líderes de la Fecaol comenta que la alimentación no va a faltar mientras se estrechen los lazos entre las comunidades y entre el campo y la ciudad. Asimismo, los mapuches de Temuko aportan verduras a la comunidad. En Bolivia, los agricultores campesinos de Soracachi, Oruro, entregan productos a la gobernación para que sean distribuidos entre las familias necesitadas en esta pandemia. En el Departamento del Beni, comunidades indígenas organizadas del Territorio Indígena Multiétnico (TIM) y la Organización de Mujeres del TIM trasladan productos -como yuca y otros- hasta el municipio de San Ignacio con el fin de venderlos y con ello adquirir otros productos que hacen falta en las comunidades. En Honduras, mujeres del pueblo Lenca se organizan para buscar su abastecimiento, manteniendo distancia prudencial unas de otras (FILAC, 2020).

Además, se identifica en esta fase el acompañamiento por medio del cuidado de la madre tierra. Algunas de las problemáticas de salud comunitaria de los pueblos indígenas en la pandemia están relacionadas con los cambios de uso de los territorios y los recursos, o con el despojo de éstos. Por lo tanto, para que los indígenas gocen de salud, es esencial el respeto del derecho al territorio y de sus conocimientos tradicionales. En esta dimensión, uno de los problemas de salud comunitaria está

relacionado con la contaminación ambiental por el uso de pesticidas o de productos utilizados por las industrias extractivas, entre otros. Por ello, es sustancial resaltar el efecto de las industrias extractivas sobre los pueblos indígenas y la degradación ambiental, más aún en tiempos de Covid-19.

Otra acción identificada es la utilización de redes comunales de información y divulgación sobre Covid-19 mediante formatos comunitarios en radios comunitarias y perifoneo.

Por último, en esta fase es importante destacar los manuales y la elaboración de planes de salud comunitaria elaborados por pueblos indígenas en Brasil y Colombia, respectivamente, los cuales están basados en su cosmovisión y lengua. En Brasil, el 27 de abril, la Articulación de los Pueblos Indígenas de Brasil (APIB) y los Indigenistas Asociados (Ina) presentaron un manual de pautas para pueblos indígenas sobre Covid-19 y el acceso a auxilio de emergencia del gobierno federal (FILAC, 2020). En Colombia, la ONIC ha diseñado y llevado adelante un amplio plan de medidas contra la pandemia, que incluyen la elaboración de un plan de contingencia para los Pueblos Indígenas de Colombia, y la difusión en el ámbito nacional de las resoluciones de derecho propio emitidas por las organizaciones zonales y regionales frente a la pandemia.

Fase de contención

Para aislar a los infectados y sus contactos, los pueblos indígenas han optado por realizar faenas comunales, como es el caso de pobladores de Carash, en Perú, donde “deciden construir chozas ancestrales a base de Ichu y madera, para albergar a sus paisanos que llegan procedentes de Lima donde hay un volumen alto de contagios” (Radio Santo Domingo, 2020).

Los mapuches utilizan la medicina tradicional en la atención primaria de la salud, y acompañados del machi (agente médico mapuche) realizan rituales y ceremonias de sanación. Desde su cosmovisión, consideran que la pandemia es una “mala relación entre especies al interior de la casa grande que es el planeta. Esto se debe a la transgresión de espacios sagrados como el mar, los cerros, lagos, ríos” (FILAC, 2020).

En Bolivia, algunas comunidades promueven el uso de plantas antivirales, como romero, wira wira, eucalipto, lampaya, ayrampu, ya que éstas fortalecen el sistema inmunológico. Los kallawayas, médicos tradicionales del área andina, desarrollaron una cámara de vapor a base de la cocción de hierbas medicinales como el eucalipto, wira wira, cane-

la y manzanilla; un recurso que coadyuva en la prevención de infecciones respiratorias. En Guatemala, pueblos de Sololá, Nebaj y Comalapa utilizan el temascal con plantas medicinales para mejorar el sistema respiratorio e inmunológico. En regiones Q'eqchi' de Alta Verapaz, Ixil en Quiché, Tzutujil y Kaqchikel en Sololá, se consumen bebidas calientes de varias plantas (FILAC, 2020).

En México, frente a las dificultades que atraviesa el sistema de salud, mujeres embarazadas en algunas comunidades optan por el parto tradicional para dar a luz a sus hijos y así evitar riesgos en hospitales. “Jóvenes de la Universidad Tecnológica de Tarahumara en Chihuahua, han creado un gel antibacterial en base a hierba buena, chuchupate y alcohol” (México Desconocido, 2020).

Acciones comunales en la fase de mitigación

En esta fase se dan las medidas más duras porque el virus está en la comunidad y hay que proteger la salud de los miembros del territorio por medio de la cancelación de eventos, la distancia física, el cierre de comercios y evitar aglomeraciones.

En esta fase, una de las acciones comunales que destaca es la realización del tequio para subsanar la economía. En Juchitán, Oaxaca, México, se utiliza el trueque para sostener el comercio local. En Guatemala, en municipios de Chimaltenango –como Patzun y Comalapa–, las familias recurren al trueque para intercambiar productos alimenticios (FILAC, 2020).

El control territorial por medio de la vigilancia comunal y el cuidado de fronteras ha sido importante para la mitigación de la pandemia: en Tirúa, Chile, tomando acciones como el cierre total y definitivo del territorio; en Perú, las comunidades de Boca Inambari y Harakbut se organizaron para custodiar los ingresos a las comunidades y el transporte fluvial en los ríos Madre de Dios e Inambari; en Colombia, la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca organiza 980 guardias para la protección de la comunidad (FILAC, 2020).

Fase de supresión

En esta fase se establecen medidas extremas como la cuarentena para tratar de reducir la velocidad de la curva y lograr que se aplane. En Ayacucho, Perú, hacen chozas de Ichú para reducir el contagio (Wapa, 2020).

Asimismo, en esta fase, para mantener el aislamiento social y con

ello reducir el número de casos de contagiados y muertes por Covid-19, los pueblos indígenas siguen realizando acciones comunales como las mingas, las faenas, el tequio, el trueque y el cerco sanitario.

Fase “nueva normalidad”

No se acaba la epidemia, puede haber un nuevo brote, pero los gobiernos exhortan a la población para que regrese a la “nueva normalidad” a fin de reactivar las economías locales. Para esta etapa, los pueblos indígenas cuentan con mecanismos de resistencia comunal y acciones comunales de salud comunitaria que se generan en su seno; sin embargo, se requiere de acciones específicas de los Estados nacionales que garanticen la vida de estos actores sociales por medio de:

1. La participación de líderes y representantes de los pueblos indígenas en la hechura de políticas públicas y estrategias de salud pos-Covid-19 que incluyan su cosmovisión y saberes ancestrales.
2. Fortalecer el aparato administrativo e institucional local en las áreas marginadas donde se encuentra ubicados los pueblos indígenas.
3. Crear mecanismos y estrategias de información en diversas lenguas sobre la pandemia.
4. Mayor acceso a los servicios de salud.
5. La promoción de la transformación de los sistemas de salud pos-covid-19 mediante el impulso de métodos alternativos de atención a indígenas, con inclusión de la medicina tradicional.
6. La inclusión de la salvaguarda del territorio indígena como un elemento fundamental de la salud comunitaria.

Conclusiones: Apuntes Para La Reflexión-Acción-Reflexión En La Psc

La acción comunal de los pueblos indígenas en la pandemia es una manifestación del poder político para la toma de decisiones colectivas; representa, además, una fortaleza por las formas de organización comunitarias que coadyuvan a la resolución de problemas de salud y promoción del buen vivir. Pero el valor de este carácter político y organizativo está basado en el ser óntico de los pueblos indígenas, donde el sentido del nosotros es un elemento gendarme.

El sentido del nosotros, más que un articulador de la dinámica de los pueblos, es el basamento que les comuna. Es la expresión de los valores comunitarios de la solidaridad, la reciprocidad, la solidaridad y los saberes ancestrales donde se recrea la vida de los pueblos indígenas. Este sentido del nosotros establece una correspondencia con las acciones comunales como mecanismos en que los pueblos indígenas enfrentan la pandemia en un sistema capitalista que exhorta al individualismo sobre la apuesta por el bien común y lo comunitario.

La acción y el sentido del nosotros abre paso a la reflexión en la Psicología social comunitaria, llamada a de-construir el conocimiento en la disciplina a partir de la experiencia de los pueblos indígenas en tiempos de pandemia. Se requiere de un pensamiento descolonial sobre la salud comunitaria que permita avanzar hacia la recuperación de la medicina tradicional para hacer frente a la crisis generada por el Covid-19. Se necesita aprender de las fortalezas de los pueblos indígenas insertas en la acción comunal, y ante ello precisar nuevas formas de conocimiento desde las epistemologías del sur.

Boaventura de Sousa Santos (2020) en *La cruel pedagogía del virus* argumenta que la actualidad demanda caminar más allá del referente eurocéntrico, partiendo de la pluralidad de modos de construir y generar conocimiento desde las epistemologías del sur. Asimismo, plantea la esperanza de superar la cuarentena del capitalismo-colonial cuando “seamos capaces de imaginar el planeta como nuestro hogar común y a la naturaleza como nuestra madre original, a quien le debemos amor y respeto. No nos pertenece. Le pertenecemos a ella (De Sousa, 2020, p. 85).

En este sentido, no sólo para superar la cuarentena sino para construir la vida pos-pandemia, es necesario que la psicología social comunitaria reconozca en la experiencia de los pueblos indígenas, luces para generar nuevo conocimiento. Al respecto, la identificación en la dinámica comunitaria de agentes comunitarios establecidos por la relación agente externo y agente interno debe dar cuenta de la invisibilización de otros agentes. Aquí proponemos que es necesario reconstruir la relación con la identificación de un tercer agente, que es la tierra y el territorio.

Argumentar la existencia de un tercer agente en la psicología social comunitaria implica un cambio en el *statu quo* de la ciencia, que subvierte la relación pasiva de considerar la tierra como un objeto que

se posee, para ser visto como un sujeto, un agente comunitario con el que nos relacionamos y con-vivimos. Además, es la tierra el sustento de la salud comunitaria de los pueblos y debe constituirse en un punto crucial de nuestro quehacer por la que debemos trabajar para que sea preservada.

Referencias bibliográficas

Bellinghausen, H. (2020). Devastadora, la situación de pueblos en la región. La Jornada, 12 de mayo de 2020. (Consultado el 15/05/2020.) En <https://www.jornada.com.mx/2020/05/13/politica/008n2pol>

Cerutti, H. (2000). Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de modus operandi. México: Miguel Ángel Porrúa-cydel-crim-unam.

