

PSICOLOGÍA SOCIAL EN COLOMBIA. TEORÍAS, APRENDIZAJES Y EXPERIENCIAS DESDE EL CAMPO



COLPSIC

Consejo Directivo Nacional

Presidencia

Bernardo Ignacio Useche Aldana

Vicepresidencia

Juan José Cañas Serrano

Miembros Consejo Directivo Nacional

Carmelina Paba Barbosa

Martha Restrepo

Nancy Marina Vargas Espinosa

Rodrigo Mazo Zea

Santiago Trujillo Lemus

Wilson López López

Junta Directiva Capítulo Bogotá y Cundinamarca

Ever Jose Lopez Cantero

Presidente

Manuel José Alejandro Baquero Sierra

Secretario Ejecutivo

Luz Danny Moreno Torres

Coordinación relación con colegiados y no colegiados

Flor Angela León Grisales

Coordinación de Campos, Programas y Proyectos

Edgar Andrés Barreto Agudelo

Vocal

Dirección Ejecutiva Nacional

Camilo Giraldo Giraldo

Dirección de Campos, Programas y Proyectos

Milena Martínez Rudas

Autores

Myriam Ocampo Prado

Rosa Suárez Prieto

Julián Neira Carreño

Napoleón Villarreal Sánchez

Beatriz Ospina Calderón

Luis Eduardo León Romero

Paola Andrea Pérez Gil

Carlos Arango Cálad

Comité editorial

Myriam Ocampo Prado

Editora

Rosa Suárez Prieto

Compiladora

Julián Neira Carreño

Asistente de edición y compilación

Dirección de Comunicaciones y Mercadeo

Diana Ximena Espinosa Serna

Revisión de estilo

María Paula Arteaga Avendaño

Diseño y Diagramación

Leonardo A. Aldana



Teléfono: (571) 7451470
Correo: colpsic@colpsic.org.co

www.colpsic.org.co
Bogotá, D.C., Colombia

ISBN:





PSICOLOGÍA
SOCIAL

en
Colombia





PSICOLOGÍA SOCIAL EN COLOMBIA. TEORÍAS, APRENDIZAJES Y EXPERIENCIAS DESDE EL CAMPO



**El psicólogo social en la realidad
contemporánea colombiana, caminando entre
desafíos y constataciones**

Editora: Myriam Ocampo Prado

Compiladora: Rosa Suárez Prieto

Asistente de edición y compilación: Julián Neira Carreño





AUTORES

Myriam Ocampo Prado. Psicóloga egresada de la Universidad del Valle, Cali, Colombia. Doctora en Psicología de la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de Paris, Francia. Docente-investigadora de varias universidades en Colombia y en México. Investigadora en el campo de la psicología política y de la cultura política en Colombia, y en el campo de la psicología social ambiental y la construcción de territorialidades. Experta en diseño de políticas públicas y seguimiento a programas estatales de atención a poblaciones afectadas por la violencia en el marco del conflicto armado colombiano. Correo electrónico: myriamocampo@yahoo.com.mx

Rosa Suárez Prieto. Psicóloga egresada de la Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, D.C., Colombia. Candidata a Doctora en Ciencias Sociales, Niñez y Juventud. Experta en interculturalidad, etnopsicología, culturas indígenas y culturas juveniles. Investigadora durante 20 años en el Instituto Colombiano de Antropología en acompañamiento psicosocial a comunidades en el Valle del Sibundoy y en el suroccidente colombiano (Nariño y Macizo Colombiano). Correo electrónico: rosuar52@yahoo.com

Julián Neira Carreño. Psicólogo egresado de la Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, D.C., Colombia. Candidato a Magister en Investigación e Intervención Psicosocial y Comunitaria de la Universidad Autónoma de Barcelona, España. Investigador en los campos de la psicología social del espacio y el territorio, educación intercultural, migraciones y construcción de subjetividades. Experiencia de trabajo en atención psicosocial con poblaciones rurales. Correo electrónico: julianneira0530@gmail.com.

Napoleón Villarreal Sánchez. Filósofo y psicólogo. Magister en Psicología Comunitaria con estudios doctorales en ciencias sociales, niñez y juventud. Docente de programas de posgrados Universidad Distrital Francisco José de Caldas, Universidad Pedagógica Nacional, Pontificia Universidad Javeriana, Universidad Católica de Colombia y Universidad El Bosque. Consultor de la Organización de Naciones Unidas en prevención del uso indebido de sustancias psicoactivas y asesor de la Secretaría Distrital de Integración Social en políticas públicas en Bogotá. Correo electrónico: jonavisan@hotmail.com

Beatriz Ospina Calderón. Pedagoga reeducativa. Magister en supervisión y administración educativa, diplomada en construcción de paz. Asesora empresarial en Psicoaxiología, Docente de posgrados en la Universidad Iberoamericana, El Bosque y Javeriana. Directora de proyectos de

investigación en la Universidad El Bosque, Especialista en Prevención del consumo de sustancias psicoactivas. En permanente trabajo con comunidades. Email: caosabe@hotmail.com

Luis Eduardo León Romero. Hijo y caminante del territorio y su saber de ancestralidad indígena. Psicólogo de la Universidad Antonio Nariño. Magister en Filosofía Latinoamericana de la Universidad Santo Tomás, Bogotá, Colombia. Posgrado en salud mental para población migrante, refugiados y minorías de la Universidad de Barcelona y posgrado en Desarrollo Humano de la Universidad Distrital. Autor de los libros: *Chamanismo Ancestral Indígena en el Encuentro del Sí Mismo*, *Descripciones de una Psicología Ancestral Indígena* y *El Camino de Bochica, la Ruta del sol, una Cosmogonía de la Psique, Preludios Filosóficos para una Psicología Ancestral Indígena*. Docente investigador grupo Boulomai, Facultad de Psicología de la Universidad Cooperativa de Colombia. Cofundador de la corporación TIGUAIA, comunidad de ciencias ancestrales. Investigador en psicología ancestral indígena y psicología integral. Psico-terapeuta en prácticas integrales, ancestrales y perennes. Correo electrónico: origenancestral@hotmail.com

Paola Andrea Pérez Gil. Psicóloga de la Universidad Cooperativa de Colombia. Magister en Desarrollo Educativo y Social de CINDE y Universidad Pedagógica Nacional, Especialista en Desarrollo Humano de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas, docente investigadora grupo Boulomai en la Facultad de Psicología de la Universidad Cooperativa de Colombia. Cofundadora de la Corporación TIGUAIA, comunidad de ciencias ancestrales. Correo electrónico: paola.perez@campusucc.edu.co

Carlos Arango Cálad PhD. Psicólogo de la Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, D. C., Colombia. Master en Psicología Comunitaria y Doctor en Psicología Social y de las Organizaciones de la Universidad de Valencia, España. Siendo estudiante fue inspirado por la política de puertas abiertas del Hospital Psiquiátrico de Boyacá y el movimiento mundial antipsiquiátrico. Desarrolló la Psicología Comunitaria de la Convivencia y en la actualidad lidera la conformación de la Red Colombiana de Psicología Comunitaria. Correo electrónico: carlosarango68@gmail.com

ÍNDICE DEL LIBRO

PRESENTACIÓN

PARTE I - MARCOS Y REFLEXIONES

1. Miradas interpretativas frente a la realidad del país. Perspectivas teóricas y marcos comprensivos construidos desde la psicología social latinoamericana

*Rosa Suárez Prieto, Myriam Ocampo Prado,
& Julián Neira Carreño*

- 1.1. Sobre la noción de psicosocial. De lo individual a lo colectivo
- 1.2. Lo psicosocial como una mirada interpretativa

2. Psicología social en diálogo con las condiciones creadas por el conflicto violento en Colombia. Una mirada psicosocioantropológica y política de la situación de confrontación

*Rosa Suárez Prieto, Myriam Ocampo Prado,
& Julián Neira Carreño*

3. Una epistemología a partir de la práctica. Aportes a la construcción de la noción de sujeto desde la psicología social

Rosa Suárez Prieto, Myriam Ocampo Prado, & Julián Neira Carreño

- 3.1. La psicología social como campo transdisciplinar con miras a la comprensión de la realidad social intersubjetiva: constatación, reflexión y autorreflexión





colaboración de psicólogas y psicólogos que
compartieron sus experiencias de trabajo
académico. Este libro esento a miles de
algunas propuestas y avances, con el
del saber, dirigidos a visibilizar el conocimiento
psicólogos sociales de cara a la realidad en
el acto como profesionales, sino también
planes y propuestas de intervención.

Este trabajo ofrece una aproximación
conocimiento en psicología social, con sus
saberes teóricos y aplicados creados por
reflexiones y el quehacer de los psicólogos
discurrir permite conocer las propuestas
dentro del abordaje de problemática
alternativa de dar cuenta de los
prácticas pertinentes.



PARTE II - RECONOCIMIENTO DE SABERES CONSTRUIDOS POR LOS PSICÓLOGOS SOCIALES

- 4. Psicología social latinoamericana: hacia una visión comprensiva**
José Napoleón Villarreal Sánchez & Ana Beatriz Ospina Calderón
- 5. Paso a paso por los senderos de la psicología transcultural. Diálogo con los saberes populares de la interculturalidad**
Rosa Suárez Prieto
- 6. El espacio de vida, construcción del habitar humano. Proceso de subjetivación y proyección de la acción social**
Myriam Ocampo Prado
- 7. Radicales, elementales, razonantes y corazonantes de la psicología ancestral indígena. *Mink'a* de conocimiento**
Luis Eduardo León Romero & Paola Andrea Pérez Gil
- 8. La atención psicosocial en el escenario del posconflicto colombiano**
Carlos Arango Cálad
- 9. Conclusiones. Psicología de lo social: El campo y perfil de los profesionales**
Rosa Suárez Prieto & Myriam Ocampo Prado





prólogo

(Prólogo a: R. Suárez, M. Ocampo y J. Neira –Edits.: *Psicología social en Colombia. Teorías, aprendizajes y experiencias desde el campo*)

Pablo Fernández Christlieb

Este libro se parece mucho a *El paraíso perdido* (o es Colombia la que se parece) donde se habla de los desterritorializados del Edén, y que también termina en un acuerdo de paz y un posacuerdo que no acaban de cumplirse, ya que, aunque esta versión aquí presente le gana a la de Milton en cantidad de adjetivos, también habla de lo que debe, quiere y va a hacer pero no lo hace, porque no sabe cómo y entonces mejor sigue hablando. Pero hablar, escribir, leer, es de repente lo más interesante que tenemos, algo que siempre podemos hacer en tanto no podamos hacer otra cosa. Nos consolamos hablando.

Parece que de lo que se trata este libro es de hacer una psicología social latinoamericana: lo de psicología social ya era de por sí abstruso, pero lo de latinoamericana viene a complicar el asunto, porque está difícil que la psicología social pueda descolonizarse, y no sólo porque sus profesionales colombianos y latinoamericanos estudiaron en París o Barcelona, o porque la psicología social que usan fue hecha en Pennsylvania o Chicago, como puede verse en la mayoría de las referencias, sino porque el solo hecho de que haya psicología social, de que haya ciencia, ya es de por sí colonización, ya es la colonia. O sea que si nos descolonizamos nos quedamos sin libro. Y no nos conviene, porque cualquiera que lo lea sabrá que vale la pena que exista este libro estremecedor.

A la mejor basta con que seamos humildes y nos preguntemos qué hacer con la psicología social comunitaria, pedagógica, la que sea que ya tenemos, que está mal en sí misma pero que está muy bien que la tengamos. Y averiguar cómo volverla latinoamericana. Da la impresión de que todo el libro, todos los autores (que no son tantos pero sí muy repetidos), es eso lo que se están preguntando, con muchas ideas, unas muy interesantes y todas muy acuciantes, como dolidas con razón, o dolidas de razón.

Y la respuesta de los psicólogos sociales colombianos es ir adonde está la gente, la desplazada, la asustada, la desesperada, la desaparecida, la muerta, la solitaria, porque aunque uno no sepa qué hacer no puede quedarse sin hacer nada. Y como dicen los entrevistados de este libro, no van para salvarla ni para enseñarla ni para ayudarla, sino para acom-

pañarla. Hoy por hoy, la labor de la psicología social es acompañar, cosa que se cumple con nada más estar ahí con la misma cara espantada y de incertidumbre que todos; y estarse ahí todo el tiempo que haga falta. Y al parecer eso es lo que están haciendo los psicólogos sociales colombianos de una manera tenaz, fatal, admirable; y eso a la mejor es todo lo que se puede pedir, porque eso es todo lo que hay para dar. Y no ha de ser muy importante si eso que hacen acompañar es psicología social o no, ya que fuera lo que fuera de todos modos lo harían, y no por ser psicólogos sociales sino por ser colombianos. Porque, también, aunque ninguno de los autores o entrevistados lo mencione, se puede adivinar que muchos de los psicólogos, adonde van es a su propio pueblo, donde nacieron y de donde salieron para irse a estudiar; van a su comunidad y con su gente. Es decir, vuelven, regresan, y ahí se están, con los suyos. Y acompañan. Y aunque no fuera el caso, de todos modos se invierte la relación, de manera que si bien es cierto que los psicólogos sociales van a acompañar a la gente, también van a que la gente los acompañe a ellos porque se han de sentir verdaderamente solos con su ciencia cosmopolita y colonizada que no les está sirviendo de mucho cuando las horas y los años han sido tan difíciles. Gentes acompañándose las unas a las otras: eso es algo que ya quisieran en el primer mundo: no será psicología social, pero sí es latinoamericana.

Quizá donde se note más la utilidad profesional de los psicólogos sociales en tiempos de posacuerdo es en el hecho de que por sólo haber pasado por las universidades, eso los hace usuarios de ciudad, esto es, que saben moverse en el laberinto de los horarios, las oficinas y los trámites con buena presencia y cierta seguridad. Y entonces, por decirlo así, los psicólogos sociales están funcionando como el brazo urbano de las comunidades, sitas o desplazadas, porque, al igual que los demás profesionales, tienen la habilidad para moverse dentro y enfrente de las instituciones, con el vocabulario apropiado, con la Constitución en ristre, peleando las necesidades, los derechos y las solicitudes de quienes no saben hacerlo.

Son los abogados del pueblo, pero no saben si son sociólogos, antropólogos, psiquiatras, pedagogos o un sancocho de todo eso, y buscan con alguna ansia una identidad y según dicen textualmente en este libro una mirada interpretativa propia que sea creativa e innovadora: tal vez lo innovador creativo y propio sería tratar de ser psicólogos sociales. Después de probar por todos lados desde los experimentales hasta los esotéricos, podría intentarse que la psicología social consista no en buscar el pensamiento de los sujetos, de los agentes, de los grupos o de las comunidades, sino en imaginar cuál es el pensamiento de la situación, de eso inasible donde todos se encuentran y que los atraviesa y los deja transidos en medio del calor o so-

litarios en medio del gentío. Esto es, que para la psicología social no sean los agentes individuales o colectivos los que piensen y sientan, sino que sean las situaciones, los ambientes, los que lo hacen, porque entre todas las gentes, hay algo que ninguna tiene pero que está ahí: hay algo en medio, muy sutil, muy etéreo, flotando en el día, que no encarna en ninguna persona, que no concreta en ninguna cosa, no se manifiesta en ningún dato, no se menciona en ninguna noticia, que es, efectivamente, como un pensamiento, como un sentimiento, que la psicología social no ha alcanzado a condensar ni a transcribir, pero que, en cambio, sí aparece en Macondo o en Comala: esa capa de aire donde empiezan las cuatro de la tarde, esas voces que cruzan el pueblo entre las tumbas, que nos hacen comprender desde dentro cómo es la vida en Latinoamérica: es probable que leyendo a Onetti o a Carpentier, a Galeano o a Ernesto Cardenal, los psicólogos sociales lográramos captar la respiración psicosocial y aprendiéramos cómo piensa el aire, cómo piensa Latinoamérica, y qué se siente en ese pensamiento.

Algún entrevistado menciona que no se ha desarrollado una cultura de la escritura, y también se habla de ser capaces de un lenguaje cotidiano; y sin embargo, lo más colonizado que tenemos en la academia, en las universidades, en los grados y posgrados, es el lenguaje, porque, dado que se sigue creyendo, muy extrañamente, que el lenguaje no forma parte de la realidad, sino que solamente la describe o la sobrevuela, entonces no importa cómo sea ni cómo se use (y se emplea una terminología científicoide altamente técnica de muy mal español). Es raro, porque parece que lo más real que tenemos, lo más maravilloso que tenemos, lo real maravilloso que tenemos, y los colombianos muy especialmente escucharlos hablar es una delicia y una sorpresa, es el uso del idioma para configurar realidades, la capacidad de la literatura dicha y escrita con la que se puede dar cuenta de una realidad que rebasa a los datos. La manera de latinoamericanizar la psicología social es con menos grandilocuencia y más literatura: el lenguaje no es una etiqueta sino una cualidad de las cosas, y según el que usemos así se aparecerán las cosas. El lenguaje importado o traducido nunca será capaz de hacer aparecer la realidad psicosocial latinoamericana; y por eso ésta se escabulle.

Tiene ya muchas cosas y muy buenas, la psicología social latinoamericana, pero puede decirse que lo que le falta para cuajar es la manera de escribirla, el estilo, porque ése sería su teoría, su método y su profesión, o, como les dijeron a los que perdieron el paraíso, su tierra prometida.



prólogo

PhD Bernardo Useche Aldana, Presidente Colegio Colombiano de Psicólogos - Colpsic

La lectura del Libro “**Psicología social en Colombia. Teorías, aprendizajes y experiencias desde el campo**” inmediatamente **evoca la formación en psicología social que recibimos muchos de quienes nos formamos en las universidades colombianas hace ya 50 años.**

En esa formación predominó la influencia de la psicología norteamericana, así algunos de nuestros profesores fueron franceses. Aprendimos psicología social a partir de las investigaciones experimentales de Salomon Asch y su aporte a la comprensión del conformismo de las personas ante la presión del grupo; de los experimentos sobre obediencia a la autoridad de quien fuera su estudiante: Stanley Milgram; y de los trabajos de Leon Festinger acerca de la disonancia cognoscitiva. Las primeras noticias sobre el experimento realizado por Philip Zimbardo en una prisión simulada en predios de la Universidad de Stanford, nos sorprendieron al proporcionar la evidencia de como en pocos días, los roles impuestos cambian radicalmente las actitudes y el comportamiento (ni los estudios de Milgram, ni el de Zimbardo serían aprobados hoy por un comité de ética institucional). Durante nuestras clases, interiorizamos que la psicología social estudiaba temas como el liderazgo, la discriminación, el cambio de actitudes, la comunicación, o el comportamiento de grupos específicos como las multitudes que asisten a un evento deportivo o participan de un concierto.