CEPAL. (2007). Panorama social de América Latina. Santiago de Chile: cepal. (Consultado el 5/5/2020.) En <https://www.cepal.org/>

CEPAL. (2014). Los pueblos indígenas en América Latina. Avances en el último decenio y retos pendientes para la garantía de sus derechos. Santiago de Chile: cepal-Naciones Unidas.

CEPAL. (2019). Panorama social de América Latina. Santiago de Chile: cepal. (Consultado el 5/5/2020.) En <https://www.cepal.org/es/publicaciones/tipo/informes-anales>

De Sousa Santos, B. (2020). La cruel pedagogía del virus. Buenos Aires: Clacso.

Fals Borda, O. (1986). Conocimiento y poder popular. Lecciones con campesinos de Nicaragua, México y Colombia. Bogotá: Siglo Veintiuno Editores y Punta de Lanza.

Fals Borda, O. (2013). Ciencia Compromiso y cambio social. Buenos Aires: Ediciones Lanzas y Letras y Editorial El Colectivo.

filac (2020). Los pueblos indígenas ante la pandemia del Covid-19. Primer Informe Regional. La Paz: filac y fiay.

García Márquez, G. (1985). El amor en los tiempos del cólera. Colombia: Penguin Random Hause.

García Márquez, G. (2014). La profecía autocumplida. (Consultado el 05/15/2020.) En <https://elbuenlibrero.com/la-profecia-autocumplida-gabriel-garcia-marquez/>.

Herazo, K. (2018). Crítica a la Psicología Social Comunitaria. Reflexión epistémica con la inclusión de los pueblos indígenas. Ciudad de México: Facultad de Psicología, unam.

Herazo, K. (2020). Sentido del nosotros frente a la pandemia. Ponencia presentada el 23 de abril de 2020. En <https://www.youtube.com/watch?v=Wm6nRbMCU78>.

Infobae (2020), Así avanza el coronavirus en América Latina, país por país. (Consultado el 05/12/2020.) En <https://www.infobae.com/america/america-latina/2020/05/12/asi-avanza-el-coronavirus-en-america-latina-pais-por-pais-hay-383670-casos-y-21528-muertos/>.

México Desconocido (2020). Tarahumaras crean gel antibacterial con hierbabuena y chuchupte. (Consultado 24/04/2020.) En <https://www.mexicodesconocido.com.mx/tarahumaras-crean-gel-antibacterial-con-hierbabuena-y-chuchupate.html>

Montero, M. (1999). De la realidad, la verdad y otras Ilusiones Concretas: para una epistemología de la Psicología Social Comunitaria. Revista Psykhe, 8(1), 9-17.

ONU, Consejo de Derechos Humanos, Mecanismo de Expertos de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (medpi). Declaración: Covid-19 un desafío más para los Pueblos Indígenas. 6 de abril de 2020.

Radio Santo Domingo (2020). Áncash: construyen chozas para aislar a pobladores varados en Lima. (Consultado el 06/05/2020.) En <https://radiorsd.pe/noticias/ancash-construyen-chozas-para-aislar-pobladores-varados-en-lima>

Salazar, B. (1975). ¿Existe una filosofía de nuestra América? México: Siglo XXI.

Sánchez Vázquez, A. (1983). Ensayos marxistas sobre filosofía e ideología. Barcelona: Océano.

Szalkowicz, G. (2020). Los pueblos originarios de América Latina en la era del Covid-19. En *América Latina en Movimiento*. (Consultado el 4/05/2020.) <https://www.alainet.org/es/articulo/206328>

Servindi (2020). Los pueblos originarios de América Latina en la era del Covid-19. (Consultado el 4/05/2020.) En <https://www.servindi.org/>

Wapa (2020). Ayacuchanos construyen casas de ichu para que caminantes acaten cuarentena. (Consultado el 5/05/2020.) En <https://wapa.pe/mujer/1557777-coronavirus-peru-ayacucho-construyen-casas-ichu-caminantes-acaten-cuarentena-emergencia-covid-19-facebook-actualidad>

Zea, L. (2005). *La filosofía americana como filosofía sin más* (20a ed.) México: Siglo XX.

CRISIS CIVILIZATORIA, PSICOLOGÍA COMUNITARIA Y PUEBLOS INDÍGENAS: IDEAS Y RUTAS (IN)DISCIPLINADAS

Gino Grondona-Opazo

Introducción

Para debatir en torno a la psicología social comunitaria latinoamericana, y sus desafíos frente a las problemáticas contemporáneas de los pueblos y nacionalidades indígenas de la región, conviene situar la crítica reflexiva en un doble movimiento, ‘hacia adentro’ y ‘hacia afuera’ de la disciplina. Hacia adentro, en el sentido de tensionar y desestabilizar las conceptualizaciones y enfoques de las psicologías que se han desarrollado en Latinoamérica, a partir de la llamada crisis de la psicología social. Y hacia afuera, en el sentido de impulsar el diálogo inter-epistémico con otras disciplinas, y con saberes propios de los mismos pueblos y nacionalidades indígenas.

A su vez, esta crítica reflexiva también implica situarse desde un ejercicio de ‘des(re)centramiento político-epistémico’ que, desde una praxis consciente y comprometida, busca caminar junto con las luchas de nuestros pueblos y nacionalidades indígenas, tensionando los modos de producción de conocimientos dominantes y redefiniendo las finalidades de dichos conocimientos. Y en este sentido, resulta fundamental situar nuestras praxis en el contexto de la llamada ‘crisis civilizatoria’, lo que implica asumir que lo que está en juego es la sostenibilidad y proyección de nuestras formas de vida.

Crisis Civilizatoria, Matriz Colonial De Poder Y Estudios Culturales Latinoamericanos

Diversos autores (De Sousa Santos, 2010; Escobar, 2002, 2007, 2010; Gudynas, 2011; Lander, 2019; Lang, 2011; Larrea, 2011; Prada, 2011; Quijano, 2014b; Simbaña, 2011) coinciden en que dentro de las dimensiones que caracterizan el actual contexto social, político y cultural de América Latina, está la instalación progresiva del llamado “debate civilizatorio”. El cual se manifiesta por medio del cuestionamiento del

pensamiento único dominante, en relación con la organización de la vida; que ha llevado a problematizar las nociones de desarrollo (desde el *sumak kawsay*), de recursos naturales (desde la *pachamama*), de Estado-nación unitario (desde la plurinacionalidad), de sociedad civil (desde la noción de comunalidad), de ciudadanía (desde los derechos colectivos), entre otros. Y que al mismo tiempo se materializa en diversos conflictos sociales, ambientales y políticos, que impulsan las luchas de resistencia territorial y de re-existencia cultural (Albán, 2013), en las cuales se ponen en juego formas alternativas de producción y reproducción de la vida.

Este debate es la respuesta, desde el campo político y académico, a la crisis profunda del patrón civilizatorio de la modernidad colonial, que sostiene la ideología del progreso y desarrollo ilimitados, como horizontes para nuestras sociedades, y que pone en riesgo la sostenibilidad de la vida en el planeta. Como indica Lander (2019) “A pesar de que una elevada proporción de la población no tiene acceso a las condiciones básicas de la vida (alimentación, agua potable, vivienda, etc.) la humanidad en su conjunto ya ha sobrepasado los límites de la *capacidad de carga* de la Tierra. Sin un freno a corto plazo de ese patrón de crecimiento desbordado y una reorientación hacia el decrecimiento, sin la *armonía con el resto de la vida* y sin una *radical redistribución del acceso a los bienes comunes del planeta*, no está garantizada la continuidad de la vida humana a mediano plazo” (Lander, 2019, p. 14).

Para De Sousa Santos (2010) este debate civilizatorio implica que “las luchas sociales adquieren la conciencia de que los dos sistemas de dominación (capitalismo y colonialismo) son simultáneamente distintos e inseparables, y que sin entender la articulación entre ellos no podrán tener éxito” (De Sousa Santos, 2010, p. 85). Y en este sentido, “el capitalismo, en su escala actual, con su inevitable lógica expansiva de devastación, es incompatible con la preservación de la vida tal como la conocemos. Esto convierte en un asunto de vida o muerte la necesidad de poner freno a esta desbocada maquinaria” (Lander, 2019, p. 15).

En este contexto de crisis y debate en torno a la producción y reproducción de la vida, que compromete profundamente nuestro futuro común, es que surgen los estudios culturales latinoamericanos, como resultado de los procesos de transformación económica, política y cultural ocurridos en el marco de la globalización; es decir, como una respuesta y provocación desde el campo académico e intelectual, ante

los impactos del proceso de globalización, al régimen de acumulación dominante y a la mercantilización de la vida; y como “campo de posibilidad y articulación, como espacio de encuentro entre disciplinas y proyectos intelectuales, políticos y éticos que provienen de distintos momentos históricos y de distintos lugares epistemológicos” (Walsh, 2010, p. 220) que se proponen confrontar tanto la fragmentación epistémica y disciplinar, como social, política y cultural, derivada del pensamiento único moderno colonial.

Estos estudios culturales conllevan una dimensión política fundamental, a partir de la cual se propone formular “un proyecto dedicado a observar la articulación entre cultura y poder, identificando tanto las formas de dominación como los procesos de lucha política asociados con la resistencia social” (Restrepo, Walsh, & Vich, 2013, p. 11), pues “no hay texto cultural que no sea parte de un sistema simbólico más amplio y más complejo, un campo de lucha por la reproducción simbólica de la realidad social que invariablemente se elucida, en última instancia, en la esfera de lo político” (Trigo, 2012, p. 18).

Este movimiento social, político e intelectual, que se ha ido construyendo en torno al llamado “giro decolonial”, conlleva una crítica radical a la naturalización de las relaciones de poder que conforman el orden mundial actual, por tanto esta práctica de desnaturalización “puede verse como un ejercicio de poder inverso, esto es, el cuestionamiento a la historicidad que legitima como universal y superior una sola visión del mundo, y paralelamente significa el resurgimiento y relegitimación de otras visiones desde lugares históricamente excluidos, evidenciando de paso, las dramáticas desigualdades que se escenifican en el planeta” (Hernández, 2009, p. 56).

Y en este sentido, resulta fundamental abordar la categoría modernidad/colonialidad, para poder situar el debate actual en torno a los sistemas hegemónicos de dominación capitalista, y en torno al cual se articula el proyecto decolonial (Cuestas-Caza, 2018; Escobar, 2005; Quijano, 2014a; Vázquez, 2014). Esta categoría implica develar el hecho de que la retórica de la modernidad se ha impuesto como la única racionalidad válida, que se propone como una racionalidad universal, como una totalidad histórica. Por otro lado, la colonialidad viene a ser la cara oculta de la modernidad, que es constitutiva de esta (y no un derivado de ella); es decir, el binomio modernidad/colonialidad nos viene decir que no hay modernidad sin colonialidad (ni viceversa), y que desde la

colonialidad se puede confrontar la modernidad, no desde un afuera de esta, sino desde sus fronteras (Cuestas-Caza, 2018; Escobar, 2005).

Este sistema de dominación se estructura en torno a la noción de 'raza' (Quijano, 2014a, 2014b), como un dispositivo de clasificación social, que en base a la existencia de una supuesta estructura biológica diferente, colocó a los conquistados en una situación de inferioridad y subalternización, la cual se expresaba en una cultura que también pasó a ser considerada inferior, por lo cual esta categoría de 'raza' operó como un modo de legitimar las relaciones de dominación/explotación. Entonces el sistema modernidad/colonialidad da cuenta de dispositivos heterogéneos de poder, de una matriz de poder colonial (Mignolo, 2010; Quijano, 2014a). Esta "colonialidad del poder remite a la compleja matriz o patrón de poder sustentado en dos pilares: el conocer (epistemología), entender o comprender (hermenéutica) y el sentir (aesthesis). El control de la economía y de la autoridad (la teoría política y económica) dependen de las bases sobre las que se asienta el conocer, el comprender y el sentir" (Mignolo, 2010, p. 12).

Entre las expresiones de la matriz de poder colonial se pueden mencionar: la colonialidad del poder (fundada en la idea de raza y la consecuente clasificación social), la colonialidad del saber (fundada en la idea de la superioridad de las formas del conocimiento científico occidental) y la colonialidad del ser (referida al control de la subjetividad, de los roles de género y la sexualidad).

La colonialidad del saber se sostiene en la 'hybris del punto cero', según la cual en la modernidad surgiría una 'ciencia del hombre' (cosmópolis), como un punto absoluto de partida, un punto cero que representa el comienzo epistemológico absoluto, pero que también implica "el del control económico y social sobre el mundo" (Castro-Gómez, 2005, p. 25). Esta 'hybris del punto cero' representa un lugar desde el cual 'se puede ver todo sin ser visto', lugar en donde se asienta el sujeto del conocimiento, que es a la vez el sujeto trascendente, y que se caracteriza por ser un sujeto masculino, heterosexual, europeo, blanco, que utiliza la lengua europea, proviene de los sectores privilegiados de la sociedad y que encarna la tradición judeocristiana. Es decir, se trata del conocimiento de una minoría de la humanidad, pero que se impone como mayoritario al resto de la humanidad.

Este conocimiento se caracteriza por su pretensión de universalidad (es decir, no depende del contexto histórico) y de objetividad

(no depende del sujeto sino de la razón); a la vez que se sostiene sobre las separaciones binarias entre sujeto y objeto, sociedad y naturaleza (y otras dicotomías o binarismos), sobre la separación en campos de conocimientos diferenciados (lo que facilita la comprensión detallada de las partes, al tiempo que obstaculiza la comprensión del todo); y que finalmente sostiene su superioridad epistemológica por sobre toda otra forma de conocimiento (Lander, 2006, 2014).

Estos saberes hegemónicos, eurocéntricos y coloniales “han operado como eficaces artefactos de legitimación y naturalización de la jerarquización y exclusión social que ha prevalecido históricamente en dichas sociedades” (Lander, 2006, p. 211). A su vez, estos patrones de conocimiento (ciencia moderna) y sus poderosos medios de transformación (tecnología) nos están llevando a una crisis civilizatoria, por lo cual “la lucha por alternativas al capitalismo requiere necesariamente una lucha por alternativas a las formas dominantes de producción de conocimiento que se han creado en respuesta a los requerimientos de la sociedad capitalista” (Lander, 2014, p. 272).

A este respecto, Escobar (2005) se pregunta por las posibilidades de salir de las trampas de la modernidad para poder imaginar y construir un ‘más allá del tercer mundo’, lo que también implica un ‘más allá de la modernidad’, que permita orientar los proyectos futuros de nuestros pueblos. Para esto propone situarse desde los movimientos sociales, considerando que estos actúan en zonas limítrofes moderno/coloniales, ya que “estas comunidades articulan prácticas de la diferencia social, económica y ecológica que son útiles para pensar sobre mundos locales y regionales alternativos” (Escobar, 2005, p. 24), impulsando ‘sociabilidades emergentes’, en tanto representaciones y prácticas que promueven relaciones sociales autónomas, que tensionan las dinámicas de acumulación, dominación y explotación vigentes (Prieto & Brancalione, 2019), y por tanto lo que se propone es pensar lo teórico desde la praxis política de los grupos subalternizados. Esto que implica situarse desde “las luchas sociales, culturales y políticas de sujetos cuya existencia y producción intelectual han sido negadas o limitadas al frente de los patrones de poder establecidos por este mismo orden moderno-colonial” (Walsh, 2005, p. 16).

A partir de todo lo anterior, se propone considerar lo inter-cultural, lo inter-epistémico y lo decolonial, como ejes articuladores de los estudios culturales, en la medida que “es a partir de estos tres ejes [...]

que procuramos comprender los procesos, experiencias y luchas que están dándose, contribuir a ellos y aprender -incluyendo el desaprender para reaprender- sobre las complejas relaciones entre cultura-política-economía, conocimiento y poder presentes en el mundo de hoy” (Walsh, 2010, p. 222).

Psicologías Latinoamericanas, Luchas Político-Epistémicas E Investigación En *Co-Labor*

Se puede observar que las psicologías latinoamericanas, particularmente la psicología social comunitaria, que surge a partir de la llamada ‘crisis de la psicología social’, se ha mantenido distante de los debates contemporáneos en torno al pensamiento crítico latinoamericano, particularmente con respecto a los estudios culturales y al llamado ‘giro decolonial’ (Grondona-Opazo & Rodríguez, 2017). Esta situación implica que nuestra disciplina no participa activamente de la problematización con otros campos del saber/hacer en ciencias sociales, lo que conlleva limitaciones al momento de realizar lecturas sobre la realidad social y cultural, sobre el poder, y sobre los procesos de dominación y resistencias socio-políticas en la región.

El pensamiento crítico latinoamericano se refiere a los discursos que cuestionan el orden establecido, que se proponen someter a análisis las teorías, conceptos y explicaciones aceptadas de los fenómenos sociales y políticos, reconociendo y cuestionando las relaciones de poder que sostienen y legitiman el orden social dominante; así como también se proponen impulsar procesos de transformación social en base a valores como la justicia, la igualdad y la dignidad humana, lo que lleva a este pensamiento crítico a proponer alternativas a dicho orden social (Altamirano, 2011; De Sousa Santos, 2011b). Entonces puede definirse como “momentos de conciencia social latinoamericana que respaldan una voluntad de cambio social, que estimulan la crítica radical del orden capitalista abriendo posibilidades para una superación de las relaciones de explotación y subalternidad existentes” (Torres-Rivas, 2011, p. 3). Es decir, lo que se está cuestionando es el orden social dominante, vinculado al proyecto de globalización neoliberal en curso, y que no puede entenderse sólo como un proyecto o teoría económica, sino como un proyecto político, como un modelo civilizatorio (Lander, 2000, 2006).

En relación con la psicología comunitaria, y en consideración que la mayoría de sus conocimientos derivan del paradigma científico

hegemónico y, por tanto, son desarrollados diseminados principalmente desde Europa y Estados Unidos, se puede decir que esta disciplina está marcada por la colonialidad del saber; sin embargo esto ha sido denunciado y resistido desde hace más de cuatro décadas por diversos profesionales y académicos de la región (Martín-Baró, 1986; Montero, 1994) en el marco de la llamada ‘crisis de la psicología social’ mencionada anteriormente. Esta crisis fue caracterizada como de relevancia y pertinencia, es decir, la psicología que se estaba enseñando y realizando respondía a problemáticas priorizadas desde otros lugares, y desde enfoques teóricos y metodologías que no correspondían a nuestra realidad.

En el marco de esta crisis se actualizan las discusiones sobre el carácter histórico de la psicología, el reconocimiento del carácter activo de los seres humanos, la necesidad de incluir el punto de vista de los oprimidos, la inclusión del conflicto, la ideología y el cambio social en su campo de acción, entre otros aspectos que comenzaron a delinear otras formas de hacer psicología desde nuestra propia realidad (Montero, 1994). Esto generó el contexto propicio para la emergencia de la psicología social comunitaria, la psicología social de la liberación, la psicología política latinoamericana y la psicología social crítica, dentro de las propuestas más reconocidas (Jimenez-Domínguez, 2004; Montero, 2004).

Estas psicologías tienen elementos comunes que resulta importante destacar, tales como: una posición crítica con respecto al positivismo y la ciencia hegemónica, el uso de la categoría de ideología, la consideración de las dimensiones éticas y políticas de la disciplina, la incorporación de nuevos actores sociales, un cambio en el rol de los/as psicólogos/as, y una visión holística dinámica, conflictiva y compleja de la realidad social (Montero, 2004). A su vez, la dimensión crítica es considerada como el resultado del permanente cuestionamiento de las prácticas de producción de conocimiento, y sus efectos en la reproducción de patrones de exclusión y dominación existentes (Iñiguez, 2002; Jimenez-Domínguez, 2004; Parker, 2002).

Para el caso de Ecuador, la psicología comunitaria fue considerada como necesaria y pertinente para la construcción de la sociedad del ‘Buen Vivir’, reconociendo el hecho que los debates contemporáneos sobre los modos, las formas y los contenidos de nuestros proyectos de desarrollo, entendidos como proyectos políticos de sociedad, “conlleva desafíos para la propia PC, en la perspectiva de actualizar sus di-

mensiones ética, orientada al reconocimiento, valoración y promoción de la diversidad y la diferencia, y política, orientada al fortalecimiento y transformación de la sociedad” (Grondona-Opazo, 2016, p. 61).

Sin embargo, al analizar las dimensiones ética y política de la praxis de la psicología comunitaria en Ecuador, nos encontramos con que existe una tendencia a la generalización y vaguedad en relación con estas dimensiones, “esto se refleja a nivel teórico, al no profundizar mayormente en el abordaje de las concepciones éticas y políticas, y de la noción de cambio o transformación social; a nivel de la formación académica, dada la poca profundidad en torno a la discusión sobre la necesidad de incluir transversalmente las dimensiones éticas y políticas en los diseños curriculares; y a nivel del ejercicio profesional, al no adentrarse, con mayor sistematicidad, en los dilemas éticos y políticos que emergen en la praxis comunitaria y en la relación con los participantes” (Grondona-Opazo & Rodríguez, 2020, p. 15).

Para afrontar y revertir esta situación, se propone desarrollar una reflexión y praxis desde los bordes o fronteras de la psicología, lo que ya había planteado Martín-Baró (1986) cuando destacó la necesidad de liberar a la psicología del colonialismo intelectual; lo que luego fue reafirmado por Parker (2002) cuando menciona a los estudios postcoloniales dentro de los debates actuales con los cuales la psicología debería dialogar; y por Painter (2015) cuando sostiene que las teorías postcoloniales nos pueden servir para actualizar los horizontes culturales, políticos y epistemológicos de la disciplina.