Paradójicamente, al mismo tiempo que la psicología social se enseñaba principalmente en la tradición del enfoque empírico y funcionalista de las ciencias sociales en Estados Unidos, la realidad del momento histórico nacional e internacional concitaba a una mayoría de los estamentos universitarios al compromiso por cambiar las situaciones de injusticia social al interior y las dependencias económicas al exterior de la nación. Esto conllevó un acercamiento con las corrientes políticas y de pensamiento que llegaban con fuerza de Europa y otros continentes. En psicología, sectores de la izquierda promovían la lectura de autores soviéticos como Rubinstein y Leontiev; o de intelectuales franceses como Henry Wallon quien había adoptado la filosofía marxista en sus estudios sobre el desarrollo infantil y había ejercido el influyente cargo académico de director de la Escuela Práctica de Altos Estudios de París. Pero quizá, el más influyente entre nosotros fuera el suizo Jean Piaget, cuyos experimentos clínicos y teoría evolutiva sobre la cognición infantil y adolescente se alimentaban del enfoque estructuralista y de la epistemología genética. No obstante, el conocimiento psicológico y la militancia política no siempre lograron fundirse en una sola concepción teórica o en una misma práctica.



En contraste, éste libro de psicología social se fundamenta en una intensa búsqueda por integrar la conceptualización teórica y sus raíces epistemológicas con el actuar de los psicólogos sociales en comunidades marginadas y sus territorios; en comunidades que han sido testigo de la violencia y del conflicto armado en Colombia. Se puede afirmar entonces que este libro permite bucear en las profundidades del encuentro entre el sujeto y el objeto de estudio en un área en que la psicología de lo individual se entreteje con la psicología de lo colectivo.

En esa perspectiva, cobran sentido los cuestionamientos histórico filosóficos al funcionalismo en el interior de las ciencias sociales norteamericanas y europeas y adquiere relevancia, solo a manera de ejemplo, el interaccionismo simbólico de la Escuela de Chicago, escuela que revolucionó la antropología, la sociología y la psicología al centrar su interés en la interacción social como mecanismo a través del cual, evocando a Irving Hoffman: la “persona” convertida en actor practica “rituales” cotidianos en un escenario de mutuas interpretaciones y significados. El interaccionismo simbólico reelabora las teorías de la comunicación humana y redimensiona el papel del lenguaje como lo haría también Lacan en Francia, con lo que el discurso de la psicología social adquiere herramientas para abordar la intersubjetividad como parte de su objeto de indagación.

Es evidente también en el plano de lo teórico, la conexión en el texto con el construccionismo social y las filosofías de la postmodernidad. Ya en las largas discusiones sobre Piaget en los años 70's se criticaba su idealismo Kantiano y su constructivismo cognoscitivo desde el punto de vista de Vigotsky y de la dialéctica materialista que no acepta la negación construccionista del conocimiento ontológico. En otras palabras, se retomaba el viejo debate filosófico so-



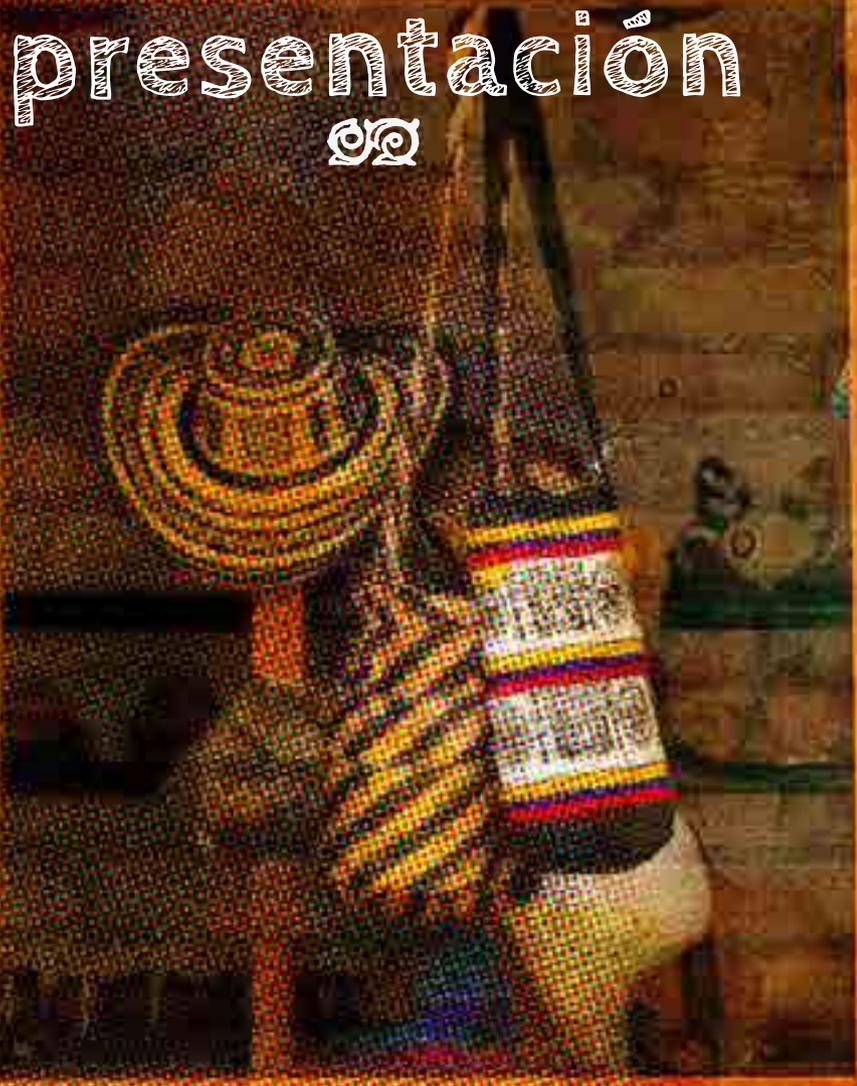
bre el ser y el pensar, el mismo en que los constructivistas radicales terminaron por definir su posición afirmando simplemente que “la verdad no existe”. Éste debate continúa inconcluso dentro y fuera del ámbito de la psicología social.

Desde el trabajo de campo y la experiencia de los psicólogos sociales con desplazados, víctimas del conflicto armado y otras comunidades, el libro con justeza honra el legado de Ignacio Martí-Baró, su pasión por trabajos como el de Freire; y su psicología de la liberación emanada de la práctica en el fragor del conflicto salvadoreño que finalmente fue el contexto trágico de su muerte violenta. De igual manera, se recogen las contribuciones de Orlando Fals Borda, el estudioso de la violencia en Colombia y desarrollador de la Investigación – Acción – Participación, metodología que funde la indagación con el compromiso con las comunidades y la opción política. Finalmente, por su importancia, no es posible omitir una mención a la recuperación de la “indígeneidad”, esfuerzo innovador que supera las viejas miradas del racismo abierto y encubierto. Por último, pero no menos importante el texto hace un reconocimiento del impacto emocional que causa en el psicólogo el sufrimiento de personas y comunidades y la necesidad de compartirlo y elaborarlo, así como de implementar una nueva concepción de la salud mental y de la atención psicosocial.

Uno de los grandes méritos de esta obra, coherente con su concepción y metodología es el provocar en el lector una respuesta inmediata de reflexión, un llamado a pensar críticamente sobre la psicología social en Colombia.

Gracias a Myriam Ocampo, Rosa Suárez, Julián Neira, Napoleón Villarreal, Beatriz Ospina, Luis E. León, Paola A. Pérez y Carlos Arango por su trabajo. Con esta obra, la psicología social en América Latina continúa abriendo camino.

presentación



PRESENTACIÓN



El Colegio Colombiano de Psicólogos - Colpsic, el Capítulo Bogotá y Cundinamarca de Colpsic y la Asociación Colombiana de Facultades de Psicología - Ascofapsi han apoyado la investigación emprendida desde el Campo de la Psicología Social, Ambiental y Comunitaria, acerca del papel del psicólogo social en el contexto de la realidad colombiana. Como producto de esta iniciativa se desarrolló el proyecto de investigación *El Psicólogo Social: Perfil, Teorización y Prácticas*, el cual contó con la colaboración de psicólogos sociales en diferentes regiones del país que compartieron sus experiencias de trabajo profesional, personal y académico. Este libro, escrito a varias manos, da cuenta de algunas propuestas y avances, contruidos en este campo del saber, dirigidos a visibilizar el conocimiento creado por los psicólogos sociales de cara a la realidad en la cual participan, no solo como profesionales sino también como gestores de visiones y propuestas de intervención.

Este trabajo ofrece una aproximación al capital del conocimiento en psicología social, constituido por los saberes teóricos y aplicados creados, así como las reflexiones y el quehacer de los psicólogos sociales. Este discurrir permite conocer las propuestas conceptuales dentro del abordaje de problemáticas sociales, da forma a una perspectiva que da cuenta de la elaboración de visiones y sirve como referencia al desarrollo de prácticas en el marco de la realidad colombiana.

La historia social y política del país exige una lectura plural desde el punto de vista de las ciencias sociales y humanas, e indiscutiblemente desde el punto de vista de la psicología social. No obstante, esta lectura parece estar silenciada o no ha sido clara de manera que revele la postura que los profesionales de este campo aportan en relación con la crisis humanitaria generada por la afectación a las personas y a las comunidades debido a la violencia y los fenómenos sociales que han marcado nuestra historia como país.

La confrontación armada interna sucedida durante años tanto como las condiciones inéditas generadas por la realización de diálogos y acuerdos con un grupo armado de marcada incidencia en la vida de los pobladores colombianos, constituyen un escenario y un proceso político que convoca al profesional en psicología a interpelar su hacer, compromiso y mirada en el marco de la responsabilidad histórica y política como ciudadano y como agente que juega un rol preponderante en la construcción de la sociedad. La creación de condiciones de vida pacífica y la urgencia de promover la reconciliación constituyen un horizonte en la labor de los psicólogos sociales y originan preguntas fundamentales sobre su hacer en el marco de la responsabilidad política y ética como ciudadanos y como profesionales en el escenario colombiano.

El desconocimiento que existe sobre el quehacer del psicólogo social, su papel, sus estrategias y su producción de conocimiento problematiza la reflexión acerca de la relación que existe entre esta realidad tanto coyuntural como de largo aliento histórico (con frecuencia inaprensible y retardadora), concebida como objeto de estudio y la intervención con carácter *performativo* que los psicólogos sociales profesionales ejercen constantemente sobre ella. Sin duda, las particularidades del contexto social colombiano alimentan el capital de saberes frente al papel transformador que, desde el punto de vista ético, podemos ejercer sobre la realidad y su devenir histórico.

La investigación base contó con la participación de un conjunto de psicólogos sociales considerados pioneros en el ejercicio de la psicología social en Colombia teniendo en cuenta su formación y su práctica a través de 30 años de ejercicio profesional, así como de psicólogos egresados durante los últimos 10 años, que han desarrollado una trayectoria destacable en el área psicosocial y además representan los intereses, preocupaciones y retos del campo en la Colombia de hoy. Como producto de este trabajo preliminar se elaboraron los primeros tres capítulos que constituyen la primera parte del libro, en éstos se plasma propuestas teóricas y conceptuales que pretenden abrir debates, suscitar reflexiones, generar preguntas y contribuir a la construcción de una comunidad de psicólogos sociales.

En el primer capítulo se presentan las perspectivas teóricas y marcos analíticos construidos en la práctica profesional de los psicólogos sociales con respecto a la realidad del país, para ello se aborda la noción de lo psicosocial desde su carácter polisémico que va de lo individual a lo colectivo para concluir en una propuesta conceptual sobre lo psicosocial como una mirada interpretativa. En el segundo capítulo se enuncia una aproximación epistemológica y aplicada de la psicología social en relación con las condiciones creadas por el conflicto violento en Colombia, aportando una mirada psicosocioantropológica y política de la situación de confrontación. En el tercer capítulo se trata la noción de sujeto desde una epistemología que parte de la práctica desarrollada por los psicólogos sociales y se realiza una elaboración sobre la psicología social como campo transdisciplinar enfocado a la comprensión de la realidad social intersubjetiva.

Los capítulos del cuarto al noveno conforman la segunda parte del libro y son producto de miradas interpretativas frente a la realidad del país leída desde perspectivas teóricas y marcos comprensivos y analíticos, construidos por psicólogos sociales pioneros en el campo de conocimiento a través de su práctica profesional y por participantes en la investigación que da fundamento a este libro.

El cuarto capítulo “Psicología Social Latinoamericana: hacia una Visión Comprensiva”, es un texto escrito por Napoleón Villarreal Sánchez y Beatriz Ospina Calderón. El autor dialoga con la noción de persona como ser relacional y multidimensional trascendiendo las concepciones paradigmáticas europeas que reducen lo humano a la dimensión cognitiva, donde la razón es entrenada o “educada” para pensar analíticamente (ciencias empírico analíticas), dialécticamente (ciencias histórico hermenéuticas), comunicativa y críticamente (ciencias sociales críticas). La visión comprensiva plantea que toda persona es capaz de acciones e interacciones que surgen de la activación de potencialidades en diferentes dimensiones humanas y sociales, retomando lo que ha empezado a plantear la teoría del desarrollo a escala humana desde 1989 al distinguir y relacionar las dimensiones axiológica y existencial. La visión comprensiva transita desde el conocimiento racional a la comprensión multidimensional de las relaciones intra-subjetivas, intersubjetivas y de los sujetos con sus entornos. Considera lo económico, lo social, lo cultural, lo político y lo ambiental, como ámbitos de transformación orientados al ejercicio pleno de la ciudadanía. Por esto la importancia de transitar de la lectura de hechos aislados a una comprensión de las complejidades inmersas en hechos históricos, que exige adoptar la lente de la psicología social y política (actores, procesos, relaciones, deberes, derechos y libertades).

El capítulo quinto “Paso a Paso por los Senderos de la Psicología Transcultural. Diálogo con los Saberes Populares de la Interculturalidad” es un texto de la profesora Rosa Suárez Prieto. A partir de un recorrido completo por la historia, desarrollo, intenciones y posibilidades de futuro de la psicología transcultural como apuesta propia, propone una visión diferente dentro del abanico teórico y metodológico de la psicología disciplinar tradicional. Desde incursionar en miradas que parten de la etnografía de la reflexividad, la comprensión del “otro” es indagación sobre el mundo de las interrelaciones culturales y la conformación de alteridades. Esta psicología transcultural se erige en expresión de elaboraciones conceptuales dentro de la psicología social en Colombia, que el texto busca visibilizar.

El capítulo sexto “El Espacio de Vida: Construcción del Habitar Humano Como Proceso de Subjetivación y Proyección de la Acción Social”, escrito por la profesora Myriam Ocampo Prado, aborda la relación del sujeto y el espacio e introduce la reflexión acerca de la relación de los seres humanos con su espacio de vida como dimensión de la existencia. El territorio y el lugar como dimensiones del espacio que ocupan las personas en el mundo, se constituyen en contenidos y significados que concretan la noción de sí mismo y de un nosotros. Estos espacios vividos y simbolizados

dan cuenta de una noción de habitar como sistemas de relaciones con el espacio de prácticas cotidianas, poder y utopías, protección y apego que dan forma a una noción de hogar para el habitante en su espacio de vida.

En el capítulo séptimo “Radicales, elementales, razonantes y corazonantes de la psicología ancestral indígena. *Mink’a* de conocimiento” escrito por los profesores Andrea Pérez y Luis Eduardo León, los autores nos introducen en una mirada del orden de lo filosófico, apertura de rutas y caminos que implican un desprendimiento de lo conocido, de lo codificable, del paradigma positivista, e incluso del dialéctico para arribar al mundo de la multiplicidad, de lo complejo, caótico, como un “afuera” del paradigma de la modernidad. A través de preguntas tales como: “¿Es posible una filosofía indígena y consecuente con ella una ciencia del mismo orden?” nos invitan a recorrer el mundo de las geografías sagradas Mhuysqas e indagar por el concepto de identidad y alteridad, del mito y cosmogonía ancestral como un “movimiento de la fuerza de los ancestros como empuje del alma (cuerpo y alma) que en potencia despliega su misión de curación propia, naturaleza de su gran tarea de perfección”, ésta nos brinda un espacio de diálogo de saberes y el de creación del campo de una psicología ancestral.

El capítulo octavo “La Atención Psicosocial en el Escenario del Posconflicto Colombiano”, escrito por el profesor Carlos Arango Cálad, se propone explorar la manera como “el escenario del posconflicto ha dado lugar a la necesidad de implementar una atención psicosocial para enfrentar realidades y problemas complejos, y sobre la manera como las instituciones y la psicología han respondido y pueden responder para satisfacer esta demanda”. Hace un panorama de los 60 años de conflicto armado en Colombia durante el cual nuestras clases políticas e instituciones no han tenido el control y se ha tenido una enorme dificultad para “caracterizar psicosocialmente las situaciones, para delimitar con claridad los actores y los significados o posiciones en conflicto, para reconocer la naturaleza de los problemas, para esclarecer las causas por las cuales éstos se mantienen y para construir soluciones eficaces que hagan posible superar las situaciones”. Igualmente nos introduce en el surgimiento de la psicología comunitaria y la salud mental en Europa y Norte América y cómo predominó una mirada clínica para luego introducir el enfoque psicosocial. Finaliza enfatizando la importancia de que nuestras instituciones públicas y privadas se informen sobre los aportes que tanto en lo epistemológico, como en lo teórico y metodológico puede brindar el pensamiento psicosocial y la psicología comunitaria con el fin de comprender de manera ética y técnica adecuada la demanda de atención que requiere nuestra realidad social.