Esto le lleva a Ciofalo (2019) a sostener la necesidad de desvincular la psicología de los paradigmas hegemónicos dominantes, al mismo tiempo que co-construir enfoques metodológicos que perturben los modos (Reyes & Sonn, 2015) de producir conocimiento, para abordar las consecuencias de la colonialidad del poder, del sentir y del ser (Ciofalo, 2019). Y a su vez, Reyes y Sonn (2015) lo plantean en términos de la necesidad de una descolonización cultural en la psicología comunitaria, para observar más claramente las formas en las que el poder, el privilegio y la opresión se reproducen, a través de discursos y prácticas racializadas, llegando a preguntarse por ¿cómo la comprensión actual de los asuntos culturales, en un entorno particular, nos ayudan a visibilizar la dinámica de opresión y liberación?

En palabras de Parker (2010), “la importancia de la psicología no obedece a la verdad de su conocimiento, sino al servicio que presta al

poder” (p. 12), lo que les lleva a Burton y Gómez (2015) a enfatizar en la urgencia de romper con esta complicidad de la psicología con el poder, superando la falsa dicotomía entre ciencia y compromiso, para producir un conocimiento sensible, desde las voces de las propias personas, acercándose a los movimientos sociales y a los sujetos colectivos que, al mismo tiempo que están en resistencia, construyen opciones futuras para su bienestar (Burton & Gómez, 2015).

En este sentido, Pavón-Cuellar (2020) plantea que la psicología latinoamericana debe afrontar dos tareas urgentes: la descolonización y la indigenización. La descolonización, en tanto superación de la lógica neocolonial en que se producen y reproducen los saberes; y la indigenización, en tanto recuperación de nuestro ‘ser’ indígena, en contraposición a las prácticas de blanqueamiento.

De esta forma, es posible reconocer que actualmente existen diversas búsquedas en este campo, donde se pueden mencionar la propuesta de León (2012), que se propone materializar el diálogo entre la psicología transpersonal y el chamanismo ancestral indígena; o la propuesta de Guillemot (2009) que sostiene la idea de desarrollar una interculturalidad paritaria o kuti-sicología, lo que implica la necesidad de deconstruir el saber psicológico, para desde ahí relacionarse horizontalmente con otros saberes. Y también nos parece interesante la propuesta de Pavón-Cuellar (2014) sobre la existencia de una psicología crítica zapatista, no asimilable por los esquemas de la psicología tradicional. Este autor desarrolla una fuerte crítica a las diversas psicologías dominantes, sosteniendo que en general son racistas (discriminatorias), masculinas (androcéntricas) y homogeneizadoras (normativas), a la vez que individualistas (cuantitativas) y monológicas (especulares), todo lo cual le lleva a cuestionar sus orientaciones ideológicas subyacentes, proponiendo una psicología radicalmente colectiva, plural, dialógica y dialéctica (Pavón-Cuellar, 2014).

A su vez, Pavón-Cuellar (2013) también ha explorado en el campo de psicología mesoamericana, a partir del estudio de las ideas psicológicas, psicopatológicas y psicoterapéuticas en las culturas mayas, purépecha y azteca. Y en este sentido, Ciofalo (2019) sostiene que las psicologías indígenas legitiman la profunda comprensión que los pueblos sobre sí mismos, basados en sus propias cosmogonías, cosmologías, mitologías, axiologías, epistemologías, relaciones, sueños y visiones de futuro. Esta profunda comprensión hace significativa nuestra presencia en el mundo, y fortalece nuestra capacidad de actuar en nuestro entorno (Ciofalo, 2019). Por todo lo anterior, Pavón-Cuellar (2019) plantea que:

El futuro de la psicología crítica es el de nuestras luchas sociales. Mientras la sociedad siga luchando, siempre habrá psicólogos críticos para introducir esa lucha en el interior del ámbito académico y profesional de la psicología. Este ámbito seguirá siendo atravesado y agitado por la historia mientras haya historia, mientras haya vida, mientras no hayamos sido eliminados por aquello contra lo que estamos luchando (p. 29).

En este sentido, las luchas en América Latina se caracterizan por lo heterogéneo, lo territorial y lo popular (Porto-Gonçalves, 2009; Zibechi, 2007). Las nuevas características de estas luchas, dicen relación con la reubicación de los sectores populares en las periferias urbanas; la búsqueda de autonomía tanto del Estado como de los partidos políticos; la revalorización y afirmación de la cultura e identidad del pueblo; un nuevo rol protagónico de las mujeres; la dinámica de organización del trabajo y su relación con la naturaleza, a partir de formas autoorganizativas de reproducción de la vida familiar y comunitaria, y acciones principalmente de auto-afirmación (Zibechi, 2003).

Desde estas praxis emerge la necesidad de (re)inventar tanto las categorías como los instrumentos analíticos que nos servirán para comprender estos movimientos, asumiendo el desafío de “buscar formas de otorgarle en la academia estatus epistémico a los saberes producidos localmente por los movimientos sociales” (Flórez-Flórez, 2009, p. 16), es decir, no sólo reconocer los movimientos como fuentes de poder, sino también de saber.

Esto reafirma la idea de que el potencial transformador de estos movimientos sociales no es político sino socio-cultural, en donde “nuevos movimientos sociales de base territorial tanto en el mundo rural como también en el espacio urbano han emergido en el escenario latinoamericano constituyéndose en algunos casos, por ejemplo, en relación a su identidad étnico-cultural (los movimientos indígenas) o en referencia a su carencia (los llamados ‘movimientos sin’, por ejemplo los sin tierra, sin techo o sin trabajo) o en relación a su hábitat de vida compartido (por ejemplo los movimientos de pobladores)” (Seoane, Taddei, & Algranati, 2006, p. 4). En este contexto, existen movimientos sociales cuyas luchas se articulan en torno a la defensa de un territorio-lugar, incluyendo dimensiones económicas, culturales, sociales y/o ambientales; en otras palabras, actualmente es desde el territorio-lugar desde donde se está enfrentando al capitalismo (Toro, 2012; Zibechi, 2006).

Por todo lo anterior, se puede concluir que las prácticas de resistencia que se articulan desde el territorio-lugar, en tanto espacio constituido por heterotopías y utopías, es en donde se (re) actualizan y (re) crean las identidades colectivas, y en donde se produce conocimiento propio; aunque también podemos sostener que no sólo se trata de prácticas de resistencia, sino sobre todo de re-existencia, ya que no sólo se reacciona/resiste a la acción ajena, sino que se re-afirma la pre-existencia propia, y en ese proceso, se re-existe (Albán, 2013; Porto-Gonçalves, 2009).

Todo lo cual nos impulsa a recorrer otros caminos en la búsqueda por comprender y transformar nuestras realidades, lo que nos ha llevado a desarrollar prácticas de ‘investigación descolonizada’ (Hale, 2007), investigación descolonizada que se constituye en un punto de llegada, en un horizonte para nuestra praxis transformadora, es decir, nos referimos a que los procesos de investigación se deben orientar hacia la desestabilización de las nociones/prácticas dominantes en la investigación social.

En este mismo sentido, diversos autores (Arribas, 2014; Haber, 2011; Hale, 2007; Walsh, 2014) sostienen la necesidad de pensar junto/ con las luchas y movimientos sociales, entendidos en su dimensión político-epistémica, y enfatizando el carácter protagónico de estos en el campo de la lucha por la vida y contra los proyectos de muerte, característicos de la crisis civilizatoria que enfrentamos.

Entonces lo que se propone es impulsar procesos de ‘investigación indisciplinada’ (Haber, 2011), basados en el reconocimiento del investigador como un actor social situado en diversas coordenadas (género, etnia, política, estrato social, etc), quien opta por establecer una alianza básica con un colectivo o comunidad organizada en torno a sus propias luchas, y que se comprometen a producir conocimiento en un diálogo horizontal, lo que abre una serie de posibilidades creativas para la producción y diseminación de los resultados, en la perspectiva de producir el máximo impacto en dichos colectivos (Hale, 2007).

Es decir, lo que se propone es aportar a la construcción colectiva de conocimientos basado en una relación dialógica/horizontal (Arribas, 2014), incentivando la recuperación crítica de la historia y de la memoria social, todo lo cual va orientado a la concientización política, que es la base para la generación, fortalecimiento y promoción de procesos de transformación social. Por tanto, de lo que se trata es de “producir co-

nocimiento que tenga relevancia para la práctica social y política” (Falls-Borda, 2009, p. 279).

De esta manera, se trataría de una investigación orientada a partir de un proceso de co-labor (Leyva & Speed, 2008), en donde el investigador es un actor social situado, que al hacer consciente y explícita su posicionalidad, la pone al servicio del colectivo organizado en lucha, y de esa manera la convierte en fuente de alineación básica para un ‘caminar juntos’ que busca descolonizarnos. Por lo que en un primer momento se busca construir una ‘agenda compartida’ (Arribas, 2014) que exprese un objetivo común práctico entre investigador y colectivos en lucha, que nos permita implementar y monitorear el proceso en su conjunto. Esta agenda compartida se constituye en la expresión material del principio de ‘proximidad metodológica’ (Suárez-Krabbe, 2011), que es uno de los pilares de estos procesos.

***Sentipensar* La Psicología Desde La Sierra Ecuatoriana: Sobre Indisciplina, Interculturalidad Y Horizontes De Futuro**

El encuadre político-epistémico presentado brevemente en las secciones anteriores, se ha ido desarrollando a partir de algunas experiencias que se han impulsado desde el Grupo de Investigaciones Psicosociales (GIPS) de la Universidad Politécnica Salesiana en Ecuador. Específicamente en la línea de investigación en ‘Psicología política, social y comunitaria’, implementada desde el año 2014, que se ha materializado en diversos proyectos de investigación e intervención, que a su vez han impulsado un *sentipensar* consciente y en diálogo con las comunidades populares e indígenas con las que hemos caminado.

Comunidad del buen vivir ‘los pinos’

El Comité de Desarrollo Comunitario ‘Los Pinos’ (CDC-LP) se constituye como una organización popular en proceso de lucha por el acceso a la tierra y la ciudad, en la periferia urbana de Quito. Específicamente, se localiza en la Parroquia de Cutuglagua, que forma parte del Cantón Mejía, en la Provincia de Pichincha, y que está en el límite fronterizo sur del Distrito Metropolitano de Quito. Se trata de una parroquia que tiene la mayor tasa de crecimiento y de densidad poblacional del Cantón, lo que se debe en parte al constante proceso migratorio que experimenta, tanto de campesinos, indígenas y afroecuatorianos, como de migrantes extranjeros.