Finalmente, este texto presenta unas conclusiones en clave de generalización de la interpretación realizada y los aportes propuestos por los coautores.



atención psicosocial





interpretar la realidad



PARTE I

1. MIRADAS INTERPRETATIVAS FRENTE A LA REALIDAD DEL PAÍS. PERSPECTIVAS TEÓRICAS Y MARCOS COMPRENSIVOS CONSTRUIDOS DESDE LA PSICOLOGÍA SOCIAL LATINOAMERICANA

Rosa Suárez Prieto, Myriam Ocampo Prado, & Julián Neira Carreño¹

“El mexicano no quiere ser ni indio ni español. Tampoco descender de ellos. Y no se afirma en tanto que mestizo sino como abstracción: es un hombre. Se vuelve hijo de la nada. Él empieza de sí mismo” (Paz, 1950, p. 79).



Como señala el escritor Octavio Paz, el mexicano como el latinoamericano construye su identidad en medio de un juego de herencias y negaciones único, un mapa complejo que lo obliga a reconocer su multidimensionalidad cultural así como su posibilidad o necesidad de conformarse como un sujeto social más allá del mero resultado del mestizaje: como construcción inédita y singular de lo que es ser latinoamericano (Guerra, 1997). Bajo esta premisa, el continente ha podido apreciar el nacimiento, la llegada y la destrucción de múltiples grupos humanos, algunos junto a sus culturas originarias, otros trayéndolas encima y defendiéndolas a muerte.

Comunidades indígenas, comunidades afro y europeos se han hibridado durante siglos creando variadas expresiones de gran riqueza cultural que hacen posible nombrar nuestra identidad como un horizonte de posibilidad en construcción: como una afirmación de la diversidad y una búsqueda de unidad en el ser mestizo. Sobre este panorama cada una de las naciones latinoamericanas ha vivido historias particulares de confrontación interna, procesos revolucionarios, apuestas por el desarrollo económico, condiciones profundas de desigualdad social y situaciones de dictaduras militares. Así como también ejercicios sistemáticos de violencia política que plantean preguntas fundamentales sobre las formas de ser sujeto en estas sociedades, sus repertorios de acción e interacción, y sus dinámicas sociales y culturales. Estas últimas, anuda-

¹ Correo electrónico de Myriam Ocampo Prado: myriamocampo@yahoo.com.mx

Correo electrónico de Rosa Suárez Prieto: rosuar52@yahoo.com

Correo electrónico de Julián Neira Carreño: julianneira0530@gmail.com

das al ejercicio del poder, han dado como imagen social prevalente el dolor de las víctimas (culturales, políticas y económicas) y experiencias de exclusión e injusticia social de personas y poblaciones actores de la historia latinoamericana ligada a los aspectos físicos, culturales y sociales de este territorio.

La psicología social se enmarca de esta manera “en la disyuntiva de responder a una realidad, [esta realidad] y plantearse no sólo dar respuesta sino además *plantearse las preguntas*, en lugar de asumir soluciones dadas. Analizar de forma concreta las aproximaciones teóricas a la psicología producidas en la región latinoamericana apela a una lectura de la producción elaborada con la intención de aportar una interpretación al sujeto cultural, ecológico y político en el marco de nuestra historia y de nuestras condiciones materiales, en sus expresiones sociales e individuales. Es decir, la formulación de perspectivas teóricas desde una psicología social latinoamericana, que como en cualquier disciplina, se produce como resultado de una lectura del arreglo especial de relaciones sociales, políticas y económicas en un momento histórico y en un espacio determinado; lectura producida en los contextos especializados de la academia y de la profesión. En ello, el entendimiento de la identidad latinoamericana por medio de los sujetos de nuestra historia, narrándose a sí mismos, demarca un sendero para comprender la construcción de una realidad en equilibrio inestable que emerge y se transforma permanentemente (Guerra, 1997); y en la que el estudioso y observador-participante de lo social requiere comprender adecuadamente la psicología de estas relaciones sociales, nacida en su territorio o entretejidas en relación con este.

Las aproximaciones indigenista, europeizante y de mestizaje son ejemplos de elaboraciones realizadas sobre la identidad de América Latina. Sin embargo, no se trata de mostrar una tipología sino de poner en relieve una comprensión que involucre los componentes que han determinado nuestra historia apelando a un marco conceptual generativo y abierto. Dichos componentes están relacionados con los pueblos originarios, la cultura afro, la conquista y colonización europea (i.e., España y Portugal) como elementos movilizados del devenir particular de nuestras sociedades. En este sentido, se hace relevante reconocer que a pesar del amplio consenso sobre el papel crucial de las culturas originarias del continente americano y africano por cuanto hace a los pobladores arrancados de su territorio y esclavizados, en la configuración de lo que comprendemos como sujeto latinoamericano, es consideración cultural que no ha tenido un impacto suficiente en el lenguaje público y científico. La construcción de una identidad que rescate de forma reivindicativa y positiva esta herencia no es evidente en las políticas públicas de inclusión e interculturalidad adoptadas por los países de la región, a excepción de casos recientes como el de Bolivia y Ecuador (Walsh, 2007).

Aunque la perspectiva *decolonial* ha abierto un campo de construcción teórica sobre las implicaciones de las prácticas coloniales europeas en América Latina, en cuanto a las dimensiones de la producción y re-producción del conocimiento, al ejercicio del poder y la formación del ser (Castro-Gómez, 2005), la disciplina psicológica y de manera particular la psicología social parecieran ausentes al considerar esta perspectiva. Así, la pregunta de uno de los participantes en esta búsqueda de referentes para una conceptualización de la condición del sujeto humano en Colombia cobra vital importancia:

Entonces para mí la pregunta frente a la psicología social es primero una gigante pregunta epistemológica y ontológica, porque creo que ni siquiera [ha comprendido] el problema mismo de lo social, si antes no resuelve el problema ontológico de qué es el psiquismo. Lamentablemente esta pregunta que nos recuerda el sentido de nuestra raíz, se niega constantemente. (...).

Una psicología que al mirarse también va a tener que pasar por el problema enorme de una patria colonial, tampoco se ha mirado y no se sabe qué es realmente (...). Es una psicología social que tiene que mirar a sus ancestros y si no, no va a poder porque en los ancestros está la fuerza (LE –GF) en Ocampo, Et al., 2015, Matriz de sistematización, p. 42-43.

Surge entonces la inquietud por las herencias culturales que han dado sentido y contenido simbólico a la realidad social; las *raíces originarias* que remiten a las formas de existencia tradicional configurada en primer lugar por los pueblos indígenas, el enraizamiento:

Nuestro conflicto es de raíz, nuestro conflicto es de fuerza, no hay de dónde agarrarse, generación tras generación lo que se siembra cada vez nace con más debilidad porque precisamente la mirada de los abuelos está ausente, la mirada de las tradiciones y los mitos está ausente, y entonces en la pregunta veo yo dos problemas de construcción, dos problemas de fuerza: el de la realidad en la que estamos y el de la psicología.

Y veo dos ausencias de raíz: el del humano deshumanizado que somos hoy día (...) Y eso en términos un poco de sentido cultural/simbólico, pues lo que implica es una realidad que se ha desconectado del mito y de los principios que el mito nos otorga como humanos (...) al interior de la psicología [que tenemos como referente] no hay un piso cosmogónico que de sentido a la realidad social (LE –GF) en Ocampo, Et al., 2015, Matriz de sistematización, p. 46.

La vinculación con las raíces no ha sido considerada en la construcción de la disciplina psicológica, omisión que hace evidente la ausencia de la dimensión ancestral como constitutiva de la unidad antropológica² de los pobladores que habitamos en el territorio latinoamericano. Pareciera que estos orígenes son invisibles a la psicología en su acepción institucional; en este plano la enseñanza de la psicología parece concentrarse en asumir un papel *a-crítico* en sus teorías y métodos y en establecer una distancia voluntaria que la desvincula de los problemas estudiados y de la realidad social en donde estos surgen (Vázquez, 2012). Este estado de cosas perdura aún hoy en las formas de hacer psicología que decididamente se sitúan en una posición de cientificidad omitiendo la importancia antropológica, ética y política de los pueblos originarios en la expresión cultural creada dentro del continente americano. Las cosmovisiones y sistemas de valores de estos pueblos han sido pasados por alto (De Souza Santos, 2011). Ideologías y estructuras sociales injustas han hecho y hacen parte de un proceso histórico occidentalizado que ha definido desde posiciones eurocéntricas la forma de vivir y de concebir el mundo, las alternativas válidas para conocerlo y la manera como nos relacionamos con los otros y con la naturaleza.

Durante la conquista la definición del mundo evidenciado en el territorio de América fue creada a partir de esta herencia eurocéntrica que describió la vida indígena a través de lentes *etnocéntricos* y narrativas que significaron al indígena como *salvaje e inferior* (Angarita-Ossa & Nilton, 2015). Trascender esta representación implica reconocer los términos en los que los pueblos indígenas definen su realidad y sus luchas mediante conceptos tales como “dignidad, respeto, territorio, autogobierno, buen vivir, la Madre tierra” (De Souza Santos, 2011, p. 26) en un clamor que defienda lo material y las formas de producción y el uso de lenguajes reivindicativos de lo autóctono para crear y describir la realidad social. Este estado de cosas que perdura después de cinco siglos reitera la exigencia de abrir la mirada para incluir los componentes étnicos de los pueblos originarios en la percepción del sujeto humano latinoamericano.

Dentro de la psicología social el reencuentro con la herencia cultural tiene un primer acercamiento en el cambio metodológico que sufre la disciplina a partir de los cuestionamientos frente a la pertinencia social de un conocimiento construido y de su práctica. De manera específica en la psicología que comenzó a hacerse visible a partir de la década de los años 80 del siglo XX, empieza a surgir un conjunto de elaboraciones teórico-prácticas que toman en cuenta los escenarios comunitarios y, en concreto, la experiencia vital de los sujetos en sus contextos sociales e históricos. Esta aproximación pone la mirada en las comunidades y su cotidianidad situando el hacer psicológi-

² Como filosofía que reconoce en el ser humano dos principios, uno material y otro espiritual inseparables y constitutivos de la unidad humana.

co desde la práctica y desde la reflexión que surge de ella en el marco de las condiciones micro y macrosociales que condicionan el devenir cotidiano de los sujetos en sus espacios de vida y en sus formas de ser y estar.

“ La perspectiva que defendemos, al hacerlo, es la de una psicología de la *praxis*, una psicología situada, capaz, como hacía una y otra vez Ignacio Martín-Baró, de anclarse en los contextos específicos y los dilemas históricos de su tiempo, con posicionamientos sociopolíticos y responsabilidades históricas definidas y en interlocución, no ingenua, con los actores populares fundamentales. Se trata de una especie de *corpopolítica*: se piensa y se hace desde donde se es (Dobles, 2015, p. 128). ”

El pensamiento de Ignacio Martín-Baró ha contribuido como referente fundamental a la psicología social y comunitaria con mirada latinoamericana. En el contexto de conflicto armado interno que vivía El Salvador, Martín-Baró (1986) desarrolló los presupuestos teóricos de la psicología de la liberación desde una perspectiva marxista que reconoce la importancia de la praxis como medio para la construcción de conocimiento *a partir de* y en *consecuencia con* las realidades sociales concretas. Su postura crítica resalta el compromiso con un análisis ético y político de las problemáticas sociales caracterizadas por la

pobreza, la opresión y la exclusión de sectores populares y el efecto que estas prácticas tienen en la formación de las subjetividades y el tejido social (Dobles, 2015).

La condición especial de violencia política que vivía El Salvador exigió dirigir la indagación psicosocial hacia el abordaje de las afectaciones emocionales que generaba el impacto de las estrategias de guerra que eran ejercidas por diferentes actores armados sobre organizaciones sociales y comunidades. En atención a esta situación, en un principio, la psicología social latinoamericana tuvo como principal contribución los desarrollos de la psicología de la liberación y la psicología social comunitaria como propuestas de talante crítico, alternativo y de compromiso con la realidad política y social latinoamericana (Montero en Vázquez, 2012).

Este origen de la psicología latinoamericana propiamente social en los años 80 coincide con un período de crisis de la psicología social en los escenarios académicos de Europa y Estados Unidos. Las bases epistemológicas y metodológicas de la psicología social de tradición anglosajona fueron cuestionadas a partir de la década de los años 80 por una crítica profunda respecto a la pertinencia del modelo experimental y cientificista en el estudio del sujeto humano en sus contextos sociales y culturales, así como el generalizado individualismo metodológico y *a-histórico* de la disciplina, lo cual se convirtió en definitiva, en una interpelación acerca de la función social del psicólogo y de su inserción en las dinámicas de la cul-

tura declaradas por psicólogos como K. Gergen, (2007); Tomás Ibáñez,(2001); Joel Vázquez, (2012).

La formulación de preguntas dirigidas a la disciplina por estos autores respecto a la situación social de los países latinoamericanos sienta las bases para un cuestionamiento más amplio de los fundamentos teóricos y, en especial, inaugura la concepción del sujeto situado en un marco histórico y *espacializado* en correlato con un contexto de relaciones intersubjetivas. Se evidencia, por lo tanto, el requerimiento de *re-pensar* la psicología social tomando como punto de partida una explícita orientación crítica a las formas de entender lo psicológico como se había venido afianzando en las escuelas de conocimiento norteamericanas y europeas, que en amplia medida privilegiaron una orientación positivista y normalizadora de las insuficiencias y negaciones impuestas a nivel individual y social a los pobladores de los países latinoamericanos.

“ (...) Una psicología pretendidamente liberadora tendría que avanzar en un **descentramiento** de la disciplina, en la construcción de una nueva epistemología que se aleje del positivismo y del hedonismo como presupuestos de la naturaleza humana. Debería, asimismo, confrontar [con] una visión homeostática de la sociedad humana (Martín-Baró, 1986), que los dolores y las rebeliones aparez-

can solo como “patologías”.
(Dobles, 2015, p. 124).



El pensamiento crítico de la filosofía de la liberación con sus expresiones en la teología y la psicología conllevan a situar la reflexión acerca del sujeto de la práctica psicosocial por fuera de los límites del marco institucional de la clínica o de los escenarios controlados del laboratorio, para ubicarlo en la periferia de los centros de poder social, en las fronteras de la política cultural y los medios de producción, en donde viven su cotidianidad las comunidades oprimidas y excluidas socialmente. Las relaciones de poder implicadas en la producción de estos sujetos condicionan sus formas de ser y habitar los territorios en los que se despliega la historia de sus vidas, por lo que analizar al sujeto concreto en su carácter situado e histórico representa una necesidad epistemológica y metodológica de la psicología social latinoamericana, más aun dentro de una reflexión política y ética que precede a la praxis y da sentido al conocimiento construido por los psicólogos en su labor profesional.

La perspectiva decolonial confluye con la psicología social latinoamericana en el énfasis crítico puesto en las formas de producción subjetiva mediadas por relaciones de poder y por la creación de la “otredad” excluida y el oprimido marginado. Relaciones sostenidas, en el primer caso, por el establecimiento de la diferencia colonial y el encubrimiento o segregación del radicalmente diferente: indio o negro y, en el segundo caso, por la importancia dada a la clase social como concepto explicativo que distingue la exclusión de

comunidades enteras al expulsarlos a los escenarios externos (o periféricos) de la sociedad (Restrepo & Rojas, 2010).

El acercamiento a las vivencias de las comunidades asediadas por problemas que dificultan el desarrollo de una vida plena en condiciones de dignidad aporta miradas acerca de la manera como los psicólogos sociales, tanto agentes de investigación como agentes de intervención, han asumido la construcción del conocimiento psicológico y de la acción profesional. Estas miradas remiten a una *escentración*, como plantea Hugo Zemelman (1998), de mover los supuestos epistemológicos con los que tradicionalmente se concibe la acción del psicólogo social, cuestionar los criterios de validez científica que sostienen el saber y el hacer psicosocial, abrir el marco de comprensión desde la disciplina psicológica a inteligibilidades alternativas.

Desde la psicología social latinoamericana se ha planteado un horizonte innovador para la comprensión de los fenómenos sociales y sus correlatos individuales, a partir del acercamiento a las realidades sociales concretas y a las formas especiales cómo los sujetos construyen sus problemáticas en un momento histórico. Un conocimiento que se origina y cobra sentido en la praxis psicosocial; en el conocimiento que fluye de la reflexión a partir de la práctica profesional de manera que la realidad social es potencialidad caracterizada por la dialéctica continuidad-discontinuidad entre lo dado y lo que se ha

transformado en el marco concreto espacio-temporal de múltiples sentidos proyectados por la intencionalidad de los sujetos (Zemelman, 1997).

“ El hombre como conciencia remite a la idea de sujeto actuante en momentos concretos del devenir histórico. La conciencia, como visión del propio ser social y sus horizontes de acciones posibles, transforma al hombre histórico en sujeto, de manera que este último deviene en la historia transformada, en voluntad de acción (Zemelman, 1997, p. 26). ”

Martín-Baró (2006) señalaba como una conciencia el (...) “Involucrarnos en una nueva praxis, una actividad transformadora de la realidad que nos permita conocerla no sólo en lo que es, sino en lo que no es, y en ello en la medida intentamos orientarla hacia lo que debe ser” (p. 12). Lo cual conlleva a asumir una visión ética sobre las posibilidades de futuro que encarna la praxis, articulación de acción e intención que da forma a escenarios de lo deseado y lo correcto en el plano de lo social y subjetivo. La aproximación derivada de volcar la mirada psicosocial de un objeto de estudio aislado a un sujeto histórico y en relación, conduce a abrir la psicología social a la diversidad de significados que constituyen identidades diversas en Latinoamérica. Es partir de una perspectiva que rescata lo que sucede en un ámbi-

to más local como fuente de sentidos, es una perspectiva capaz de interpelar la teoría misma y las dinámicas macrosociales: puntos de vista situados, tanto del investigador como de los sujetos que intervienen en esta realidad, que al entrar en contacto se representan al mirar a su alrededor y hablar desde su condición experiencial.

Situar el centro de la indagación psicosocial por fuera del escenario controlado del laboratorio corresponde a asumir una posición política por acudir a las condiciones reales de los grupos humanos por los cuales se interesa la disciplina, y no solamente en una actitud investigativa sino también en un compromiso con la acción y la participación social. En este sentido, la psicología social latinoamericana se ha nutrido de los trabajos realizados por autores como Orlando Fals Borda que han permitido llevar al psicólogo social a un nivel de reflexión política y ética en conexión con su entorno. La investigación-acción participativa (IAP) constituye un referente para la labor profesional en psicología social en el sentido metodológico de la intervención y en una perspectiva política de la acción, pues como lo señala Fals Borda (2009) “el propósito de la IAP es producir conocimiento que tenga relevancia para la práctica social y política: no se estudia nada porque sí (p. 228)”. Para la IAP la validez epistemológica del conocimiento construido por las ciencias sociales proviene del sentido pragmático que se le otorga a la acción profesional, en el marco de relaciones establecidas

con las comunidades pues la pertinencia y su sentido de verdad es resultado del diálogo de saberes entre el investigador y el sujeto de investigación (Fals Borda, 2009).

Ibáñez (2001) denota esta relación como un construir conocimiento que representa dar forma a los objetos que se pretende conocer y apropiarse de ellos en un juego mutuamente incluyente. La IAP como referente de las metodologías participativas supone una búsqueda propia, radicalmente diferente y alejada del eurocentrismo, para enfrentar la colonialidad del conocimiento legitimado por occidente e impuesto sobre Latinoamérica, aporta una opción teórico-práctica consecuente con nuestras condiciones sociales (Restrepo & Rojas, 2010).

R. Suárez (2015) en diálogo con fines de la investigación que genera este escrito, comenta hallazgos producidos en su quehacer:

“ El diálogo de lógicas ya no se hace solamente entre el sujeto investigador y el sujeto investigado, en condiciones de existencia del segundo sino una relación fluida en donde las fronteras epistemológicas se desvanecen. El punto de vista del investigado se vuelve puntos a observar, las narrativas y los textos comienzan a mostrar sus flaquezas al no dar cuenta de las condiciones de producción del saber. Implica que en el momento de encuentro entre investigador e investigado se ge-

nera un proceso de observación endógena sobre la comunidad y su relación con ella [consigo misma] desencadenada por el propósito de la conversación (Cap. 6, p. 107).



La relación surgida entre investigador y sujeto investigado permea las posibilidades del conocimiento en construcción y lo orienta dentro de un marco de voluntad política y ética; por ello la validez de reflexionar sobre la manera en que nombramos y asumimos al otro, sujeto de intervención y de comprensión. Desde esta visión el construccionismo, a partir de la crisis de relevancia social de la psicología a finales de los años 70 y durante los años 80, abogó por los diálogos horizontales con las comunidades buscando establecer relaciones colaborativas más incluyentes de modos de vida diversos, acentuando una mirada relacional, mutuamente incluyente, e inacabada dada su condición de estar siendo, de devenir en el tiempo. De esta forma, temas como lo indígena en el construccionismo se plantea de manera no aislada, pues su identidad social e histórica depende de la creación de significados compartidos. Desde esta mirada lo indígena se acerca a formulaciones contemporáneas recogidas en la noción de *indigeneidad*, un campo de relaciones donde la alteridad y la filiación están constantemente hilvanándose (De la Cadena & Starn, 2010).



La adopción de este giro construccionista, y especialmente su mirada relacional

y autocrítica, desencadenó una reflexión como investigadores puesto que participamos en ese campo discursivo-relacional indígena y no-indígena. Por esta razón la reflexividad emergió como perspectiva investigativa, en la medida que permitía calibrar (sopear) nuestra colonialidad y la posible reproducción [de relaciones] de subalternidad indígena.

Sin duda los psicólogos sociales y comunitarios participan de manera inevitable y frecuente con la *indigeneidad*, tomada como las relaciones de poder indígena, no-indígena y profesional-comunidad que a su vez son contenidos que requieren mantener una constante y viva reflexión (RS-AB) en Ocampo, Et al., Matriz de sistematización, 2017, p. 23.



Como enfoque la reflexividad se fundamenta en una fuerte crítica al intelectualismo, entendido como un objetivismo ingenuo que pretende obviar la relación del investigador con la temática que trata de estudiar. Reflexión constante sobre las determinaciones y constreñimientos a la postura teórica adoptada; “epistemocentrismo” versus “regreso a sí mismo”; y crítica a la objetividad en un cuestionamiento cíclico a los determinantes sociales, políticos, culturales e históricos del investigador.

Bourdieu y Wacquant (1995) plantean la adopción de la reflexividad como proceso indispensable toda vez que el investigador no solo hace trabajo “de” campo sino que trabaja “en el” campo social, entendido como espacio de fuerzas, disputas y poderes entre sujetos.

Ahora bien, no basta con acoger un enfoque *emic*³ en psicología social, pues reconocer la voz de los sujetos no constituye *moverse-con-ellos* sino que implica *con-moverse* desde la comprensión de la afectividad como fuente de sentido e interpretación del mundo. El enfoque involucra asumir una posición política de acción y participación en la que somos conscientes de que construimos la realidad en comunión, como lo afirma Freire (2010), y así mismo nos construimos a nosotros mismos. “(...) trabajar en el ámbito de la psicología social debe implicar no ser insensible al sufrimiento y dolor humanos que se desprenden de las situaciones que prevalecen en nuestra región” (Vázquez, 2012, p. 30).

La sensibilidad del psicólogo social, enfrentado al sufrimiento humano suscitado por acciones violentas o por condiciones de pobreza extrema, plantea preguntas sobre el contenido emocional que comparten tanto el profesional en psicología social como el poblador en el escenario de la experiencia humana cotidiana. La psicología social latinoamericana destaca la sensibilidad hacia la naturaleza afectiva de la acción humana y su papel fundamental en la significación de la realidad psicológica, hibridación de la racionalidad-sensibilidad donde la perspectiva del ser es correlato de la perspectiva del hacer (Ocampo, 2017).

Los aportes de la psicología comunitaria, que propiciaron un giro político en el marco disciplinar de la psicología social, la arrancan del frío y aséptico ambiente del laboratorio que había contribuido a su crisis epistemológica y metodológica, para luego llevarla al tenso y complejo campo de la realidad social (Vázquez, 2012). En este giro la psicología social se llena de vida cotidiana de los procesos propios de los grupos humanos en cuanto a sus formas de ser y estar en el mundo y a las maneras en que intentan solucionar sus problemas. La psicología social que surge en latinoamericana lleva una condición política inherente al compartir con los sujetos que trabajan para tramitar su futuro, su relacionamiento con otros en sociedad, sea esto otras instituciones o pares. En este sentido la psicología social y la psicología comunitaria comparten una historia común que hace posible identificar puntos de encuentro. Maritza Montero nos recuerda en la definición de la psicología

³ Por *emic* se entienden a los modelos nativos y por *etic* los del etnógrafo. Desde la perspectiva del método dos herramientas fueron fundamentales para llegar a conclusiones. ...(...) La diferenciación entre dos componentes de la hermenéutica en el siglo XX: el ontológico y el metodológico o procedimental. De ahí que exija la corrección de los esquemas del etnógrafo que tienen que entender el comportamiento de los actores y, en adelante, incluir este tipo de comportamiento en sus propios esquemas (González Echevarría, 2009).

comunitaria elementos que involucran el campo amplio de una psicología social volcada a la inclusión, a las relaciones horizontales dentro de un proceso fluido de interacciones que envuelven lo político, lo social y lo cultural en un marco de acciones creadoras de sentidos, movilizadoras y transformadoras:

“ La psicología comunitaria nace de una práctica transformadora, enfrentada en situación, que apela a una pluralidad de fuentes teóricas para intentar luego elaborar modelos teóricos propios que respondan a las realidades con las que se trabaja. Busca generar metodología basada en la acción y la participación, que sea una respuesta alternativa a los modos convencionales de estudiar esos grupos sociales específicos que son las comunidades. Se plantea entonces como una psicología de la acción para la transformación, en la cual investigadores y sujetos están del mismo lado en la relación de estudio, pues ambos forman parte de la misma situación (Montero, 2004, p. 23). ”

Reconocer el papel de los sistemas que rodean a las personas en cuanto al lugar donde habitan, la historia, la cultura y el acontecer político prepara para entender igualmente la confluencia de la perspectiva social y comunitaria,

conduce a romper con enfoques psicológicos individualistas dominantes. El abogar por un enfoque multi-sistémico o multinivel en análisis y miradas a la realidad *micro* tanto como a la realidad *macro* de las personas, la familia o la red social, las normas sociales, los sistemas económicos y políticos dan cuenta de la diversidad de influencias que actúan sobre ellas en contextos sociales. Lo anterior dado en diferentes etapas de sus vidas, en los niveles personales, relacionales y colectivos por los cuales la psicología social y la psicología comunitaria se interesan en la búsqueda de horizontes de conocimiento y de ejercicio de acciones por el bienestar. En ello se evidencia la confluencia en torno a la intención de conocer para responder preguntas inquisitivas sobre el contenido de la realidad circundante y también sobre el cómo transformar las condiciones deshumanizantes u opresivas que pueden caracterizar dicha realidad como marco de vida de los sujetos.

Volviendo a la psicología social revisemos algunas miradas interpretativas de dicha realidad que nos cuestiona.

Miradas interpretativas desde lo social en la realidad colombiana

Aunque la psicología social en Colombia se presenta como una disciplina relacionada con el contexto histórico en el que se desarrolla, surgen dificultades al tratar de definir quiénes, cómo y qué hacen los profesionales de esta disciplina en la construcción del conocimiento y en la intervención en marcos de la realidad social. En ese sentido, la definición del campo de la

psicología social cobra importancia, por ello Bourdieu la ha propuesto en términos de “una red o configuración de relaciones objetivas entre posiciones (p. 64)”, las cuales se interrelacionan a partir de: (a) el análisis de la posición del psicólogo social en el campo de poder, (b) la estructura de las relaciones que se genera entre las posiciones de los agentes y/o las instituciones en el interior del campo, y (c) los *habitus* de los agentes, o trayectoria dentro del campo incluyendo las disposiciones del sistema económico y social mediante las cuales los agentes se adentran y participan en el campo.

En el campo de la psicología social intervienen las instituciones al igual que los agentes, pues se reconoce como una ciencia de la interacción entre individuos situados en el marco de la sociedad y la cultura. De manera que, la sensibilidad y racionalidad del investigador psicólogo social, como agente que construye un saber, radica en la potencialidad de comprender las condiciones que enmarcan la vida de personas, grupos, comunidades, organizaciones y también en la sensibilidad y capacidad para dar respuesta a las problemáticas e incidir con el fin de contribuir a generar procesos transformadores de dichas condiciones contextuales y de las dinámicas de los grupos y sujetos que los constituyen.

El psicólogo social se presenta como un agente inmerso en un entramado de relaciones que le permiten conectarse con la realidad social, no solo desde lo académico sino también desde lo afectivo y emocional; entrar a hacer

parte de la realidad social como investigador social y como actor participante inmerso en un proceso de reflexividad, proceso en los términos referidos por algunos autores, entre ellos Bourdieu y Wacquant (1995), Gergen y Warhus (1993), Guber (2001) e Ibáñez (2001). Es un profesional que crea reflexiones críticas y propositivas a los criterios de la sociedad, a las formas de existencia y de pensar que se imponen y predominan intentando subvertir el orden establecido. En ese sentido, los psicólogos sociales entrevistados como referente de esta reflexión construyen objetos de saber y de hacer en contraposición a los aparatos científicos mediante los cuales opera el sistema económico dominante (Deleuze, 1987). Esta inmersión crea el sentido de lo que Gergen (2007) ha denominado “teorías generativas”.

Específicamente en el sentido de una vocación generativa este texto se ha propuesto evidenciar debates dentro del campo de la psicología social que cuestionan la forma como se está construyendo conocimiento en psicología en cuanto compete al ámbito de la vida colectiva y cotidiana y también se promueve miradas que privilegian referentes de dicha realidad social que parecen anquilosados de cara a la comprensión de hechos de la historia que está sucediendo. Indagar acerca de la ritualización de los referentes creados por individuos y grupos que permanecen ausentes respecto a la conciencia de preguntarse por su propio papel en el contexto que les ha correspondido vivir, exige plantear la indagación desde considerar la realidad

situada temporal y espacialmente, local y globalmente, despertar la mirada crítica frente a actores y hechos definidos desde tradiciones de conocimiento que omiten el dinamismo de lo social.

Estas consideraciones acerca del estado del campo de conocimiento en psicología social en el contexto de la realidad social colombiana han sido discutidas con psicólogos sociales vinculados a instituciones de educación superior y a organizaciones gubernamentales y no gubernamentales. A partir de sus planteamientos se ha explorado acerca de discusiones académicas y programáticas que se generan respecto a la realidad social del país, promoviendo la construcción de conocimiento, la intervención y la incidencia sobre visiones que tienden a ser adoptadas —a veces de forma ingenua— en la sociedad y por los grupos humanos.

Visualizar esta diversidad de experiencias invita a pensar la psicología social como una ciencia en devenir con potencial generativo en su construcción teórica y en su quehacer práctico, una disciplina en constante interpelación de sí misma, en situación *in-cómoda* no a pesar de, sino gracias a la retadora realidad social a la que nos enfrentamos a diario. Una psicología que a pesar de la amplitud en objetos de estudio, técnicas y referentes conceptuales, pareciera dejar de lado el análisis del sujeto y su relación con la realidad social. Desconoce, en algunos casos, los notables avances que han demostrado las ciencias sociales en la elaboración y reflexión sobre el tema la subjetividad. La psicología social con vocación ge-

nerativa, dentro de esta coyuntura se mueve buscando cimentar una identidad plural, entre perspectivas diversas que dotan de criterios éticos y políticos la construcción de conocimiento y el desarrollo de la acción psicosocial en el marco del contexto contemporáneo colombiano.

Al preguntarse por el carácter epistemológico y metodológico de la psicología social como campo específico de conocimiento en Colombia los psicólogos que se orientan en esta ruta interpelan las líneas teóricas estructurales y plantean preguntas fundamentales que dan sentido a los supuestos ontológicos en la psicología como disciplina.

“ Un campo que se teje entre individuo y sociedad, campo de las interacciones, que prefiero llamar campo de las relaciones intrasubjetivas, intersubjetivas, de los sujetos y subjetividades con sus territorios, entornos y contextos específicos donde se configuran y des-configuran las identidades individuales y colectivas; campos donde se logran las comprensiones, transformaciones y creaciones de nuevos sentidos y realidades. Comprensiones, transformaciones y creaciones que necesitan lecturas multidimensionales histórica, social, cultural y ambientalmente situadas donde podamos conversar con otros campos de la

psicología, otras disciplinas y otros saberes (NV-AB) en Ocampo, Et al., Matriz de sistematización, 2017, p. 33.

Ante la ausencia de referentes ontológicos en el estudio de lo social dentro de la disciplina, los psicólogos entrevistados reconocen en las características del conflicto y violencia en el país una historia determinante de las dinámicas culturales de relación y convivencia, un tejido social con múltiples suturas, y un sujeto humano cuya construcción en la trama de la sociedad colombiana, no ha sido plenamente reflexionado ni comprendido por la psicología. Las preguntas de investigación y la reflexión psicosocial —no obstante su importancia y pertinencia— están aún por ser discutidas, así como su impacto en la transformación de condiciones de vida concretas.

“ El contexto colombiano imprime una huella dentro de la práctica de la disciplina, ¿pero implica un capital de conocimiento? Es decir, existe un acumulado enorme de producciones e intervenciones muy juiciosas en distintos ámbitos pero esto no necesariamente se ha traducido en una escuela de psicología con sello colombiano. La pregunta [en este sentido] es necesaria y pertinente; esta situación también habla del lugar de los desarrollos en la

producción de los centros académicos y del desfase en la lectura de realidades (MA-GF) en Ocampo et al, Matriz de sistematización, 2017, p. 66.

Las preguntas vitales de los psicólogos sociales e intentar dar respuesta a las complejas afectaciones vividas por las violencias que han atravesado nuestros territorios y desgarrado a nuestras poblaciones, implica entretejer elaboraciones conceptuales rigurosas que permitan avanzar en la construcción y desarrollo de un saber hacer psicosocial. Este proceso representa un esfuerzo por *abrir* la psicología tradicional al estudio de otras dimensiones de la relación del sujeto con su entorno, aproximaciones epistemológicas diferentes y, sobre todo, un visión que reconozca y al mismo tiempo haga visible a todos la complejidad inmersa en las dinámicas colectivas mediadas por una historia de violencia en la desbordante realidad colombiana. Igualmente involucra disponerse de manera sensible a la magnitud de los hechos que agreden y vulneran a las poblaciones, hechos que trasgreden sus formas de habitar el mundo y las obligan a asumir una vida inestable y precaria donde la pérdida de referentes físicos y emocionales disloca la cohesión psíquica y moral de los sujetos afectados por la guerra.

“ Somos hijos de la guerra porque hemos vivido acá, a unos les ha afectado más

que a otros pero a todos nos ha tocado, entonces crecimos escuchando o viendo esa realidad. Hay gente a la que le tocó mucho más de cerca, como la gente con la que yo trabajo, entonces lo que empecé a identificar fue que era necesario una perspectiva psicológica que entendiera la afectación psíquica, emocional, relacional de esa persona y entonces ahí yo me paré (...). Acompañar a la gente desde perspectivas clásicas de la psicología requiere [primero] la comprensión del sujeto, de la afectación no solo psicosocial sino la afectación psicológica como tal y los problemas en salud mental que eso puede tener (LM-GF) en Ocampo, Et al., Matriz de sistematización, 2017, p. 36.

La pregunta por el sujeto empieza a ser central puesto que se reconoce la existencia no de individuos aislados y pasivos, sino de sujetos colectivos que en su cotidianidad sienten, sufren y ríen, tanto en su condición física como también en su estado emocional, cognitivo y espiritual. Un sujeto ubicado en relaciones territoriales, en redes familiares o en formaciones colectivas de diversa índole, sujetos en interacción que construyen socialmente la realidad y la dotan de sentido a través de su concreción histórica, como ha puntualizado H. Zemelman

(1997). Así, en una mirada integral, los psicólogos sociales han asistido a la constatación de un dinamismo impreso por seres humanos colombianos conscientes y sensibles a sus derechos y a sus deberes, con capacidad para asumir un rol político, moral y ético encaminado a la obtención de condiciones dignas de vida.