En el año 2006 el Comité de Desarrollo Comunitario “Los Pinos” (CDC-LP) inicia un proceso de ocupación de terrenos públicos en la Parroquia de Cutuglagua, inaugurando una lucha popular cuyas acciones colectivas se articulan en torno al derecho a la vivienda y a la participación deliberativa en la producción social del hábitat popular. A la vez que se articuló con el Contrato Social por la Vivienda (CSV), movimiento urbano popular que lideró las acciones de incidencia política en la materia, en el marco del proceso constituyente (Apsan, de Carli, Nuñez, & Shinkins, 2014; Rodríguez, Grondona-Opazo, Erazo, & Festjens, 2016).

El Comité está compuesto por aproximadamente 300 familias que provienen de distintas provincias del país, y que se han organizado en torno al acceso a un lugar en la ciudad. Durante este proceso han conformado una comunidad que da cuenta al mismo tiempo, de su heterogeneidad histórico-cultural (su diversidad) y de su homogeneidad económico-social (su pobreza). En total suman alrededor de 1.350 personas (con un promedio de 4,5 personas por familia), de las cuales el 51,3% son niños, niñas o adolescentes. Y a su vez, se trata de familias jóvenes, con diversos orígenes culturales, migrantes campo-ciudad, lideradas por mujeres y con un importante nivel de carencias económicas; cuyos principales problemas son el acceso a la tierra, al trabajo, la carencia de servicios básicos e infraestructura comunitaria, y su reproducción social, tanto material como simbólica (Rodríguez et al., 2016).

En el año 2012 comienza a desarrollarse un proceso de fortalecimiento comunitario y organizativo (por parte de la Universidad Politécnica Salesiana-UPS), de diseño participativo del barrio (por parte de la ONG Arquitectos Sin Fronteras-UK), así como también talleres de vivienda, barrio y comunidad con los socios del Comité, y talleres de cuidado del medio ambiente con la Organización Juvenil Unida de dicho sector. Los protagonistas de esta lucha son hombres y mujeres que provienen de distintos lugares del país, y que se encuentran en la periferia urbana de Quito, a partir de lo cual se organizan para luchar por el acceso a la tierra y a la ciudad, asumiendo el desafío de trabajar juntos, pese a sus diferentes orígenes culturales y a sus diferentes trayectorias vitales, ejerciendo un tipo de interculturalidad ‘desde abajo’. Durante esta lucha han debido afrontar diversos antagonismos, tanto con el Estado, como con otras organizaciones de ‘traficantes de tierra’; y las principales lideresas de esta lucha han sido mujeres, que han luchado con su propio cuerpo, para transformar dicho territorio en su *lugar*.

En este contexto, se desarrolla un proceso de ‘acompañamiento psicosocial’ a esta lucha popular, a partir de la confirmación de un ‘Equipo Técnico-Popular’, que se aboca a las siguientes líneas estratégicas: a) Elaboración de la propuesta de “Barrio del Buen Vivir Los Pinos”, b) Consolidación de una red de apoyo técnico e incidencia política, y c) Fortalecimiento de la “Comunidad del buen vivir Los Pinos”. Este proceso de acompañamiento se implementó de manera continua durante 7 años, hasta que lograron acceder legalmente al terreno en disputa.

Esta experiencia nos permitió comprender que estas luchas populares expresan un amplio espectro de demandas, que van desde el acceso a la tierra, pasando por el acceso a bienes y servicios públicos, incluyendo el ejercicio de los derechos a la vivienda, al hábitat y a la ciudad, y llegando hasta la lucha por la reproducción y existencia social del pueblo. Es decir, contempla un proceso que va desde la articulación de sus diferencias histórico-culturales, hasta la producción/transformación del territorio en su lugar.

Lo que implica pasar de una ética de mínimos, sostenida en el enfoque de derechos, a una ética de máximos, sostenida a partir de los proyectos de realización colectiva. En este sentido, las problemáticas que afectan a las y los miembros del Comité, van mucho más allá de la carencia de vivienda, impulsando un proceso deliberativo y participativo para la construcción del ‘Barrio del Buen Vivir Los Pinos’, produciendo el hábitat popular en donde proyectar sus propias formas de vida.

A su vez, esta experiencia nos permitió desarrollar un conjunto de reflexiones críticas sobre los horizontes de transformación de nuestras praxis (Grondona-Opazo & Rodríguez, 2017), y permitieron iniciar el dialogo con los estudios culturales, incluyendo lo decolonial, inter-epistémico e intercultural como ejes articuladores de los debates en el campo de la psicología social comunitaria. Al mismo tiempo, también nos permitió problematizar en torno al concepto de comunidad (Rodríguez & Grondona-Opazo, 2018) y a los factores psicosociales que median la producción de territorialidad e historicidad en estas luchas urbanas.

En síntesis, esta experiencia nos permitió observar cómo los sectores populares, por medio de una acción colectiva que produce/transforma el territorio en su lugar, produce una nueva territorialidad, se apropia/identifica simbólicamente de este lugar, y al mismo tiempo se reproduce socialmente como pueblo. Y en este proceso pasa de ser

un sujeto subalternizado a constituir un sujeto político colectivo, que lo posiciona como un sujeto que tiene su propio saber, que ejerce su propio poder sobre el territorio y que actualiza sus propias formas de ser, desde la articulación de sus diferencias histórico-culturales, desafiando la colonialidad del poder, del saber y del ser. Entonces estas praxis de lucha popular y de producción social del hábitat, pueden ser entendidas como luchas por la re-existencia, en tanto recuperación de la historicidad y la praxis de los sectores populares, considerando que no hay existencia social sin existencia espacial.

Comunidad indígena pukará de pesillo

La comunidad indígena Pukará de Pesillo, está ubicada al norte de la Provincia de Pichincha, a unos 3000 msnm, en la sierra ecuatoriana. Tiene una población de 6800 habitantes, mayoritariamente indígenas de la nacionalidad Kichwa Kayambi, dedicados a la producción agrícola y ganadera. En esta comunidad nació Tránsito Amaguaña, quién junto a Dolores Cacuango, lideraron el movimiento indígena ecuatoriano, constituyéndose en referentes de las luchas indígenas de toda la región. Están impulsando un proceso de fortalecimiento comunitario, de rescate de su identidad, desde sus saberes ancestrales e inter-contectando con avances tecnológicos, para su propia lucha por conservar y proyectar su comunidad, para lo cual nos solicitan apoyo y acompañamiento en este proceso.

Se define una agenda compartida: (re)conocer su 'experiencia de comunidad', y su relación con las formas de organización social, en el contexto de sus luchas por 'autonomía'. Este primer momento duró 9 meses, en el cual se participó activamente de diversas actividades con la comunidad (taller de huertos ancestrales, recorridos a caballo por el territorio, limpieza comunitaria ancestral, talleres con abuelitas/os y con niños y niñas, entrevistas de profundización), que permitieron co-producir el conocimiento que se quería (re)conocer.

De esta forma, se logró construir una propuesta sobre su 'experiencia de comunidad', que incluyó cuatro dimensiones: las memorias, los territorios, las celebraciones y las sensibilidades. Y se discutió sobre la 'praxis de comunidad', como fundamento de la reciprocidad, la complementariedad y la solidaridad, y que al mismo tiempo proyecta sus luchas de re-existencia. Y también se profundizó en la 'autonomía', como proceso de autodeterminación de las comunidades, pueblos y naciona-

lidades indígenas, y que va encaminado a construir(se) un proyecto de vida diferente (en oposición al capitalismo), hacia ‘la construcción de sociedades más justas, armónicas y respetuosas entre todas las formas de vida y todos los seres.’ Esto último implicó reconocer la necesidad estratégica de impulsar procesos de recuperación de saberes y prácticas ancestrales, para fortalecer la comunidad y socializar con los niños y niñas, para así proyectar sus luchas por autonomía.

Se redefine la agenda compartida: recuperación, armonización y socialización de saberes ancestrales. Este segundo momento también duró alrededor de 9 meses, y nos situó frente a dos grandes desafíos: definir los modos en que se recuperarían/recopilarían dichos saberes, y comprender la armonización como un proceso de ajuste cultural de dichos saberes¹.

Sobre los modos (las metodologías), se propuso utilizar la Chakana para orientar el proceso de investigación, definiendo 4 momentos: ‘encariñar’ (sentar las bases para el proceso de investigación), ‘conocer’ (compartir con abuelas y abuelos), ‘crecer’ (en diálogo con la comunidad), y ‘producir’ (armonizar y socializar los saberes). A partir de esta organización, se participó de la vida cotidiana de abuelas y abuelos de la comunidad (en sus casas, en la chakra, cocinando), para sistematizar los saberes y prácticas ancestrales en el campo de la familia y la crianza. Posteriormente, estos saberes serían ‘armonizados’ con la Chakana, que básicamente representa una escalera de cuatro lados, y que constituye una síntesis compleja de la cosmo-existencia de los pueblos y nacionalidades indígenas andinas. Esta armonización permitiría que dichos saberes y prácticas adquirieran sentido cultural, y así posteriormente, pudiesen ser socializados en las comunidades educativas.

En síntesis, esta experiencia nos permitió vivenciar cómo esta comunidad indígena ‘experimenta’ su vida comunitaria, y cómo desde ahí proyectan sus formas de vida, en base a su praxis consciente de relacionalidad (reciprocidad, complementariedad y solidaridad). También comprender cómo sus proyectos de re-existencia implican una lucha por la autonomía, como ejercicio material y simbólico de autodeterminación, que requiere de sus propios saberes para proyectarse. Y finalmente, tuvimos que (re)crear los modos (las metodologías) para que este proceso tuviera sentido cultural.

1 Sobre el segundo desafío, cabe destacar que se vio interrumpido por el Paro Indígena de octubre del 2019, y luego por la pandemia del Covid, lo que cambió las prioridades e interrumpió el trabajo en las comunidades. Al momento de escribir este capítulo, aún está pendiente este desafío.

Sentipensando Ando

A partir de todo lo anterior, se desarrollan un conjunto de ‘ideas fuerza’ sobre la relación entre psicología social comunitaria y pueblos indígenas, y que se sostienen en una premisa fundamental, que ya ha sido anticipada por Pavón-Cuellar (2020) y que formulamos del siguiente modo: necesitamos indigenizar, interculturalizar y decolonizar la psicología social comunitaria, más que construir una psicología indígena o intercultural o decolonial. Ya que esto último significaría que lo indígena/intercultural/decolonial pasaría a constituir una nueva categoría o subdisciplina, que se ocuparía de estos temas específicos, pero que al mismo tiempo reafirmaría las formas dominantes y hegemónicas de la psicología en la región, que justamente se caracterizan por ser coloniales y monoculturales. Es decir, para decolonizar nuestras psicologías debemos superar la especialización/fragmentación disciplinar, y proponernos un amplio y colaborativo proceso de ‘desaprender para reaprender’ en este campo, desde un ‘des(re)centramiento político-epistémico’.