“Estoy trabajando el tema de emociones morales desde Martha Nussbaum. Es otra concepción distinta porque es la filosofía política liberal, hay unos elementos muy interesantes en términos de reivindicación de derechos y de condiciones mínimas para la vida digna, entonces es una pregunta que siempre me ha tenido en vilo. ¿Qué significa la dignidad para la gente —la dignidad en los contextos en los que yo trabajo— si es el equipo de sonido o es tener lo básico para no estar angustiado, o que sus hijos estudien o que tengan alimentación? ¿Qué es lo que significa la dignidad ahí? Entonces siempre ha sido una pregunta que media lo que yo hago (WH-GF) en Ocampo et al, Matriz de sistematización, 2017, p. 14.

Ahí caigo entonces en la pregunta de vamos a estudiar psicología, y por esa vía es que llego a la psicología;

preguntarme por la educación, preguntarme por qué ese muchacho rompe en llanto y nadie puede decirle algo para intentar que se calme. Lo que digo es que no voy a ser psicopedagogo, no voy a ser sociólogo; voy a hacerme una pregunta desde la psicología con las herramientas de la clínica y desde el campo de la educación, desde la pedagogía, qué es lo que dicen los psicólogos sobre la educación (WH-GF) en Ocampo et al., Matriz de sistematización, 2017, p. 3.

La inquietud por el sujeto implicado en un mundo social que lo encuadra en condiciones frecuentemente alienantes, determinadas por su exclusión de los escenarios de decisión por medio del despojo y la opresión, permite la apertura a nuevos interrogantes. Estos interrogantes encuentran salida en la intervención comunitaria y en el trabajo con comunidades de base, desde allí se puede observar las dinámicas reales de vida en las que se desenvuelven los sujetos en búsqueda de salvaguardar su dignidad. En la pregunta primaria por aquello que determina la autonomía de los seres humanos, su diferenciación y afirmación de relación con otros, surge la voluntad y potencia que mueve a la psicología social a reflexionar y nutrirse de propósitos comunitarios en el trasegar hacia la construcción de saberes alternativos,

pertinentes y humanizados, responsables concientemente del propósito de continuar la vida.

“ Yo me encuentro con colectivos juveniles muy vinculados a la [Universidad] Nacional y a la INCCA, en otras universidades es muy raro que [ellos] estén comprometidos con el trabajo de base con las comunidades. [Jóvenes con] un sueño de autonomía impresionante; esto ha sido mi pasión. Digamos que esa palabra [comunidad] ha sido el motor en mi vida para vincularme a la psicología comunitaria (NV-GF) en Ocampo et al, Matriz de sistematización, 2017, p. 13.

En esa experiencia de comunidad con jóvenes y con padres de familia y con docentes y directivos nació el concepto de *potencialidad* que para mí es muy importante en mi trabajo en comunidad. Digamos que siento que las ciencias sociales y humanas se orientaron a [identificar] necesidades como carencia, no al reconocimiento de la potencia que habita a las persona (NV-GF) en Ocampo et al., Matriz de sistematización, 2017, p. 56.

Los psicólogos sociales retoman temas de reflexión teórica provenientes de las ciencias sociales, han construido saberes que parten de una visión amplia

de la psicología, miradas sobre lo social que se encaminan a reconocer conceptos emergentes en la labor psicosocial como *potencialidad*. Conceptos que enfatizan el impulso generativo del ser humano y su capacidad de construir por medio del acto de significar con otras realidades diversas, esta lectura inspirada en Bruner, (1990) y así mismo, la *estética* como práctica y marco de reflexión, se convierte en concepto y herramienta para dilucidar facetas del uso político de la violencia (Barrero 2011); construcción teórica que favorece pensar alternativas para resignificar la actividad política en diferentes contextos.

“ A mí me ha permitido hacer unas teorizaciones con el asunto. Me parece por ejemplo importante el concepto de *estética de lo atroz*, que cuando se iba a lanzar todo el mundo me decía que estaba loco, pero que ahora se volvió objeto de discusión fuerte (EB-GF) en Ocampo et al., Matriz de sistematización, 2017, p. 58.

Nació un compromiso con la psicología política desde la *estética* porque los jóvenes no quieren saber nada de la política desde la política, si no desde las artes, la música, la poesía, la danza, desde el grafiti y creamos desde ahí alternativas que fueron fundamentales (NV-GF) en Ocampo et al., Matriz de sistematización, 2017, p. 42. ”

La creatividad en la elaboración conceptual hace posible aprehender la complejidad de los mundos que habitan diferentes poblaciones en la realidad contemporánea del país, la creación de saberes según los contextos en los que se aplica una capacidad para interpretar la cotidianidad de las comunidades y en los que diferentes vivencias y preocupaciones crean nuevos heurísticos. Las dinámicas de relación en el entorno urbano; las experiencias juveniles de descubrimiento, contestación o resistencia al orden establecido, sus desarrollos en una lógica de transgredir las dinámicas y estructuras sociales instituidas para establecer otras nuevas desde premisas de valor alternativas (Castoriadis, 2000); la violencia ejercida por actores organizados y la desigualdad económica y social ligada a manifestaciones del conflicto armado interno en Colombia, han exigido el uso de conceptos abarcadores y propositivos para leer lo social. Por esto los psicólogos sociales entrevistados resaltan la experiencia del trabajo de campo valorando la acción con las comunidades en sus territorios.

“ La palabra *comunidad* la voy también abriendo a una palabra más bella que esa; gracias a Gustavo Montañés, quien llegó de la *Nacho* a la Alcaldía, aprendí a ahondar en la palabra que Myriam me ha abierto más, esta palabra ha sido *territorio*. Y la categoría territorialidad me ha alimentado en estos cinco años muchísimo más que la

palabra comunidad, pero yo a la comunidad no la abandono, no me despego porque casi terminan siendo sinónimas (NV-GF) en Ocampo et al., Matriz de sistematización, 2017, p. 57.

La experiencia de investigación sobre el comportamiento participativo en Tumaco, Nariño, hizo posible realizar un acercamiento a las dimensiones étnicas y culturales de las comunidades afrocolombianas del litoral pacífico, a la vez que permitió establecer un puente interpretativo para comprender los pormenores del comportamiento participativo en el contexto de la problemática socio-histórica de la región. Esto debido a la circunstancia, de que precisamente los participantes en esta investigación fueron actores que vivieron en carne propia el problema de la movilización popular por la reivindicación de los derechos a los servicios públicos básicos, y se confrontaron con la manipulación del movimiento social por parte de fuerzas ajenas al desarrollo comunitario que hizo derivar la protesta social en acciones de sabotaje y destrucción, en el acontecimiento conocido como el Tumacazo de 1988. Desde entonces, el análisis

del comportamiento participativo se ha constituido en un referente clave para acceder a la interpretación de lo que ha sucedido con los procesos históricos en los que la participación popular ha devenido un referente en Colombia (CA-GF) en Ocampo et al., Matriz de sistematización, 2017, p. 20. ”

El acercamiento a las circunstancias de la Colombia contemporánea implicó también el reconocimiento de realidades culturales diferentes que son permanentemente ignoradas, *invisibilizadas* y subalternizadas en las relaciones de colonialidad y poder que siguen vigentes (Castro-Gómez, 2005). Los psicólogos sociales se han acercado a las comunidades indígenas en un diálogo de saberes y de trabajo relacional y de preguntas y búsqueda de respuestas a través de la alteridad representada en culturas diferentes a la propia. Interpelar y dejarse interpelar por saberes y prácticas inaugura la trama de una construcción teórica que emerge de estos intercambios, un saber que trasciende la psicología social como campo disciplinar y se ubica en el amplio contexto de lo “social”, en sus intersecciones relativas al sujeto, al cuerpo, al territorio, a la comunidad, al cosmos, a la psicología y a la antropología.

“ Iniciar el camino con las comunidades indígenas y comprender sus saberes implicó acudir al método de la etnografía reflexiva y asumir

la autoobservación (propia de la cibernética de segundo orden). Cada encuentro era ante todo una conversación en la que se construye una reflexión de lo que ha sido y es la comunidad, de las relaciones establecidas en ese espacio y sus significados, de las emociones evocadas y provocadas en esa reflexividad. Implicó hacerme preguntas. ¿Cómo me veo en el mundo complejo de relaciones que establezco en mi entorno más inmediato? Yo, como ser: para mí y para los otros, con los otros y, los otros en mí; en las distintas dimensiones en que podemos acercarnos o alejarnos, yo en mí (o mis yo es en mí) echando a andar mis cartografías como sujeto, navegando por mi pasado y presente. La comunidad en mí, más allá de los predios territoriales, más atrás de lo que ha pasado y más delante de lo que tiene de utopía. Y, por supuesto, la sociedad en mi cartografía de la comunidad y a la inversa (RS. Cap. 6, p. 107 de este texto).

La construcción de algo que hemos venido llamando *psicología ancestral e indígena* para nosotros tiene un elemento de raíz y halo occidental. Aunque siempre para nosotros ha sido casi

una certeza en términos fenomenológicos (e.g., los saberes de los abuelos). De todas formas no desconocemos dónde estamos centrados; en esta Bogotá que ya no es Bakatá y que tiene toneladas de cemento encima. Entonces eso nos hace ir construyendo un ejercicio de la psicología. No sé si uno podría decir psicología social con claridad, pero nos hace pensar en un ejercicio de la psicología que arranca con elementos occidentales etnográficos porque nace también de la circunstancia vital y laboral de las academias, y que implica construir puentes de entendimiento, unos primeros puentes etnográficos, unos puentes hermenéuticos, unos puentes etnológicos, pero con la intención muy clara de saber que nosotros vamos a hacer una psicología más cercana a la psicología transpersonal y más cercana a la psicología perenne y a la filosofía perenne. Solo que en algún momento [teniendo] la inteligencia y la fuerza para decir, esto no va a ser psicología clínica, esto no va a ser psicología social, esto es *psicología indígena* y esto es *psicología ancestral*. Y ese *saber psicológico* tiene unos elementos muy claros sus-

tentados en la ética, sustentados en la vida, sustentados en principios fundamentales cosmogónicos (LE-GF) en Ocampo et al., Matriz de sistematización, 2017, p. 57.



En ese entramado las relaciones en lo urbano precarias, superficiales y heterogéneas con los ejercicios de poder entre indígenas y no indígenas, ponen en evidencia dinámicas de hibridación caracterizadas por la fusión y la fricción, dinámicas tanto coloniales como interculturales (Briones, 2010; Delgado, 1999). En esta retícula de procesos de interacción varios cuestionamientos surgen: ¿Puede la psicología dar cuenta de movildades y transcurros que han incidido cultural y existencialmente en comunidades indígenas? ¿Cuáles serían los correlatos subjetivos e intersubjetivos inmersos en la diáspora a otros territorios? ¿Existen nuevas imágenes del estar ahí en los nuevos territorios que redefinen el contenido *ético, existencial* y *espacial* del ser indígena?

Una forma de comprender de manera relacional estos fenómenos desde la psicología es preguntar cómo los procesos psicológicos se vinculan con los procesos culturales de nuestros pueblos originarios (e.g., el pensar, sentir, o narrar). Para los pueblos indígenas el territorio deviene un contenido existencial, el espacio simbólico y territorio físico donde nacieron, es espacio habitado donde el grupo significa su ser colectivo y su ser individual. Se puede afirmar que los sujetos indígenas como todos nosotros, se constituyen en ese entramado *geo-cultural-natural* apropia-

do. Las improntas territoriales y los recorridos que le proveen puntos de referencia, al igual que las relocalizaciones en lo urbano cuando las comunidades indígenas migran, llevan el imaginario de procesos emocionales, simbólicos y culturales *performativos* de la identidad y tradición entretejida en la historia. La historia que construye sus lenguajes y relaciones.

El tema del territorio, el espacio de vida y la vivencia del lugar geográfico es interpretado e idealizado por las personas. Especialmente la pérdida de ese entorno es un referente que provee elementos para reflexionar sobre la importancia de la acción en favor de la conservación y preservación de los espacios donde los grupos humanos o comunidades crean su vida material y espiritual, en cuanto que estos son el escenario donde se materializa, idealiza y proyecta la existencia.

El espacio de vida es un lugar de afecto y apropiación que se comunica y se nombra con frecuencia a través de metáforas. Este nombrarlo se constituye en un patrimonio —cultural y natural— para el sujeto; el espacio simbolizado provee indicaciones respecto a la relación de territorialidad y territorialización de una persona en el marco de su grupo de referencia. Los aprendizajes derivados de la experiencia cotidiana, de estar ahí en el espacio, se convierten en material que aporta visiones construidas acerca del entorno. Al mismo tiempo sensibilizan acerca de la importancia de promover el cuidado del lugar que las personas adecúan, usan y significan como expresión de sus

aspiraciones frente a sí mismas y como espacio generador de condiciones para continuar la vida, la naturaleza y las relaciones sociales.

Estos contenidos sobre los aspectos de apego y apropiación del territorio y la construcción de un lugar para habitar que provee un punto de mira en la elaboración de visiones acerca del mundo, aportan conocimiento sobre las creencias y motivaciones situadas de las personas, también son referentes que completan lo que el saber de los expertos no logra alcanzar cuando se proponen diseñar programas dirigidos a poblaciones. También sirven para plantear políticas públicas de bienestar humano, así como programas de protección de los recursos y ordenamiento territorial con base comunitaria.

“ Yo tengo una concepción del lenguaje que trasciende el verbo escrito-hablado y veo mucho más con la *geografía del cuerpo, la voz y los silencios*. Y me parece que esa comunicación es mucho más rica para el psicólogo comunitario social, en cualquier estrato, porque diríamos que la experiencia de comunidad para mí es sagrada (NV-GF) en Ocampo et al., Matriz de sistematización, 2017, p. 57.

Tenemos una crisis humanitaria pero acá hay un problema y es que la psicología no tiene participación política, entonces a problemas políti-

cos es necesario dar respuestas políticas así sea dentro de la misma disciplina (CG-GF) en Ocampo et al., Matriz de sistematización, 2017, p. 47.

Los psicólogos poco intervenimos en decisiones fuertes, en construcción de política fuerte y eso nos ha puesto en un rezago con las comunidades; al psicólogo se le ve más en su rol clínico, de escucha o de comprensión, no en su rol de transformador de ciertas realidades y es un espacio que tenemos todavía que ganar muchísimo. Hay esfuerzos, el mundo lo sabe, hay psicólogos que están interviniendo ahorita y están intentando entrar a la cuestión del posconflicto desde distintas perspectivas, pero el peso lo tienen otras áreas, otras disciplinas (WH-GF) en Ocampo et al., Matriz de sistematización, 2017, p. 49.

Entonces yo pienso que sí se puede hacer; que lo más retador ha sido la necesidad de mostrar, hacer evidente las posiciones de la psicología social, pero se necesita más gente. Así como hay un ejército de abogados, un ejército de politólogos, un ejército de economistas, que hubiera un ejército de psicólogos sociales, pero sociales no clínicos. No con el cuento de que hay

que mirar a la persona como necesitada de un subsidio sino de realmente empoderar a la gente. Eso es lo que yo diría para cerrar, el reto inmenso de visibilizarnos más y trabajar más para ser más numerosos (MO-AB) en Ocampo et al., Matriz de sistematización, 2017, p. 55.

El diseño y elaboración de políticas públicas orientadas a la atención de comunidades y sujetos afectados por las dinámicas de violencia ejercidas en el país debe incluir la dimensión humana; una respuesta ética que reconoce en el ser humano un sujeto de derechos, un ser inmerso en un entramado de relaciones sociales que condiciona su devenir y da sentido a su situación de afectación y vulneración. La respuesta del Estado ante la demanda de acciones de reparación se inscribe dentro de dinámicas macrosociales que exigen asumir una mirada política de los problemas de inclusión, defensa y cumplimiento de los derechos humanos. La labor de los psicólogos sociales consiste entonces en aportar desde su especificidad teórica y práctica, herramientas conceptuales y metodológicas para la construcción de políticas públicas que incluyan la visión humana del sujeto, en el marco de una postura consciente de las relaciones políticas que se mueven en el accionar de la sociedad civil, el Estado y la propia disciplina.

Desde la perspectiva histórico-cultural los psicólogos sociales han utilizado como referente teórico y epistemológico la interpretación de cosmogonías

de pueblos indígenas. La construcción de un saber psicosocial a partir de la práctica ha seguido un rumbo paralelo al conocimiento oficial, los conceptos derivados de allí ostentan a presente un carácter atípico dentro del cuerpo teórico de la disciplina psicológica que los hace inéditos. Es así como se han elaborado reflexiones en torno a la corporalidad, personalidad y diversidad étnica con un gran potencial generativo e interpretativo que amplía las categorías de análisis tradicionales utilizadas para la comprensión de lo social y lo colectivo.

Ante esta problemática a la psicología social no le queda otra alternativa que la de replantear sus posicionamientos tanto teóricos como epistemológicos y metodológicos. Es por ello que propongo desde mi praxis el abordaje de una etnografía reflexiva y que se reconozca al sujeto situado en un mundo de interacciones e intersubjetividades que contextualice lo que es y ha sido la historia de nuestras comunidades originarias, las relaciones que se han construido en sus territorios y el significado de las emociones evocadas y provocadas en esa reflexividad (RS-AB) en Ocampo et al., Matriz de sistematización, 2017, p. 31.

Todo esto me ayudó a fortalecer mis incursiones en *etnopsicología y personalidad*

que para los campesinos es un conjunto de cualidades que determinan la conducta frente a sí y frente a los demás, es “el modo de ser de cada uno desde que nace hasta que muere”. Es un modelo de actitudes necesarias en el marco de la dinámica cultural; se nace con ella y se desarrolla a lo largo de la vida. Puede ser de sangre “fuerte” o de sangre “débil” y está relacionada con los elementos de la naturaleza con un componente energético que corresponde al aire, al fuego, a la tierra, al agua y al maíz. Así se configura el *cuerpo cultural*, por todo el saber-poder de la comunidad en donde las instituciones políticas, religiosas y educativas, inscriben su orden en el cuerpo y el registro de las personalidades es el encargado de agenciar este proceso. El orden del cosmos y el orden sociopolítico y cultural se recrean e inscribe en los organismos, como un conjunto de aparatos de control, vigilancia, captura y castigo para perpetuar la cultura llevándola en el cerebro, penetrando en los procesos fisiológicos; registrándola en el alma, al decir de Foucault (RS-AB) en Ocampo et al., Matriz de sistematización, 2017, p. 69 de este texto.

Muy cerca de la perspectiva histórico-cultural se plantea la pregunta por lo psicológico y acerca de cómo se construye el mundo de lo subjetivo en el marco de lo social y cultural. Esta perspectiva es contrastante con aquella que privilegia la construcción intersubjetiva de sentidos dentro del socio-construccionismo.

“Entonces en esa perspectiva de cuerpos teóricos que convergen en distintos problemas hay un montón de preguntas, porque uno podría pensar las conversaciones de lo histórico-cultural Vygotskiano-ruso, pero también cómo conversa eso con la perspectiva cultural en Bruner, por ejemplo.

[Por otra parte,] la construcción de significado —la herencia socioconstruccionista— implica entender que la realidad es una construcción y no un reflejo imperativo; que habitamos mundos de sentido que se construyen, que están en disputa de legitimidad política todo el tiempo (MA-GF) en Ocampo et al., Matriz de sistematización, 2017, p. 36.

Al tratar de manera situada nuestro escenario colombiano los psicólogos sociales hemos ejercido un papel que podría denominarse centrado en la acción profesional dentro de la disciplina; cuando ante dinámicas complejas

y contradictorias en la historia social del país encontrar salidas a las problemáticas enfatiza la ausencia de aportes transformadores ante la injusticia, la carencia y los excesos que hacen evidente la deshumanización en nuestra historia. Es una falta de presencia relevante en el escenario de lo social, una ausencia que ha complicado la construcción de sistemas teóricos y escuelas de formación fuertes encaminadas al *saber/hacer psicosocial con carácter colombiano*. Sin omitir que en medio de las dificultades e invisibilización de una visión humanitaria se destacan acumulados de saber, miradas psicosociales que han procurado comprender el conflicto armado y las afectaciones generadas por la violencia política y social en el país.

“ La violencia no es [solo] un hecho instrumental, la violencia es un hecho psicológico que está referido a una coincidencia de factor de riesgo psicosocial. ¿Por qué una persona toma un arma y le dispara a otra? Porque allí hay una serie de factores de riesgo psicológico (CG-GF) en Ocampo et al., Matriz de sistematización, 2017, p. 36.

Ojo que la realidad del conflicto en Colombia no es de criminales; esto no es una persona que se levantó un día o que tiene psicopatía, o que es una persona con un trastorno antisocial, o que es una persona límite

y que quiere asesinar a los otros o que es muy perverso, en fin. Más allá de la psicopatología hay que pensarse esto como una afectación del tejido social y cuando uno empieza a conocer gente uno se da cuenta y por eso retomo a Martín-Baró quien nos enseñó mucho del conflicto en El Salvador. Uno dice lo que está roto acá es el tejido social, y acá uno no puede psicopatologizar; usted no puede hablar solo de estrés postraumático porque acá hay un tema de las comunidades y de los lazos sociales (LM-GF) en Ocampo et al., Matriz de sistematización, 2017, p. 36.”

La historia colombiana como escenario de acción del psicólogo social no se ha nutrido de preguntas fundamentales ni de la construcción de un saber psicosocial. La situación concreta de conflicto armado y el uso de la violencia para la resolución de problemáticas de convivencia han sido un reto teórico y práctico. En realidad, la construcción de un saber hacer psicosocial ha adquirido un carácter más transdisciplinar, alimentado principalmente por marcos conceptuales y metodológicos provenientes de las ciencias sociales. Un saber sobre el conflicto y la violencia, un saber que trata sobre lo social y colectivo como fenómeno donde la psicología se ve llamada a recoger el aspecto central

de la subjetividad en dimensiones: cultural, social, política y económica del individuo; *performativa* del cuerpo; emocional y de procesos psicológicos involucrados en la construcción del ser; e histórica, situada, móvil, relacional y como miembro de una colectividad que provee los elementos de su identidad.

El psicólogo social —de cara a comunidades marcadas por la violencia política y social y reivindicativas que construyen un proyecto de sociedad— se ve confrontado a cultivar primero la capacidad de comprender la voluntad de los actores sociales; de ser partícipes en las negociaciones entre élites de poder (i.e., estatal y armado) y de su aspiración de prepararse para promover y participar en poner fin al conflicto interno. Lo anterior es comprender y acompañar a las comunidades en su trabajo para modelar un futuro sin confrontación armada. Las comunidades buscan visibilizarse a través de comunicar eficazmente los propósitos y objetivos planeados en los ambientes nacionales e internacionales de poder formal.

Reconocer su proceso como actores en busca de solidaridad, justicia y verdad es para el psicólogo de lo social visibilizar la potencia de vida, hacer eco a las voces que muestran el daño producido a estas poblaciones, y también estar presente para contribuir a tejer memoria para los conciudadanos colombianos y del mundo. Esto es destacar la aspiración de sentar precedentes para construir condiciones de vida volcadas a la no repetición. Des-

de esta perspectiva, las personas, como sujetos y actores dentro de dichos problemas, reclaman acompañamiento para la comprensión autorreflexiva de la experiencia violenta que han vivido. Estos contextos destacan procesos profundamente humanos de búsqueda de la permanencia de la vida por encima de amenazas para mantenerse en territorios propios en condición de dignidad.

Para dejar en suspenso, los interrogantes que han sido suscitados gracias a los aportes de los entrevistados los hemos denominado nuevos temas en psicología social desde Colombia. En este sentido, es pertinente remitirnos a Rolnik y Guattari (2005); la reivindicación de la vida y de los sujetos en búsqueda de mantener su plena vigencia dentro de la dimensión de lo humano:

“ (...) desarrollar modos de subjetivación singulares, aquello que podríamos llamar «procesos de singularización»: una manera de rechazar todos esos modos de codificación preestablecidos, todos esos modos de manipulación y de control a distancia, rechazarlos para construir modos de sensibilidad, modos de relación con el otro, modos de producción, modos de creatividad que produzcan una subjetividad singular. Una singularización existencial que coincida con un deseo, con un determinado gusto por vivir,

con una voluntad de construir el mundo en el cual nos encontramos,
con la instauración de dispositivos para cambiar los tipos de sociedad,
los tipos de valores que no son nuestros (p. 29).

”



construir
el mundo



REFERENCIAS

- Angarita-Ossa, J. & Nilton, J. (2015). La educación indígena en proceso: sujeto, escuela y autonomía en el Cauca, Colombia. *Revista Entramado*, 11(1), 176-185.
- Barrero, E. (2011). *Estética de lo atroz. De los pájaros azules a las águilas negras. Psicohistoria de la violencia política en Colombia*. Bogotá, D. C.: Ediciones Cátedra Libre.
- Bourdieu, P. & Wacquant, L. J. D. (1995). *Respuestas por una antropología reflexiva*. México D.F.: Editorial Grijalbo S.A.
- Briones, C. (2010). “Nuestra lucha recién comienza”: Experiencias de pertenencia y de formaciones mapuches del yo. En M. de la Cadena & O. Starn (Ed.), *Indigeneidades contemporáneas: cultura, política y globalización*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Bruner, J. (1990). *Actos de significado, más allá de la revolución cognitiva*. Madrid: Alianza Editorial.
- Castoriadis, C. (2000). *Ciudadanos sin brújula*. México D.F.: Ediciones Coyoacan.
- Castro-Gómez, S. (2005). *La postcolonialidad explicada a los niños*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Deleuze, G. (1987). *Foucault*. Barcelona: Paidós.
- Delgado, M. (1999). *El animal público. Hacia una antropología de los espacios urbanos*. Barcelona: Anagrama.
- De la Cadena, M. & Starn, O. (2010). *Indigeneidades contemporáneas: cultura, política y globalización*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- De Souza Santos, B. (2011). Epistemologías del sur. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 16(54), 17-39.
- Dobles, I. (2015). Psicología de la liberación y psicología comunitaria latinoamericana. Una perspectiva. *Teoría y Crítica de la Psicología*, 6, 122-139.
- Fals Borda, O. (2009). *Una sociología sentipensante para América Latina*. Bogotá, D. C.: Siglo del Hombre Editores & CLACSO.
- Freire, P. (2010). *Pedagogía del oprimido*. México D.F.: Siglo Veintiuno Editores.
- Gergen, K. & Warhus, L. (1993). La terapia como una construcción social: dimensiones, deliberaciones, y divergencias. Recuperado de <http://www.dialogosproductivos.net/img/descargas/27/15042009113127.pdf>
- Gergen, K. (2007). *Construccionismo social. Aportes para el debate y la práctica* (A. M. Estrada & S. Diazgranados, traducción al castellano). Bogotá, D. C.: Uniandes-CESO. Departamento de Psicología.
- González Echevarría, A. (2009). Del enfoque emic a los procedimientos críticos de interpretación. Retrospectiva y anticipaciones. *Papeles de Trabajo*, 18.
- Guber, R. (2001). *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Bogotá, D. C.: Grupo Editorial Norma.



Guerra, J. C. (1997). Hacia una sociología del sujeto: democracia y sociedad civil (pp. 107-136). En E. León & H. Zemelman (Coords.), *Subjetividad: umbrales del pensamiento social*. Barcelona: Anthropos.

Ibáñez, T. (2001). *Psicología social construccionista*. México D.F.: Universidad de Guadalajara.

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

Martín-Baró, I. (2006). Hacia una psicología de la liberación. *Revista Psicología sin Fronteras. Revista Electrónica de Intervención Psicosocial y Psicología Comunitaria*, 1(2), 7-14.

Montero, M. (2004). *Introducción a la psicología comunitaria. Desarrollo, conceptos y procesos*. Buenos Aires: Editorial Paidós.

Ocampo, M. (2017). El psicólogo social como agente de cambio y profesional ético de cara a la huella de la violencia en Colombia. Material de trabajo.

Ocampo, M., Suárez, R. & Neira, J. (2016). Matriz de sistematización: documento de trabajo. En el marco de la investigación *Perfil del psicólogo social: teorización y prácticas*. Bogotá: Colegio Colombiano de Psicólogos COLPSIC.

Paz, O. (1950). *El laberinto de la soledad*. México, D. F.: Cuadernos Americanos.

Restrepo, E. & Rojas, A. (2010). *La inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Popayán: Universidad del Cauca.

Rolnik, S. & Guattari, F. (2005). *Micropolítica. Cartografías do desejo*. Petrópolis: Editora Vozes Ltda.

Vázquez, J. (2012). Aportaciones del desarrollo de la psicología social en y desde Latinoamérica. En J. Vázquez (Coord.), *Perspectiva psicosocial, aproximaciones históricas y epistemológicas e intervención*, Unión Latinoamericana de Entidades de Psicología. México D.F.: Editorial Ítaca.

Walsh, C. (2007). Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento “otro” desde la diferencia colonial (pp. 47-62). En S. Castro-Gómez, & R. Grosfoguel (Eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá, D. C.: Siglo del Hombre Editores.

Zemelman, H. (1997). Sujetos y subjetividad en la construcción metodológica. En E. León & H. Zemelman (Coords.), *Subjetividad: umbrales del pensamiento social*. Barcelona: Anthropos.

Zemelman, H. (1998). *Sujeto: existencia y potencia*. Barcelona: Anthropos.





individual & colectivo



1.1 SOBRE LA NOCIÓN DE PSICOSOCIAL. DE LO INDIVIDUAL A LO COLECTIVO

Somos lo que pensamos.

Todo lo que somos surge con nuestros pensamientos.

Con nuestros pensamientos hacemos el mundo.

(Pensamiento de Buda citado en Robbins, 2015, p. 129)

Desde que estaba estudiando psicología yo siempre sentía que estaba medio en psicología y medio en otra parte, y esa sensación me la reforzaron en su época los profesores que tuve. Me decían, eso es antropología o sociología, eso es otra cosa, eso no es psicología, y yo siempre tuve la sensación de estar un poco caminando al margen de la psicología

(LR-GF) Ocampo et al., en Matriz de sistematización, 2017, p. 36.



El ejercicio de escuchar y analizar los relatos compartidos por los psicólogos sociales participantes en este ejercicio investigativo (Ocampo et al., 2017) nos permitió acercarnos a las dificultades propias de la práctica profesional, acrecentadas en muchos casos por las carencias formativas relacionadas con la pertinencia y la descontextualización de la disciplina psicológica frente a las problemáticas sociales contemporáneas. En el año 1927 Lev S. Vygotsky señaló con urgencia la necesidad de analizar a profundidad la viabilidad de una psicología general que pudiera construir, de forma coherente, un aparato teórico y metodológico consecuente con las necesidades prácticas de los psicólogos profesionales y la complejidad del ser humano. Este planteamiento formulado desde esa época nos ubica en el marco de los retos que rodean a la psicología como ciencia teórica y aplicada, sin embargo, no se trata de plantear una propuesta unificadora para los diferentes sentidos que se le ha dado a la psicología y con esta a la psicología social; con este referente en este apartado pretendemos evidenciar el carácter polisémico del significado de lo *psicosocial* reconociendo la condición multi-paradigmática de la disciplina psicológica, y las dificultades y posibilidades que esto genera en cuanto al uso de teorías y metodologías que puedan dar respuesta a los interrogantes de la realidad colombiana.

Antes de preguntarse por el carácter epistemológico y metodológico de la psicología social como campo específico diferenciado, los psicólogos que

se orientan en esta ruta interpelan las líneas teóricas estructurales y las preguntas fundamentales que dan sentido a los supuestos ontológicos de la disciplina psicológica.

Amplia en objetos de estudio, técnicas y referentes conceptuales, la psicología, en su acepción institucional, pareciera dejar de lado el análisis del sujeto y su relación con la realidad social desconociendo, en algunos casos, los notables avances que han demostrado las ciencias sociales en la elaboración y reflexión sobre este tema. La psicología social, dentro de esta unidad sujeto-contexto, cuya propiedad puede significarse como una relación de no poder dividirse ni fragmentarse sin alterarse o destruirse, es una unidad polivalente que alberga las posibilidades de supervivencia del sujeto humano tanto como la del contexto; en esta perspectiva cimentar una identidad propia como campo de conocimiento apela a criterios éticos y políticos en la construcción conceptual de lo que denominamos lo psicosocial por referencia a esta relación ecosistémica de unidad e interdependencia en comento, que ejemplifica un campo de construcción de conocimiento y de generación de acciones con influencia sobre la trama y el tejido social en tanto unidad de comprensión y análisis.

La diversidad de significados que han definido la función y el sentido de la psicología social durante el siglo XIX y XX responde, sin duda, a los diferentes contextos culturales y sociales que han marcado el desarrollo de la ciencia psicológica, además de las

agendas políticas y económicas vigentes en los ambientes académicos estadounidenses y europeos (Ibáñez, 2001). De hecho hacemos referencia no solo a la polisemia sino también a la polifonía con la que se ha descrito o definido la psicología social: conductismo social, cognición social, psicología popular, psicología colectiva, construccionismo social, entre otras acepciones.

En este sentido, la psicología social no ha sido siempre la misma. Las diferentes definiciones que la componen no son un mero resultado de las apuestas actuales en epistemología y metodología, encontrar un marco teórico integrador ha sido un proceso histórico que ha incidido en las definiciones diferentes con las que entendemos —y hemos empleado— la psicología social a lo largo de años de estudio y aplicación. Cabe destacar con Gergen (2007) el carácter histórico de la psicología social y su particular mutabilidad dentro de las variaciones culturales en las que influye y que influyen en ella.

Seguimos como línea orientadora la aceptación del devenir histórico de lo psicosocial; su condición situada, local y a la vez global; y su relación permanente con el sentido común de una época y un territorio (De Souza Santos, 2009). Desde esta postura desarrollaremos a continuación un recorrido, no exhaustivo pero sí sugerente de algunos significados de lo psicosocial en relación con su momento histórico de emergencia buscando cimentar las bases de una identidad para la psicología social como campo de conocimiento que se reconoce en las particularidades

de sus búsquedas de pertinencia frente a la realidad psicológica y social de los seres humanos ubicados en un contexto relacional. Así, ya en el marco de la segunda mitad del siglo XX emergieron explicaciones para el comportamiento social que van más allá de los procesos psicológicos o intraindividuales que dan cuenta de la manera como los individuos organizan su experiencia del entorno social.

Cognición social: el paradigma informático

A mediados del siglo XX la revolución tecnológica trajo consigo un nuevo paradigma que constituyó el referente epistemológico y metodológico para las futuras ciencias cognitivas: el “procesamiento de la información” y “la metáfora del ordenador”. A partir de estas premisas la cognición social empezó a preocuparse por las estructuras y los procesos implícitos en la toma de decisiones de los sujetos, su valoración de la realidad y la manera cómo interactúan con otros (Ovejero, 2007). El centro de interés investigativo se trasladó de la conducta observable, predominante en la postura conductista del momento, a la mente como categoría de estudio emergente que permitía explorar —a la manera de un software— los procesos cognitivos presentes en el manejo de la información (Ibáñez, 2001).

El estallido de la Segunda Guerra Mundial constituyó un punto de inflexión en el desarrollo de la psicología social norteamericana. La migración de académicos europeos hacia Estados

Unidos, entre los que se encontraba Kurt Lewin, significó la emergencia de una propuesta teórica alternativa frente al individualismo metodológico de teóricos como Allport, Thorndike, Tolman, Miller y Dollard (Amaris, 2008). Proveniente de la escuela de la Gestalt alemana, Lewin propuso para el análisis del comportamiento social una orientación más interaccionista en la que se busca construir explicaciones holísticas que tengan en cuenta la organización de los elementos que componen la actividad social (Schellenberg, 1978). De hecho, el acento en la organización de las fuerzas que intervienen en el campo de acción del sujeto tuvo importantes implicaciones en el posterior afianzamiento de la cognición social con las teorías del equilibrio y disonancia cognitiva formuladas por sus colaboradores Fritz Heider y Leon Festinger (Ibáñez, 2001).

Las ciencias cognitivas avanzaron rápidamente en la década de los años 60 y 70 llegando a consolidar un conjunto amplio de planteamientos teóricos sostenidos principalmente en el estudio de las actitudes, las estructuras y los procesos cognitivos, las teorías de la atribución y la inferencia social. El interés por considerar el papel del sujeto en la percepción de su entorno y la manera en que responde a este, introdujo en las teorías cognitivas un impulso para el reconocimiento de las emociones, el lenguaje y la cultura como elementos que intervienen en los procesos de representación, formación de esquemas y comunicación. A su vez, la preocupación por el análisis de los

procesos cognitivos relacionados con las tareas de la vida cotidiana y el papel aplicado de la psicología social como impulso democrático y de reforma social a partir de la pos-guerra llevaron a los estudios en cognición social a un plano más *social* y menos descontextualizado (Ibáñez, 2001).