Este ‘des(re)centramiento político-epistémico’ lo entendemos desde una doble dimensión: primero implica (des)centrarse de los poderes y saberes que han delimitado el campo específico de la psicología en la región, ponerlos en suspenso, dejarlos suspendidos; mientras al mismo tiempo, también implica (re)centrarse, alinearse, ponerse del lado de las comunidades y pueblos que están efectivamente luchando, resitiendo y reexistiendo continuamente, desde el ejercicio de su propio poder en los territorios, y desde sus saberes populares y ancestrales, proyectando sus formas de vida hacia un más allá del desarrollo y la modernidad.

Este desafío también nos lleva a problematizar y tensionar las praxis metodológicas dominantes, para generar otros modos de producir conocimientos sensibles y pertinentes para los procesos de transformación que se están impulsando desde los territorios. Y en este sentido, podremos avanzar en la producción de ‘teorías de retaguardia’, en el sentido de generar sistematizaciones y comprensiones a posteriori, de las luchas sociales de nuestros pueblos (De Sousa Santos, 2011a), para así efectivamente aprender de ellas y proyectarlas.

Todo lo anterior, nos lleva a proponer rutas (in)disciplinadas para avanzar en este desafío de decolonizar, interculturalizar e indigenizar nuestra psicología social comunitaria:

- Desde el eje inter-epistémico, se requiere actualizar los debates con el pensamiento/acción crítica que se produce en la región, incluyendo los estudios culturales latinoamericanos, los estudios urbanos, la geografía crítica, los feminismos, la pedagogía crítica, entre otros. Y al mismo tiempo, impulsar diálogos y aprendizajes mutuos con comunidades populares, indígenas y afrodescendientes, en donde sus sabidurías puedan revelar(nos) miradas, afectos, entendimientos y espiritualidades, para seguir construyendo nuestras psicologías.
- Desde el eje decolonial, se requiere profundizar la problematización de ciertas categorías conceptuales que resultan centrales para la praxis comunitaria, tales como pueblo/popular, identidad/alteridad, comunidad/sentido de, entre otras; desde el diálogo y el acompañamiento con las comunidades, como forma de subvertir nuestra propia colonialidad del saber. Por otro lado, esto también implica problematizar y ampliar los modos de producción de conocimientos y de actuación social, para que sean más sensibles con las experiencias y formas de vida de las personas y comunidades, como forma de subvertir nuestra colonialidad del poder. Además de lo anterior, que la praxis comunitaria recupere la historicidad y la territorialidad como dimensiones articuladoras de la existencia social de nuestros pueblos, y que por tanto se pueda reconocer que no sólo se resiste a la acción ajena (a proyectos de inversión pública o privada, por ejemplo), sino que también en esas mismas luchas se afirma la existencia propia, en un continuo re-existir que defiende y proyecta las distintas formas de vida.
- Por último, desde el eje intercultural, se requiere que la praxis comunitaria se nutra del proyecto intercultural que se lleva adelante, en el marco de la diversidad cultural y la movilidad humana en la región, impulsando proyectos sociales/comunitarios que asuman la tensión entre igualdad y diferencia, y que promuevan escenarios para la realización colectiva.

Estas ‘ideas fuerza’ y ‘rutas (in)disciplinadas’, si bien no resultan del todo novedosas, y probablemente son compartidas por colegas de toda nuestra américa, son resultado de las experiencias situadas y com-

promisos comunes, tanto de docentes y estudiantes, como de líderes sociales e indígenas, con quienes caminamos por la sierra ecuatoriana. Y en este sentido, sin duda que son parte del mismo tejido.

Referencias Bibliográficas

Albán, A. (2013). Más allá de la razón hay un mundo de colores. Modernidades, colonialidades y reexistencia. Santiago de Cuba: Editorial Oriente.

Altamirano, C. (2011). Interrogando al pensamiento crítico latinoamericano. Cuadernos Del Pensamiento Crítico Latinoamericano, 4(43), 1-4.

Apsan, A., de Carli, B., Nuñez, I., & Shinkins, N. (2014). Change by Design. Nuevas imaginaciones espaciales en Los Pinos. London: Oxford.

Arribas Lozano, A. (2014). Lógicas emergentes de acción colectiva y prácticas colaborativas de investigación. Apuntes para una Antropología junto y con los movimientos sociales. *Gazeta de Antropología*, 30(1). Recuperado de <http://hdl.handle.net/10481/30775>

Burton, M., & Gómez, L. (2015). Liberation Psychology: Another kind of critical psychology. In I. Parker (Ed.), *Handbook of Critical Psychology* (pp. 225–244). London y New York: Routledge.

Castro-Gómez, S. (2005). La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816). Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

Ciofalo, N. (2019). Indigenous Psychologies: A Contestation for Epistemic Justice. In N. Ciofalo (Ed.), *Indigenous Psychologies in an Era of Decolonization* (pp. 1–38). New York: Springer.

Cuestas-Caza, J. (2018). Runashimi: (de)colonialidad, poder y resistencia. *FAIA*, 7(31), 1–26.

De Sousa Santos, B. (2010). Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur. Quito: Abya-Yala.

De Sousa Santos, B. (2011a). Epistemologías del Sur. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 16(54), 17–39.

De Sousa Santos, B. (2011b). Interrogando al pensamiento crítico latinoamericano. Cuadernos Del Pensamiento Crítico Latinoamericano, 4(43), 1-4.

Escobar, A. (2002). Globalización, desarrollo y modernidad. In Corporación Región (pp. 9–32). Retrieved from <http://www.oei.es/salactsi/escobar.htm>

Escobar, A. (2005). Más allá del Tercer Mundo. Globalización y diferencia. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Escobar, A. (2007). La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo. Caracas: Editorial El Perro y la Rana.

Escobar, A. (2010). Territorios de diferencia: Lugar, movimientos, vida, redes. Popayán: Envión.

Fals-Borda, O. (2009). Cómo investigar la realidad para transformarla. In O. Fals-Borda (Ed.), Una sociología sentipensante para América Latina (pp. 253–301). Buenos Aires: CLACSO.

Flórez-Flórez, J. (2009). Los movimientos sociales y la crisis del desarrollismo: Una aproximación teórica desde Latinoamérica (No. 5). Buenos Aires: CLACSO.

Grondona-Opazo, G. (2016). Psicología comunitaria y políticas sociales para el “Buen Vivir” en Ecuador. Revista Interamericana de Psicología/ Interamerican Journal of Psychology, 50(1), 53–63.

Grondona-Opazo, G., & Rodríguez, M. (2017). Lucha popular por-el-lugar en la periferia urbana de Quito: Reflexiones críticas desde/sobre la Psicología Social Comunitaria. Revista Eureka, M(2), 67–93.

Grondona-Opazo, G., & Rodríguez, M. (2020). Dimensión Ética y Política en la Psicología Comunitaria: Análisis de la Formación Académica y la Praxis Profesional en Ecuador. Psykhe, 29(1), 1–17.

Gudynas, E. (2011). Debates sobre el desarrollo y sus alternativas en América Latina: Una breve guía heterodoxa. In M. Lang, & D Mokrani (Eds.), Más allá del desarrollo (pp. 21–53). Quito: Fundación Rosa Luxemburg - Abya-Yala.

Guillemot, Y. (2009). Interculturalidad paritaria, o ¿kuti-sicología?

América Latina En Movimiento. Retrieved from <http://www.alainet.org/es/active/31388#sthash.bVf9ROjd.dpuf>

Haber, A. (2011). Nometodología Payanesa: Notas de metodología indisciplinada. *Revista Chilena de Antropología*, 23, 9-49. doi:10.5354/0719-1472.2011.15564

Hale, C. (2007). Reflexiones sobre la práctica de una investigación descolonizada. *Anuario Del Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica*, 299-315.

Hernández, O. (2009). Psicología Política y campo intelectual de poder: movimientos para una relación. *Revista Perspectivas En Psicología*, 12, 51-72.

Iñiguez, L. (2002). Psicología Social como Crítica. In I. Piper (Ed.), *Políticas, Sujetos y Resistencias. Debates y críticas en psicología social* (pp. 39-72). Santiago de Chile: Universidad Arcis.

Jimenez-Domínguez, B. (2004). La psicología social comunitaria en América Latina como Psicología Social Crítica. *Revista de Psicología de La Universidad de Chile*, XIII(1), 133-142.

Lander, E. (2000). Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntrico. In E. Lander (Ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas* (pp. 3-40). Buenos Aires: CLACSO.

Lander, E. (2006). Proyecto neoliberal/neoconservador, reforma del estado y democracia. In E. Lander (Ed.), *Neoliberalismo, sociedad civil y democracia : ensayos sobre América Latina y Venezuela* (2a ed.). Caracas: UCV, Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico.

Lander, E. (2014). Un planeta en crisis. In A. Carosio, C. Banko, & N. Prigorian (Eds.), *América Latina y el Caribe. Un continente, múltiples miradas* (pp. 271-286). Buenos Aires: CLACSO.

Lander, E. (2019). Crisis civilizatoria. Experiencias de los gobiernos progresistas y debates en la izquierda latinoamericana (CALAS, ed.). Guadalajara.

Lang, M. (2011). Crisis civilizatoria y desafíos para las izquierdas. In

Más allá del desarrollo (pp. 7–18). Quito: Fundación Rosa Luxemburg - Abya-Yala.

Larrea, A. M. (2011). Modo de desarrollo, organización territorial y cambio constituyente en Ecuador. Quito: Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo.

León, L. (2012). Chamanismo ancestral indígena en el encuentro del sí mismo. Bogotá: Universidad Cooperativa de Colombia.

Leyva, X., & Speed, S. (2008). Hacia la investigación descolonizada: nuestra experiencia de co-labor. In X. Leyva, A. Burguete, & S. Speed (Eds.), *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor* (pp. 65–107). México D.F.: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social - Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.

Martín-Baró, I. (1986). Hacia una psicología de la liberación. *Boletín de Psicología*, 22, 219–231.

Mignolo, W. (2010). *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad, gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Del Signo.

Montero, M. (1994). *Construcción y crítica de la psicología social*. Barcelona: Editorial Anthropos.

Montero, M. (2004). Relaciones Entre Psicología Social Comunitaria, Psicología Crítica y Psicología de la Liberación: Una Respuesta Latinoamericana. *Psykhe (Santiago)*, 13(2), 17–28. <https://doi.org/10.4067/S0718-22282004000200002>

Painter, D. (2015). Postcolonial theory. Towards a worlding of critical psychology. In I. Parker (Ed.), *Handbook of Critical Psychology* (pp. 366–375). London y New York: Routledge.

Parker, I. (2002). Psicología crítica: conexiones críticas. In I. Piper (Ed.), *Políticas, Sujetos y Resistencias. Debates y críticas en psicología social* (pp. 73–106). Santiago de Chile: Universidad Arcis.