Los avances generados por la actitud innovadora de Lewin y sus seguidores en la investigación psico-social representaron un impulso inédito dentro de las teorías cognitivas y en especial en la concepción de lo social como campo de estudio que supera los procesos meramente individuales estudiados en el laboratorio y lejos de los contextos en los que está inmerso el sujeto (Crespo, 1995). Sin embargo, la construcción teórica en el área de la cognición social ha sido criticada desde diferentes perspectivas por su aparente dificultad para superar el individualismo metodológico y la reducción de lo social a procesos lógicos de procesamiento de la información (Ibáñez, 2001). La intensa producción teórica que trajo consigo la cognición social motivada en primera instancia por la revolución tecnológica y en segunda instancia por el impulso a la investigación aplicada suscitada en el marco de la guerra, no estuvo exenta de cuestionamientos que empezaron a mover los cimientos epistemológicos en los que se sustentaba; el advenimiento de una crisis llevaría a la psicología social a nuevos horizontes de trabajo y de construcción teórica.

Interaccionismo simbólico: pragmatismo y crisis de la psicología social

En el escenario fructífero en el que se desarrollaban las teorías de la cognición social empieza a surgir una serie de cuestionamientos que servirían de entrada a una crítica mucho más amplia de los supuestos filosóficos involucrados en la ciencia cognitiva. Crespo (1995) señala el inicio de esta crisis de la siguiente manera:

“ A partir de los años setenta se empezó a hablar de la existencia de una «crisis» en la psicología social. El origen de tal crisis es un conjunto de publicaciones en las que, de un modo u otro, se ponen en cuestión no tanto una teoría o metodología concretas cuanto el modo dominante de hacer psicología social (p. 89). ”

La controversia que inicia en los años 70 no se centra en la formulación de interrogantes acerca de las formas particulares en que se estaba realizando la investigación psicológica, sino más bien en la manera en cómo se concebía la psicología social en general. Los principales elementos que conforman los cuestionamientos se organizan, según Ibáñez (2001), en tres tópicos fundamentales. En primer lugar, el reconocimiento del rol que desempeñan tanto el investigador como los sujetos en las situaciones experimentales. En segundo lugar, la importancia del significado otorgado por

los sujetos a las situaciones en las que están implicados y en tercer lugar, la validez de la experimentación realizada hasta el momento. Este discurso crítico conllevó a la psicología social del momento a un renovado acercamiento al interaccionismo simbólico de George H. Mead y a la etnometodología, de origen sociológico.

A principios del siglo XX el pragmatismo como corriente filosófica se afianzó en Estados Unidos, especialmente en la Universidad de Chicago. John Dewey en las áreas de psicología y educación, Edward Scribner Ames en el campo de la religión, James Hayden Tufts en el tema de la ética y la estética, Addison More en los estudios de lógica y epistemología y George H. Mead en psicología social, representan la expresión de la vanguardia del pensamiento pragmático y todos constituirán lo que después se denominó Escuela de Chicago (Schellenberg, 1978). El pragmatismo, definido como una filosofía de la acción, consideraba la necesidad de estudiar el comportamiento social como parte de los procesos que constituyen al actividad humana en su permanente flujo de cambio.

Mead (1991) proponía que el origen de la conciencia y del *Self* eran producto de la acción coordinada del sujeto en el marco de las relaciones que establece con otros y por tanto solo podían ser entendidos como procesos sociales producto de la interacción mediada por los símbolos, destacando la naturaleza social de la personalidad y de la conciencia de sí mismo. El resultado de la interacción es un sistema de signi-

ficados intersubjetivos, un conjunto de símbolos de cuyo significado participan los actores (Blumer, 1969). Esta postura introducía un importante énfasis en el papel de la intersubjetividad como elemento fundante de la *mente social*, aportando un punto de vista diferente al individualismo metodológico de las ciencias cognitivas, que en su versión más social reduce el interés epistemológico a la apprehensión subjetiva de la realidad.

No obstante, la tradición fenomenológica en el estudio del comportamiento social permanece presente tanto en la cognición social como en el interaccionismo simbólico, haciendo plausible un acercamiento entre las posturas y un mutuo enriquecimiento de sus enfoques teóricos (Ibáñez, 2001).

Tal vez uno de los resultados más influyentes del periodo de crisis fue el surgimiento de la etnometodología como discurso crítico frente a la sociología instituida y particularmente frente al interaccionismo simbólico. Aun teniendo como inspiración fundamental la fenomenología en el acento dado a la interpretación subjetiva y la construcción de sentido por parte de los sujetos, las dos perspectivas se distancian en el modo de acercamiento al objeto de estudio de la psicología social.

La etnometodología, fundada por Harold Garfinkel (2006), supuso un cuestionamiento profundo a la forma en que el investigador social concebía el estudio del comportamiento social afirmando la importancia de reconocer el efecto *performativo* de la teoría sobre los hechos que se estudian. Esto plantea la necesidad de acudir al campo de

los fenómenos sociales sin categorías ni hipótesis preconcebidas, lo que en definitiva cuestionaba el uso de conceptos genéricos como roles y normas, propios del interaccionismo simbólico, que representan abstracciones alejadas de la realidad social (Ibáñez, 2001). En esta línea de trabajo, la etnometodología desarrolló un importante campo en el área de la intersubjetividad, precisamente a partir del estudio de la interacción social concreta y de la manera en que los sujetos construyen significados y realidades compartidas.

Alfred Schutz propuso el concepto de “intersubjetividad” centrado en las dinámicas de la vida cotidiana y en la construcción recíproca de significados por medio de asumir perspectivas similares acerca de la experiencia social de los sujetos en interacción (Hernández Romero & Galindo Sosa, 2007). Con esta postura se reafirma la condición situada de la etnometodología en el análisis de la emergencia de los significados en la interacción social y se enfatiza la naturaleza generativa del conocimiento desde la investigación sobre la interacción social concreta.

En definitiva, la crisis de la psicología social que inicia en la década de los años 70 permitió la visibilidad de corrientes teóricas postergadas como el interaccionismo simbólico y de enfoques novedosos como la etnometodología. La psicología social vivió un movimiento en sus bases epistemológicas y metodológicas que la impulsaron a mirar, con mayor detenimiento, la importancia del lenguaje como constructor de sentido y la relevancia

del sujeto situado en las interacciones sociales de su vida cotidiana. De esta manera se abría un periodo de construcción teórica que profundizaría aún más la crítica a las formas tradicionales de concebir lo psicosocial, periodo que vendría a empalmar con lo que algunos han llamado un cambio de época.

Construccionismo social: un cambio de época

Es infructuoso analizar la aparición del construccionismo social sin tomar como telón de fondo la transformación del pensamiento intelectual moderno y el surgimiento de la posmodernidad en el panorama de las ciencias sociales. Ya la crisis de la psicología social de los años 70 y 80 incubaba en su concepción un cuestionamiento a las premisas de la modernidad dentro del modelo cientificista dominante, Crespo (1995) lo ilustra de la siguiente manera:

“La psicología social, al igual que las demás ciencias sociales, resulta históricamente posible en virtud no tanto de un conjunto de evidencias empíricas como de una serie de creencias y actitudes sobre la realidad humana. Estas creencias y actitudes han sido caracterizadas como modernidad y es justamente esta concepción moderna del mundo la que entra en crisis en los últimos años. La crítica a la modernidad no es, en estricto sentido, una novedad. En realidad, acompaña

dialécticamente al propio pensamiento moderno. Lo novedoso, en cualquier caso, es que en los últimos años la crítica a la modernidad toma una especial amplitud, caracterizando incluso un movimiento intelectual, la postmodernidad (p. 88).

”

El pensamiento posmoderno se compone principalmente del cuestionamiento a tres supuestos fundamentales de la modernidad: la confianza en la racionalidad, el progreso y la libertad y su aplicación sistemática en el campo de las ciencias sociales. En este sentido, se señala la no-naturalidad del concepto de progreso y su supuesta condición intrínseca de referente ético para la humanidad a la vez que se critica el uso hegemónico de la razón como sistema de pensamiento científicamente aceptado para el alcance de la libertad individual y social. La situación actual de occidente en cuanto a su avance cultural, económico, medioambiental y social, ofrece suficientes indicios sobre la inviabilidad del modelo “centrado en una idea de desarrollo basada en los conceptos anteriormente citados como inspiradores de una noción de confianza” y empuja a pensar formas alternativas de proyección a futuro desde perspectivas de sostenibilidad, localidad y autodeterminación.

Asimismo, el aplastante predominio del sistema de racionalidad dentro de las ciencias sociales conllevó a una institucionalización de la lógica formal sobre las distintas formas de conocimiento que los grupos sociales y

las culturas han desarrollado a lo largo de la historia, y con esto ha suscitado una clasificación artificial de los saberes que son considerados válidos o no válidos con las consiguientes implicaciones políticas que aquello tiene. La libertad se concibe como el estado de relación social que puede ser alcanzado con la aplicación rigurosa de la razón, sin embargo, su aprehensión como forma de interpretar el mundo encierra, en sí mismo, un efecto segregativo sobre otras formas de pensamiento que generalmente se ubican en la periferia de los centros económicos y culturales dominantes (Crespo, 1995).

El construccionismo social se alimenta de este momento crítico y extrae de allí sus principales supuestos filosóficos para concebir un enfoque en psicología innovador y altamente sensible a los cambios y las transformaciones sociales contemporáneas. La aparición en 1973 del artículo “La psicología social como historia” de Kenneth Gergen supuso un hito transformador en la disciplina pues además de presentar la naturaleza histórica de la psicología social como forma de pensamiento y de saber hacer que se relaciona con el momento histórico en que es leída y analizada una realidad específica, ilustró el efecto modelador del conocimiento científico sobre sus objetos de estudio y sobre los fenómenos sociales de más amplio alcance. De la misma manera el construccionismo social se planteó el psicólogo social como un investigador y también como un auténtico intelectual de la cultura con incidencia real en la generación del cambio social.

Políticamente las implicaciones de esta perspectiva son variadas. Como lo ha señalado el mismo Gergen, el construccionismo social no pretende ser una teoría unificadora y en esta medida, limitante, sino una apuesta “meta-teórica” que no restrinja la aparición de diversos enfoques, conceptuales y metodológicos, para el abordaje de lo psicosocial a partir de una misma mirada orientadora sostenida desde la metáfora de la *construcción* y la condición *performativa* del lenguaje (Ibáñez, 2001). Al respecto Sandoval (2010) señala el interés del construccionismo por no homogenizar su propio pensamiento teórico:

“ El construccionismo más bien responde a un conjunto de perspectivas que no necesariamente constituyen un todo coherente y contrastable. Por ello, cuando utilizamos el término —perspectivas- en plural, lo hacemos con el explícito objetivo de evitar —reificar- al construccionismo como un enfoque uniforme y totalmente estabilizado (p. 31). ”

La capacidad crítica del construccionismo social frente a las condiciones actuales del pensamiento moderno es indiscutible y la posibilidad que ha abierto de interpelar los mismos cimientos de la psicología social es, por lo menos, bien recibida en el objetivo de discutir con seriedad el rol de lo psicosocial en la comprensión y

transformación de las realidades sociales dentro de la búsqueda de mejores condiciones de vida. Aun así, el construccionismo ha recibido críticas fundamentadas generalmente en su aparente incapacidad para dar respuesta a las condiciones estructurales de la sociedad y la cultura, limitándose a un análisis demasiado local que olvida las condiciones más globales de la realidad social, así como un reduccionismo lingüístico que difícilmente considera elementos del sujeto y lo social por fuera del lenguaje (Sandoval, 2010). Pero, sin dejar de lado estos cuestionamientos, el construccionismo social brinda opciones generativas para acercarnos a lo psicosocial desde una mirada situada, crítica e innovadora. En suma, se verá qué tanto de estos aportes y de los anteriores, en la definición de lo psicosocial, son pertinentes para el contexto colombiano en cuanto a sus posibilidades y dificultades.

Psicología colectiva: más allá de la interacción simbólica

Los diferentes sentidos que ha asumido la psicología social durante el último siglo ilustran con claridad la transformación paulatina de un pensamiento que sitúa al individuo en el centro, a un pensamiento que reconoce, cada vez de forma más contundente, el centro en la condición colectiva de la realidad y el sujeto. Los desarrollos en psicología social antes de la “crisis” eran, en su vertiente institucional, profundamente experimentales y metodológicamente individualistas (Ibáñez, 2001).

Las teorías de la cognición social generaron una revolución en la manera en que se concebía al sujeto colocando en escena, su carácter activo en la construcción de la realidad y los elementos procesuales incluidos en el manejo de la información; sin embargo, su objeto siguió siendo el individuo y su método generalmente experimental. El construccionismo social surge como una perspectiva crítica frente a la forma en que la cognición había abordado la naturaleza social del sujeto y la realidad. Al sostener sus aportes en las críticas más generales realizadas por pensadores posmodernos, el construccionismo denuncia las falacias de la modernidad que perviven dentro de la disciplina psicológica develando su condición autoritaria y anacrónica. Primero con el interaccionismo simbólico y luego con el construccionismo, la interacción comunicativa sustituye los mecanismos de la representación en el proceso de explicar la construcción de la realidad y sitúa al lenguaje como referente explicativo de la psicología social.

En este sentido, el punto nodal al que han llegado los desarrollos de la psicología social consiste en la emergencia fundamental de la construcción simbólica de la realidad social y subjetiva por medio de la interacción comunicativa. Sin embargo, esta emergencia no deviene como aparición espontánea dentro de la discusión disciplinar, sino como producto histórico que se ha decantado con las aproximaciones de diversos autores de la psicología y también de las ciencias sociales, que

han permitido trazar una idea central de lo colectivo en la discusión sobre lo psicológico. Aunque el carácter social de la psicología y su relación intrínseca con la noción de individuo parecieran superarse con la aparición del giro lingüístico, la psicología colectiva se construye en la relación simbólica que se acoge a la comprensión del mundo por parte de los sujetos a partir de los procesos colectivos, marcando así distancia de la psicología social fundada en procesos individuales, como plantea Pablo Fernández (1994):

“ La Psicología Social tiene su centro: el individuo, y la interacción es lo que acontece alrededor de él. El proyecto de la Psicología Colectiva es la búsqueda, caracterización y desarrollo de otro centro, que también podrá llamarse interacción, pero en torno al cual girarán, acontecerán, los individuos, los grupos, las instituciones y en general todo aquello que desde allí se conciba como realidad psico-colectiva (p. 16). ”

La definición tradicional de la psicología social como ciencia de la interacción es cuestionada por Fernández (1994), la dificultad para superar al individuo como entidad previa en la explicación de la emergencia de lo social concibe la realidad construida socialmente como un producto de la suma de dos o más individuos “en interacción”. La psicología colectiva, en cambio, se queda con lo que hay entre

los individuos, lo que está en el medio o en el centro de ellos en el momento de la interacción y eso, para Fernández, es una forma de mirar aquello que se mueve entre los sujetos y que constituye el espíritu del colectivo, su cotidianidad, su forma de ser y de estar que le dan a la colectividad y al sujeto una identidad particular.

En la construcción del conocimiento por parte de los psicólogos sociales desde su labor profesional acerca del sujeto en interacción se ha avanzado en una caracterización que incluye lo colectivo como eje constitutivo de este espacio de comprensión:

“ Si la pregunta fuese el sujeto que debe agenciar [la psicología social] diría que es un sujeto más global, multitexto y localizado, generativo y transformativo, construido desde la posibilidad y no desde el déficit; la confrontación, la competencia o la retaliación, en especial en el contexto colombiano. Todo esto si entendemos que la categoría de sujeto es colectiva y es el producto de todas las relaciones trazadas en los diferentes escenarios simbólicos de los que se participe (NM-EN) en Ocampo et al., Matriz de sistematización, 2017, p. 3.

El sujeto, se concibe como una *emergencia de relaciones* y puesto que es producto de ellas no puede constituir

una condición previa sin la situación interactiva. Su naturaleza y su comprensión se debe buscar acudiendo a lo colectivo como centro de entendimiento de lo psicológico, agrega Fernández (1994). Sin embargo, lo colectivo además del lenguaje incorpora diferentes contenidos como los afectos, las imágenes, los lugares, las fechas, la memoria, la comunicación, etc.

La psicología colectiva es de esta forma el sentido que piensa la sociedad en grande, la sociedad macro, una psicología colectiva que es, digamos, masiva (op.cit., p. 5) y diríamos siguiendo a Fernández, una psicología de lo social que convoca a la sociología, la antropología, la ética, la filosofía, la crítica de arte, la historia, la arquitectura.

Lo colectivo reconoce entonces la necesidad de acudir, para su comprensión, al saber construido por las ciencias sociales; no se instaure en un nicho disciplinar excluyente, se abre al aporte de las demás disciplinas porque parte de un entendimiento complejo de la realidad social. Y este entendimiento complejo deja la puerta abierta a todos aquellos aspectos de la experiencia humana que escapan a las palabras en su sentido formal y por tanto racional. La psicología de lo colectivo entiende que aquello que es colectivo es compartido y vivido por un grupo, está hecho no solo de construcciones lingüísticas sino también de imágenes, afectos, relaciones e historia (Fernández, 2006); de elementos que “trascienden el verbo escrito-hablado y se relacionan más con la *geografía del cuerpo*, la *voz* y los *silencios*,

una comunicación que es mucho más rica para el psicólogo comunitario social (NV-GF) en Ocampo et al., Matriz de sistematización, 2017, p. 57”.

Los hechos problemáticos de los grupos sociales, que son generalmente a los que se enfrentan los psicólogos sociales en su actividad profesional, se presentan con la magnitud difusa de una realidad retadora que incluye todos los elementos de un contexto que se mueve y que a la vez tiene memoria, un sentir social que asume una forma especial, única y compartida. Esta *forma especial de ser* específicamente de cara a los colombianos y su historia, de sus territorios y sus relaciones, de su música y su arte, de sus tradiciones, de su violencia y sus dolores la han referenciado los psicólogos sociales en su labor y la han incorporado en un saber hacer psicosocial. Una epistemología y metodología sobre el conflicto y la violencia, ha emergido como componente de su saber que trata justamente sobre lo “social y colectivo”, como fenómeno a través de la psicología y de otras ciencias y disciplinas como aspecto central en la comprensión del ser y la acción del sujeto.