Parker, I. (2010). *La psicología como ideología. Contra la disciplina*. Madrid: Los libros de la catarata.

Pavón-Cuellar, D. (2013). La psicología mesoamericana: ideas psicológicas, psicopatológicas y psicoterapéuticas en las culturas maya, purépecha y azteca. *Memorandum*, (25), 93–111.

Pavón-Cuellar, D. (2014). Hacia una Psicología Crítica Zapatista: ideas para un proyecto metapsicológico radical. *Revista Latinoamericana de Psicología Social* Ignacio Martín-Baró, 3(1), 85-102.

Pavón-Cuellar, D. (2019). Psicología crítica y lucha social: pasado, presente, futuro. *Poiésis*, 37, 19–34.

Pavón-Cuellar, D. (2020). Descolonizar e Indigenizar: Dos tareas urgentes en el proceso de liberación de la Psicología Latinoamericana. In X. Lozano (Ed.), *Psicología y Práxis Transformadoras* (pp. 329–348). Bogotá: Catedra Libre.

Porto-Gonçalves, C. (2009). De saberes y de territorios: diversidad y emancipación a partir de la experiencia latino-americana. *Polis*, 8(22), 121–136.

Prada, R. (2011). El vivir bien como modelo de Estado y modelo económico. In *Más allá del desarrollo* (pp. 227–256). Quito: Fundación Rosa Luxemburg - Abya-Yala.

Prieto, D., & Brancaleone, C. (2019). Anticapitalismos: una mirada histórica, política y conceptual. Senderos y desafíos de una indagación colectiva. In E. López, P. Vargas, L. García, B. Fernández, & P. Becher (Eds.), *Anticapitalismos y sociabilidades emergentes. Experiencias y horizontes en Latinoamérica y el Caribe* (pp. 15–57). Buenos Aires: CLACSO.

Quijano, A. (2014a). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In Z. Palermo & P. Quintero (Eds.), *Anibal Quijano. Textos de Fundación* (pp. 109–158). Buenos Aires: Ediciones del Signo.

Quijano, A. (2014b). Cuestiones y horizontes. De la Dependencia Histórico-Estructural a la Colonialidad/Descolonialidad del Poder. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - CLACSO.

Restrepo, E., Walsh, C., & Vich, V. (2013). Práctica crítica y vocación política: pertinencia de Stuart Hall en los estudios culturales latinoamericanos. In E. Restrepo, C. Walsh, & V. Vich (Eds.), *Sin garantías*.

Trayectorias y problemáticas en estudios culturales (pp. 7–14). Quito: Corporación Editora Nacional.

Reyes, M., & Sonn, C. (2015). (De)colonizing Culture in Community Psychology: Reflections from Critical Social Science. In R. Goodman & P. Gorski (Eds.), *Decolonizing “Multicultural” Counseling Through Social Justice* (pp. 127–146). New York: Springer.

Rodríguez, M., & Grondona-Opazo, G. (2018). Luchas urbanas en barrios populares de la ciudad de Quito: territorialidad e historicidad desde las voces de sus protagonistas. *Psicología, Conocimiento y Sociedad*, 1(8), 117–143.

Rodríguez, M., Grondona-Opazo, G., Erazo, J., & Festjens, J. (2016). Disputas urbano-populares: creatividad y antagonismos para la construcción de barrios del Buen Vivir en Quito, Ecuador. In *Ciudades populares en disputa: ¿Acceso a suelo urbano para todos?* (pp. 33–65). Quito: Ediciones Abya-Yala - CLACSO - Universidad Federal de Río de Janeiro - Universidad Politécnica Salesiana.

Seoane, J., Taddei, E., & Algranati, C. (2006). Las nuevas configuraciones de los movimientos populares en América Latina. In A. Boron & G. Lechini (Eds.), *Política y movimientos sociales en un mundo hegemónico*. Buenos Aires: CLACSO.

Simbaña, F. (2011). El Sumak Kawsay como proyecto político. In *Más allá del desarrollo* (pp. 219–226). Quito: Fundación Rosa Luxemburg - Abya-Yala.

Suárez-Krabbe, J. (2011). En la realidad. *Hacia metodologías de investigación descoloniales*. *Tabula Rasa*, (14), 183–204.

Toro, Z. (2012). Territorio-lugar: Espacio de resistencia y lucha de los movimientos sociales. *Pacarina Del Sur*, Año 3(11). Recuperado de <http://www.pacarinadelsur.com/home/abordajes-y-contiendas/421-territorio-lugar-espacio-de-resistencia-y-lucha-de-los-movimientos-sociales>

Torres-Rivas, E. (2011). Interrogando al pensamiento crítico latinoamericano. *Cuadernos Del Pensamiento Crítico Latinoamericano*, 4(43), 1–4.

Trigo, A. (2012). Crisis y transfiguración de los estudios culturales latinoamericanos. Santiago: Cuarto Propio.

Vázquez, R. (2014). Colonialidad y relacionalidad. In M. E. Borsani & P. Quinteros (Eds.), *Los desafíos decoloniales de nuestros días: pensar en colectivo* (pp. 1–20). Neuquén: EDUCO.

Walsh, C. (2005). Introducción: (re)pensamiento crítico y (de)colonialidad. In *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial. Reflexiones latinoamericanas* (pp. 13–35). Quito: Abya-Yala-Universidad Andina Simón Bolívar.

Walsh, C. (2010). Estudios inter(culturales) en clave de-colonial. *Tabula Rasa*, 12, 209–227. Retrieved from <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39617422012>

Walsh, C. (2014). Notas pedagógicas desde las grietas decoloniales. *Cli-vajes. Revista de Ciencias Sociales*, 2(4), 1-11.

Zibechi, R. (2003). Los movimientos sociales latinoamericanos: tendencias y desafíos. En *OSAL : Observatorio Social de América Latina* (n° 9, pp. 185-188). Buenos Aires: CLACSO.

Zibechi, R. (2006). Movimientos sociales: nuevos escenarios y desafíos inéditos. *OSAL : Observatorio Social de América Latina*, VII(21), 221–230.

Zibechi, R. (2007). *Autonomías y emancipaciones. América Latina en movimiento*. Lima: Programa Democracia y Transformación Global - Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales UNMSM.

SOBRE OS AUTORES

Alicia María Torres. Argentina. Lic. en Psicología Universidad Nacional de Córdoba. Magister en Políticas Sociales y Especialista en Salud Pública Universidad Nacional de Salta. 35 años de trabajo en atención primaria de la salud y como psicóloga comunitaria con comunidades originarias de la puna jujeña y valles andinos de Salta en las tierras altas del NOA argentino. Autora del libro “Reinvención de lo Comunitario, hacia una ciencia domiciliada en América Latina” en 2016. E-mail: aliciatorres_t@hotmail.com

Analía Sofía Zaleya. Argentina. Psicóloga. Especialista en Salud Social y Comunitaria (UNT). Docente e Investigadora UNISAL (Bahía Blanca, Argentina). Miembro del Colectivo PsicoAndinas y Colectivo Latinoamericano de Salud Mental Colectiva y Buen Vivir. Trabaja en el estado y en organizaciones de la sociedad civil (AA y Promotoras Territoriales de Género). E-mail: anali_zel@hotmail.com

Andrea Fabiana Artaza. Argentina. Lic. en Psicología (UBA) con formación en psicoanálisis y género. Docente de Formación en Psicodrama y Coordinación Grupal (Psicodrama Grupal Pavlovsky). Integrante del equipo La Garúa, proyecto de intervención enfocado en diversidad y comunidades indígenas, sobre memoria, salud, educación, formación e investigación. E-mail: afartaza@gmail.com

Boris Yovany Delgado Hernández. Colombia. Psicólogo egresado de la Universidad de Nariño (Colombia). Magister en Etnoliteratura, Especialista en Educación Cultura y Política. Docente ocasional Escuela de Ciencias Sociales Artes y Humanidades de la Universidad Nacional Abierta y a Distancia. Socio fundador Corporación Chacana. E-mail: buhoris@gmail.com

Bruno Simões Gonçalves. Brasil. Psicólogo. Doutor em Serviço Social. Trabalha com movimentos sociais de luta por terra e habitação. Atua na área de direitos humanos e na interface entre psicologia e povos indígenas e povos tradicionais. Pós-doutorando e professor convidado do Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo onde pesquisa Psicologia da Descolonização e América Latina. E-mail: brunosim7@yahoo.com.br

Carolina Wajnerman. Argentina. Psicóloga. Máster en Políticas Públicas (FLACSO). Especialista en Arte terapia (UNA), Psicodrama (USAL) y Organizaciones de la sociedad civil (FLACSO). Docente, escritora, cantautora. Trabajó en el Estado y sociedad civil en el cruce entre salud y cultura. Integrante de Colectivo Psicoandinas. Autora del libro “Arte y acción comunitaria. Cuaderno en bandada alimentando vuelos”. E-mail: carolinawajnerman@gmail.com

Danilo Silva Guimarães. Brasil. Indígena de ancestralidade Ma-xakali (Tikmu’un). Psicólogo, mestre e doutor em Psicologia (IP-USP), livre-docente em História e Filosofia da Psicologia pelo Departamento de Psicologia Experimental (IP-USP). Docente do Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, atualmente coordena o Programa de Pós-Graduação Psicologia Experimental e o GT Psicologia Dialógica da ANPEPP. Coordenador do serviço Rede de Atenção à Pessoa Indígena (IP-USP-PSE) que abriga a Casa de Culturas Indígenas da USP: xondaro kuery xondaria kuery onhemo’ea ty apy. E-mail: danilosg@usp.br

David Pavón Cuéllar. México. Doctor en Psicología (Universidad de Santiago de Compostela), Doctor en Filosofía (Universidad de Rouen), Maestro en Psicoanálisis (Universidad de París 8), Maestro en Filosofía (Universidad de Porto) y Licenciado en Psicología (Universidad de las Américas). Profesor en la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (Morelia, Michoacán, México). E-mail: david.pavon@umich.mx

Diana Carolina Blanco Lizarazo. Argentina. Esp. Sociología de Diseño (UBA- Argentina). Técnica en Cerámica Artística (Escuela de Cerámica N°1 – Argentina). Diseñadora industrial (UIS- Colombia). La Garúa, Buenos Aires. E-mail: di.dianablanca@gmail.com

Donatto Daniel Badillo Cuevas. México. Milpero-campesino nahua del pueblo Acolhua. Licenciado en Psicología Social por la Universidad Autónoma Metropolitana, maestro en Estudios Latinoamericanos por el Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos de la Universidad Nacional Autónoma de México, donde actualmente realiza un doctorado. Recibió el premio Arturo Warman 2018 a la mejor tesis de maestría. E-mail: donatto.badillo.cuevas@gmail.com

Gino Grondona-Opazo. Ecuador. Psicólogo por la Universidad de Valparaíso (Chile), Magíster en Desarrollo Regional y Local por la Universidad Academia de Humanismo Cristiano (Chile), Especialista en Cooperación Internacional para el Desarrollo por la Universidad San Buenaventura (Colombia), y candidato a Doctor en Estudios Culturales Latinoamericanos por la Universidad Andina Simón Bolívar (Ecuador). Actualmente es Investigador acreditado por la Secretaría Nacional de Ciencia y Tecnología del Ecuador (SENESCYT), Director de la Carrera de Psicología y miembro del Grupo de Investigaciones Psicosociales (GIPS) de la Universidad Politécnica Salesiana del Ecuador (UPS). E-mail: ggrondona@ups.edu.ec

Javier Mendoza Pizarro. Bolivia. Maestría en psicología (New School for Social Research, New York, EEUU). Psicólogo en Comunidad aymaras urbanos de Pampajasi, La Paz, Bolivia. E-mail: javier_mendoza@entelnet.bo

Joice Johanna María Barbosa Becerra. Argentina. Instituto de Ciencias Antropológicas-ICA, Universidad de Buenos Aires-UBA, Beca Posgrado CONICET 2014-2019, La Garúa, Buenos Aires. E-mail: joice-barbosa@gmail.com

José Henrique Miguel Henriques Bairrão. Brasil. Graduou-se em Psicologia e em Filosofia pela Universidade de São Paulo. Doutorou-se em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas e é Livre-Docente em Psicologia Social pela Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto, da Universidade de São Paulo. Atualmente é professor e coordena o Laboratório de Etnopsicologia da mesma instituição, bem como lidera o Grupo de Pesquisa em Etnopsicologia do CNPq-Brasil. E-mail: bairrao@usp.br

Katherine Isabel Herazo González. México. Psicóloga por la Universidad Santo Tomás, Colombia; especialista en Gestión y Desarrollo Comunitario por la Universidad INCA; doctora y maestra en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Profesora de Carrera en la Facultad de Psicología de la UNAM y Miembro del Sistema Nacional de Investigadores, Nivel I. En su productividad académica destaca la publicación de 2 libros de

autoría: Crítica a la Psicología Social Comunitaria. Reflexión epistémica con la inclusión de los pueblos originarios (2018) y “Los que huyeron”. Indígenas desplazados: sus derechos humanos y representaciones sociales (2015). Funge como coordinadora de 4 libros: Investigación-Intervención en Psicología Social Comunitaria (2019); Desafíos para la psicología social comunitaria. Reflexión, acción e investigación de un primer encuentro (2016); Hacia una psicología social comunitaria comprometida con los pueblos originarios de nuestra América (2015) y Sentido de comunidad en un pueblo originario: Santa Martha Acatitla (2014). E-mail: herazogk@comunidad.unam.mx

Lucrecia Petit. Argentina. Facultad de Psicología, Universidad de Buenos Aires. Doctora en Psicología. Docente de grado y posgrado en temas socio-comunitarios. Conformo la Red “Psicología de los Pueblos” de Argentina. Integra el proyecto La Garúa “Trabajando desde la dignificación indígena”. Coordina grupos y espacios de formación sobre el trabajo de la psicología y los pueblos indígenas. E-mail: lucrepetit@gmail.com

Luis Eduardo León Romero. Colombia. Magíster en Filosofía Latinoamericana, especialista en salud mental para población migrante, refugiados y minorías, psicólogo. Doctorando en conocimiento y cultura de América. Docente de la Facultad de Ciencias Humanas y Sociales del programa de Psicología de la Universidad Cooperativa de Colombia, sede Bogotá. Investigador de la línea en psicología ancestral indígena del grupo Boulomai del programa de Psicología. Asesor en acompañamiento psicoancestral y docente investigador en programas de pregrado y posgrado en psicología ancestral indígena, psicología transpersonal e integral y psicoterapeuta en prácticas integrales y perennes. Escritor y autor de libros en el tema. Cofundador de la Corporación Tiguaia, Comunidad de saberes y ciencias ancestrales. Cofundador de la Juntanza colombiana en psicología y pueblos indígenas. E-mail: luis.leon@campusucc.edu.co <https://orcid.org/0000-0003-1363-5673>

Marcela Alejandra Parra. Argentina. Licenciada y Profesora en Psicología por la Universidad Nacional de Córdoba. Psicóloga del Sistema de Salud de la Provincia del Neuquén desde el año 2010 hasta la actualidad. Docente regular, Investigadora y Extensionista de la Univer-

sidad Nacional del Comahue desde el año 2006 y hasta la fecha, Doctora en Psicología por la Universidad Autónoma de Barcelona. Magister en Ciencias Sociales, FLACSO, México, Postdoctorada del Programa de Investigación en Ciencias Sociales, Niñez y Juventud, CLACSO. Postdoctorada en Ciencias Sociales, Humanidades y Artes, CEA UNCórdoba. E-mail: marcelaalejandraparra@gmail.com

Marcelo Gustavo Aguilar Calegare. Brasil. Graduação em Psicologia, mestrado e doutorado em Psicologia Social (IP-USP). Pesquisador visitante no Lapsea/INPA (2011-2014). Pós-doutorado no PGPDE/UnB (2020-2021). Professor adjunto da Faculdade de Psicologia e professor permanente no Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Amazonas (UFAM). E-mail: mcalegare@ufam.edu.br <http://orcid.org/0000-0001-6814-5300>

María Mercedes Zerda Cáceres. Bolivia. Psicóloga, magister en psicogerontología, experta en psicología comunitaria, cultura aymara y gerontología comunitaria. Treinta y ocho años de trabajo en la Comunidad Aymaras Urbanos de Pampajasi. Investigadora en psicología comunitaria, culturas nativas y gerontología. Docente en cursos sobre psicología comunitaria y envejecimiento en varios países de Latinoamérica. Tiene publicaciones sobre psicología comunitaria de pueblos indígenas y originarios. E-mail: petizerda@hotmail.com

Nazarena Luz Jaramillo. Argentina. Licenciada en Psicología. Universidad de Buenos Aires. Posgrado en clínica de Niños y Adolescentes. Escritora. Email: nazarenaluz92@gmail.com

Pablo Agustín Bancalari Sandoval. Argentina. Licenciado en Psicología, Facultad de Psicología, Universidad de Buenos Aires. Ministerio de Salud de la Provincia de Buenos Aires - Salvaguarda Indígena. Integrante de La Garúa “Trabajando desde la dignificación indígena”. Email: pablo.bancalari@gmail.com

Paola Andrea Pérez Gil. Colombia. Magíster en Desarrollo Educativo y Social, especialista en Desarrollo Humano con énfasis en procesos afectivos y creatividad, psicóloga. Docente programa de Psicología, Facultad de Ciencias Humanas y Sociales de la Universidad Cooperati-

va de Colombia, sede Bogotá. Autora de libros en ancestralidad. Investigadora de la línea en Psicología Ancestral Indígena del grupo Boulomai. Cofundadora y presidenta de la Corporación Tiguaia, Comunidad de saberes y ciencias ancestrales. Cofundadora de la Juntanza colombiana en psicología y pueblos indígenas. E-mail: paola.perez@campusucc.edu.co <https://orcid.org/0000-0002-1920-9352>

Rosa Suárez Prieto. Colombia. Psicóloga egresada de la Universidad Nacional de Colombia, estudios doctorales en Ciencias Sociales Niñez y Juventud del CINDE – U. Manizales. Investigadora del Instituto Colombiano de Antropología e Historia 1976- 1996. Directora del programa de Psicología UNINCCA 1990 – 2000. Miembro del Consejo Directivo Nacional del Colegio Colombiano de Psicología COLPSIC 2013 – 2016. Docente facultad de Medicina, Departamento de Salud Pública de la U. Nacional de Colombia. Directora del Observatorio de Juventud de la U. Nacional de Colombia 2015 – 2016. Áreas de interés: Psicología social y comunitaria, Psicología transcultural y pueblos ancestrales, jóvenes, procesos de paz, acompañamiento psicosocial y convivencia, etnografía. E-mail: rosuar52@gmail.com

Sara Victoria Ceriani. Argentina. Licenciada en Psicología (UBA). Doctoranda de la Facultad de Psicología de la Universidad de Buenos Aires. Beca del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, 2014-2019. Docente en Psicología Social UBA (Cátedra II). Colaboradora docente en el Seminario: “El trabajo del psicólogo/a comunitario/a con pueblos indígenas” (UBA-2016-2018). Terapeuta corporal en Gimnasia de Centros de Energía. Poeta y escritora. Publicó su primer libro: Bordando anaqueles por la Editorial El Ojo del Mármol en el año 2017. E-mail: victoria_ceriani@yahoo.com.ar

Tal cual la etimología de la palabra texto, esta obra, es tejido, uno naciente de despertar en la fuerza de la vida del amplio letargo esencial y existencial, y en ella misma sembrar procesos de recuperación de psicologías propias, un volver a ser, a estar y a asentar con raíz en la tierra, anterior y autónoma en la creación propia de nuestros pueblos originarios, y también, desde y allende la tensión histórica promovida por la misma imposición colonial o por el rompimiento disociativo de las esferas de valor científico, ético, estético y espiritual provocado por la modernidad.

El sentido utópico de visionar no sin confusión las búsquedas y encuentros con formulaciones del saber de psicologías de la tierra, precisamente escarbar y deshierbar la tierra madre originaria en el asombro de volver sobre sí mismos y bien, reconciliarse con un saber de psicologías o más allá de ellas mismas, para algunos mesoamericanas, para otros Andinas, para otros cercanas a lo social comunitario o en la dinámica de las psicologías ancestrales, pero todas en una constelación de propósitos comunes en panoramas plurales que integran posturas críticas de desprendimiento epistémico, de recuperación antropológica colaborativa del saber psicológico en los pueblos originarios y de vivencias históricas, fenoménicas y espirituales del saber popular ancestral perviviente y de la tierra.

Se empieza a estructurar un movimiento algo común y americano y aunque no es pretension final de estos libros, el definir un estado del arte de las visiones que constituyen un campo naciente de las psicologías y los pueblos originarios nativoamericanos, ha sucedido aquí, el empezar a sembrar y a recoger el fecundo sentido de las exploraciones actuales alrededor de la posible y existente trama tal vez académica e investigativa, pero sobre todo, de la sensación esperanzadora en diversos territorios y países por la pregunta de lo que hemos sido, lo que somos y para dónde vamos, el interrogante por saberes propios y americanos de psicología para nosotros como nietos de este territorio grande y profundo de la America, la amerrique, abya yala y tihuantinsuyo y desde nosotros como gente con alma de tierra, de manera digna y amorosa para el mundo.

ALEXA
CULTURAL



EDUA
EDITORA DA UNIVERSIDADE
FEDERAL DO AMAZONAS

ABEU
Associação Brasileira
das Editoras Universitárias



ISBN - 978-65-89677-36-9