Lo psicosocial en Colombia: conflicto y violencia

La historia social de Colombia exige una mirada audaz de los psicólogos sociales sobre lo que entendemos por psicosocial y una actitud crítica respecto a las múltiples variables que han hecho pervivir el estado de violencia y guerra prolongado en la historia del país durante los últimos 100 años.

La disciplina se ve interpelada por el momento histórico de cambios, obligándola a romper la fragmentación conceptual que genera una división de la realidad social en objetos de estudio mensurables. De esta forma, la reflexión y la acción profesional emergen dentro de *campos problemáticos* desde los cuales se enfrenta la realidad en una perspectiva contextual y situada que asume los fenómenos socioculturales como un todo singular. La posibilidad de observar la realidad colombiana desde un solo punto de vista empieza a ser cuestionada y la necesidad de abrir las fronteras de lo psicosocial al campo de lo transdisciplinar emerge con toda fuerza en la actualidad:

“ Cada vez intento ser más transdisciplinar, (...) [es decir] una contrapsicología. Me he acercado más a [re] pensarla; hoy en día [diría que hay] poca necesidad de los límites de las disciplinas, [es preciso] hablar más del campo de lo social, pensar el sujeto en lo social, fundamentalmente en lo relacional, por supuesto que sigo coqueteando con el construccionismo social, acercándome bastante al pensamiento de Wittgenstein, su epistemología-sujeto-historizada, cerca también de la perspectivas narrativas para también comprender la realidad (MAN-GF) en Ocampo et al., Matriz de sistematización, 2017, p. 42. ”

El mundo contemporáneo entre múltiples incertidumbres de su época nos muestra un estado de cosas que pasa por la esperanza tanto como el miedo y el resentimiento con una escala que abarca poblaciones de diversas generaciones; un panorama que para unos se muestra como un campo de posibilidades ilimitadas y alcanzables con el mero ejercicio de la voluntad, y para otros es escenario que de precariedad en donde el temor constante a perder las condiciones básicas de existencia deriva en inseguridad permanente y en sentimiento de desasosiego vinculado con la idea de no poder controlar “la realidad que pasa por encima” (De Souza Santos, 2017, p. 40). Las comunidades se debaten en un marco de contingencias que surgen de estos dos ejes promotores de incertidumbre. La psicología social debe — si pretende dar una respuesta— una interpretación o, en términos de Fernández (1994), aportar un punto de vista; requiere hacerse visible a través de proponer caminos de comprensión de la realidad y de acción consecuente con la especificidad y singularidad del contexto que será colombiano, en este caso.

Las tradiciones teóricas de la psicología clásica y los recursos prácticos que ofrecía para la labor profesional parecen precarios en la intención de dar respuesta a las problemáticas sociales del país. Es en este punto en donde se observa con mayor claridad la necesidad de recorrer otros caminos en la búsqueda de herramientas para comprender la realidad social. Al reconocer

que estamos en un cambio de era y no en una era de cambios (De Souza Santos, 2011), son evidentes los retos a los que se enfrentan los psicólogos puesto que se encaminan a un mundo desafiante que reconoce en la particularidad, lo local y el contexto las condiciones que caracterizan la complejidad de la realidad social y la necesidad de no homogenizarla desde dispositivos teóricos y metodológicos rígidos:

“ La psicología social comunitaria y lo transdisciplinar recorren, desde la incertidumbre, el marco *génesis* que desplaza el hecho actual para convertirlo en visible; esto equivale a insertar en el hecho real un observación que defina, interprete, comprenda y explique el movimiento de la cultura en sus diferentes interlocuciones. Podemos afirmar: a muchas realidades gran diversidad de interpretaciones, por esto es importante acercarse a los sistemas de creencias de una sociedad posibilitando que la incertidumbre y el caos permeen los factores de interpretación, para conducirnos a abstracciones que se conviertan en atractores [formas de interpretación convocantes] (RS-AB) Ocampo et al., Matriz de sistematización, 2017, p. 28. ”

Incluso, en algunos casos, los psicólogos sociales han experimentado

como imperativo proponer la deconstrucción de la psicología social para empezar a construir una transpsicología, o una psicología social donde lo transdisciplinar, más allá de lo disciplinar, represente el eje central de la elaboración teórica. De este modo, la psicología social involucra diversas perspectivas de las ciencias sociales como la filosofía, la historia, la antropología, la ciencia política o la sociología, y tiende puentes conceptuales y metodológicos para construir una mirada particular, ampliada y abarcadora de la relación del sujeto con lo social y de lo social con el sujeto.

Desde su ángulo, la psicología colectiva deviene una puerta de entrada a formas inéditas de entender lo psicosocial más allá de las situaciones de interacción intersubjetiva, superando un posible “reduccionismo lingüístico” presente en las perspectivas del interaccionismo simbólico y el construccionismo social. Se trata de incluir más no de desconocer los avances desarrollados por autores y enfoques de la psicología social que han intentado profundizar la comprensión de lo social y colectivo asumiendo una postura generativa que pueda contar con los recursos suficientes para abordar la realidad social colombiana desde el reconocimiento de una sensibilidad especial por los afectos, los territorios, las memorias y las relaciones involucradas en los sujetos y sus grupos de interacción:

“ En parte esta relación Henry–Naturaleza ha facilitado la mirada y el acercamiento hacia el componente eco-

lógico crítico, elementos de la economía ecológica y el desarrollo paulatino de lo que llamaré luego psicología en el contexto rural. La sensibilidad potencia la racionalidad. Quizá la psicología social del arraigo es un tema por construir aunque haya elementos tanto en la antropología como en la sociología (HG-AB) Ocampo et al., Matriz de sistematización, 2017, p. 5.

En mis actividades docentes en asignaturas como Historia de la psicología, Metodología de la investigación social, Psicología educativa, Individuo-sociedad, etc., o en los trabajos de investigación propios o de mis estudiantes he buscado plantear desde entonces (...) la necesaria naturaleza social de lo humano, la imprescindible comprensión de la dimensión individual y grupal de los seres humanos como sujetos configuradores de sí mismos en el marco de sus interacciones y condiciones sociales, y la inevitable construcción intersubjetiva de la realidad humana como hecho de sentido. Enfoque, que hasta hoy me propicia la enorme satisfacción de encontrar resonancia en mis estudiantes, quienes así hallan en

la psicología una ciencia viva, que les habla de su propia vida y del mundo que los rodea, que los confronta y remueve en sus propias zonas de *confort*, que les propicia nuevos horizontes de sentido a sus proyectos personales y profesionales, que sin desconocer la racionalidad académica les abre a la sensibilidad, comprensión y compromiso con el ser humano, que les permite entender de manera diferente las problemáticas de discriminación de género, de exclusión de las minorías étnicas, de violencia intrafamiliar, etc., con las que indefectiblemente conviven (AS-AB) Ocampo et al., Matriz de sistematización, 2017, p. 6. ”

Álvaro Díaz y Juan Sebastián Díaz (2015) proponen a partir de un ejercicio profesional situado en el país, centrar el debate de lo psicosocial en el campo del proceso permanente de redefinición del mundo en común de los sujetos, por medio de la relación dialéctica que permite la emergencia del significado y a la vez comprende una posibilidad de actuación o una intencionalidad que dirige la acción y se consume en el intercambio con otros:

“ Los psicosocial es, entonces, horizonte de actuación. (...) ”

permite un acercamiento al hombre concreto ya que especifica las características individuales y grupales de interacción en contextos particulares, permitiendo abordar la influencia que tienen los contextos en la interacción y por lo tanto las alternativas de cambio social. (...) Por ello es imprescindible afrontar la diversidad humana y la complejidad dinámica de los procesos psicosociales (Díaz & Díaz, 2015, p. 63). ”

No se trata de promover un eclecticismo teórico y metodológico dentro de la psicología al acentuar el carácter polisémico de lo que entendemos por psicosocial, sino reconocer la condición actual multiparadigmática de la disciplina como punto de partida para desde allí empezar a construir un conocimiento, que en el caso colombiano, tendría como origen el acervo metodológico y teórico proveniente del saber hacer psicosocial que se ha venido gestando en la labor profesional de los psicólogos sociales.

Las dimensiones de lo que entendemos por psicosocial en Colombia comprenden el valor de lo emocional, el territorio, lo ancestral, lo comunitario y lo político, atravesado por las dinámicas de violencia que demuestran facetas inéditas de un sujeto individual y social confrontado, vulnerado y agredido y también resiliente, que se enuncia desde su potencia de vida. Los recursos provenientes de la *transdisciplinarietà* y la

elaboración sistemática del saber hacer psicosocial permiten la construcción de un conocimiento propio en diálogo y también en debate desde una posición situada. Los aportes que fueron dominantes en la perspectiva conceptual de la psicología social, sus posibilidades y limitaciones a través de teorías y desarrollos como la cognición social, también las que plantea el interaccionismo simbólico, el construccionismo social o la psicología colectiva, sin obviar las dificultades que ha presentado el campo para sistematizar y documentar su conocimiento construido en la práctica profesional, crean condiciones para buscar elementos epistemológicos más allá de los marcos conceptuales creados y de la lectura interpretativa acerca de las prácticas desarrolladas:

“ Las dificultades se derivan del mismo desarrollo de la psicología que en cuanto joven, requiere asumir procesos de maduración, conocimiento, reconocimiento; la situación sociopolítica que ha conllevado a que el psicólogo comunitario y el social, se preocupen más por la intervención para ayudar en la solución de los efectos del conflicto armado, que de la investigación; por lo tanto, no se ha desarrollado una cultura de la escritura que permita evidenciar lo que se ha hecho y ver, a manera de espejo, la comunidad académica qué se está constituyendo

(AD-EN) Ocampo et al.,
Matriz de sistematización,
2017, p. 11.

”

El peso abrumador del conflicto armado y las afectaciones emocionales que se han producido en los sujetos y en la sociedad colombiana se encuentran ya presentes en el saber hacer psicosocial como un tema central de análisis y como un marco de significación que ha permitido plantearse preguntas nuevas un desarrollo como epistemología desde la práctica, al tiempo que ha enfatizado la intervención como herramienta urgente en la “reparación psicosocial”. Tal vez la insuficiente sistematización del conocimiento construido se relacione con la ausencia de un interés por hacer evidente las reflexiones acerca de la dinámica colectiva de violencia y confrontación y con el imperativo de comprender de manera sensible los factores macropolíticos y estructurales tanto como micropolíticos de los cuales se deriva la situación de conflicto violento:

“ Pensando en la responsabilidad académica y profesional de la psicología social en las condiciones y urgencias actuales de nuestro país, considero que el asunto central de nuestra disciplina no ha de ser la atención a las personas psicológicamente afectadas por la violencia o por las múltiples formas del conflicto —lo que obviamente no debe excluirse— sino la atención a las condiciones sociales, obje-

tivas y subjetivas que posibilitan la conservación y reproducción de las formas y estructuras de interacción social, en cuyo grueso espectro de determinaciones e indeterminaciones se da la configuración psicosocial de hombres y mujeres, la construcción intersubjetiva de sus particularidades intelectuales y emocionales, y la definición de sus formas de pertenencia y realización como sujetos situados histórica y culturalmente (AS-AB) Ocampo et al., Matriz de sistematización, 2017, p. 41. ”

Como actores participantes en la realidad psicosocial colombiana los psicólogos sociales se enfrentan en la cotidianidad de su práctica profesional a una complejidad social, heterogénea, inacabada y retardadora. Colombia representa, para cualquier profesional de las ciencias sociales, un escenario de múltiples potencialidades, pero también de un gran número de precariedades. El país ha atravesado por más de medio siglo un conflicto armado que tiene sus orígenes en la emergencia y consolidación de la violencia política de inicios y mediados del siglo XX (Fals Borda, Guzmán, & Umaña, 2010). Este panorama que ha tenido largo aliento evidencia la crudeza de la crisis humanitaria que hemos vivido, la cual está representada en millones de víctimas, poblaciones desplazadas y una gran cantidad de afectaciones físicas y psicosociales que han marcado nuestro destino como nación, como cultura y como tejido social.

REFERENCIAS

Amaris, M. (2008). Panorama y fundamentos de la psicología social (p. 7-34). En C. Angarita Arboleda (Comp.), *Psicología social. Teoría y Práctica*. Barranquilla: Ediciones Uninorte.

Blumer, H. (1969). *Symbolic interaction: Perspective and method*. Englewood Cliffs: Prentice Hall.

Crespo, E. (1995). *Introducción a la psicología social*. Madrid: Editorial Universitas.

De Souza Santos, B. (2009). *Una epistemología del sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social*. México D.F.: Siglo Veintiuno Editores, CLACSO.

De Souza Santos, B. (2011). Epistemologías del sur. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 16(54), 17-39.

De Souza Santos, B. (2017). *Democracia y transformación social*. Bogotá, D. C.: Siglo del Hombre Editores, Siglo Veintiuno Editores.

Díaz, A. & Díaz, J. S. (2015) Qué es lo psicosocial. Ocho pistas para reflexiones e intervenciones psicosociales (p. 56-75). En J. E. Moncayo & A. Díaz (Eds.), *Psicología social crítica e intervención psicosocial*. Cali: Editorial Bonaventuriana.

Fals Borda, O., Guzmán, G., & Umaña, E. (2010). *La violencia en Colombia. Tomo 1*. Bogotá, D. C.: Punto de Lectura.

Fernández, P. (1994). *La psicología colectiva un fin de siglo más tarde. Serie Psicología Social*. Bogotá, D. C.: Editorial Anthropos, El Colegio de Michoacán.

Fernández, P. (2006). *El concepto de Psicología Colectiva*. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.

Garfinkel, H. (2006). *Estudios en etnometodología*. Barcelona: Editorial Anthropos (original publicado en 1968).

Gergen, K. (2007). La psicología social como historia. En *Construccionismo social. Aportes para el debate y la práctica* (A. M. Estrada & S. Diazgranados, traducción al castellano). Bogotá, D. C.: Uniandes-CESO. Departamento de Psicología.

Hernández Romero, Y. & Galindo Sosa, R. (2007). El concepto de intersubjetividad en Alfred Schutz. *Espacios Públicos*, 10(20), 228-240.

Ibáñez, T. (2001). *Psicología social construccionista*. México D.F.: Universidad de Guadalajara.

Mead, G. H. (1991). La génesis del Self y el control social. *Revista REIS*, 55, 165-186.

Ocampo, M., Suarez, R. & Neira, J. (2016). Matriz de sistematización: documento de trabajo. En el marco de la investigación *Perfil del psicólogo social: teorización y prácticas*. Bogotá: Colegio Colombiano de Psicólogos COLPSIC.

Ocampo, M. & Ferguson, M. (2015). *El lugar de sí mismo como patrimonio existencial. Desarraigo y reconstrucción de territorialidades de pobladores dentro del espacio de vida marcado por la violencia armada en Colombia*. En Moncayo, E. & Díaz, A. (Eds.). *Psicología social crítica e Intervención psicosocial: Reflexiones y experiencias de investigación*. Cali: Editorial Bonaventuriana. Disponible en: <http://www.editorialbonaventuriana.usb.edu.co/index.php/libros/inv/item/6-psicologia/273-psicologia-social-critica>

Ovejero, A. (2007). *Las relaciones humanas. Psicología social teórica y aplicada*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva.

Robbins, A. (2015). *Despertando al gigante interior. Segunda edición*. México, D.F.: Penguin Random House.

Sandoval, J. (2010). Construccinismo, conocimiento y realidad: una lectura crítica desde la psicología social. *Revista Mad*, 23, 31-37.

Schellenberg, J. A. (1978). *Los fundadores de la psicología social*. Madrid: Alianza Editorial

Vygotsky, L. S. (1927). *Historical meaning of the crisis in psychology: A methodological investigation* (R. van der Veer, traducción al inglés). New York City: Plenum Press.



Fuente: Fotografía Tiguaia Comunidad de ciencias ancestrales. Mural de la plaza de mercado de Totoro, Nariño. Colombia, 2018.



miradas interpretativas



1.2 LO PSICOSOCIAL COMO UNA MIRADA INTERPRETATIVA



Transitar en este país abrumado por las afectaciones generadas en el conflicto armado y la prolongada acción de la violencia sobre sus poblaciones, representa una tarea difícil de abordar desde una orilla disciplinar. “Lo social y lo colectivo” en su plasticidad y multiplicidad no puede ser reducido a un solo enfoque teórico o metodológico, ni tampoco a una serie limitada de categorías conceptuales o de técnicas de intervención con la población, puesto que en la acción profesional, los psicólogos sociales han demostrado la necesidad real de utilizar paradigmas complejos y amplios y no puntos de vista unívocos. Ejercer la práctica en este espacio pone en evidencia una interpelación sistemática; es allí donde aparece una diversidad de carencias para el desarrollo del trabajo profesional, los actores sociales y las comunidades. Las realidades en que se desenvuelven exigen estar preparado con recursos teóricos y metodológicos multiparadigmáticos, a la vez flexibles y comprensivos. Esta exigencia supera la formación disciplinar clásica y tradicional en psicología:

“ Me estrellé enormemente porque la formación en psicología fue —y yo pienso que sigue siendo— una formación muy circunscrita a los textos y los autores y con poco contraste con la realidad de un país como Colombia, el que yo visualizaba cuando terminé mis estudios de pregrado (MO-AB) en Ocampo et al., Matriz de sistematización, 2017, p. 5.

La formación en psicología está precarizada porque tenemos psicólogos que forman en psicología pero alejados de la realidad del país (EB-GF) en Ocampo et al., Matriz de sistematización, 2017, p. 32. ”

La permanente condición retadora de los ambientes en los que se desenvuelven los psicólogos sociales exige la creación de espacios conceptuales y de acción, generativos (Gergen, 1996) y heurísticos, pues es la manera de situarse en uno o varios puntos del conocimiento psicológico para interpretar los diversos lenguajes de una realidad social cambiante y polifónica. El contexto colombiano ha permitido, en este sentido, el desarrollo de formas particulares de conocer y actuar sobre la realidad y con las comunidades, presiona

el surgimiento de una especial *mirada psicosocial* respecto a las problemáticas que nos afectan; una perspectiva epistemológica propia, una forma de saber hacer de la cual participe la psicología social:

“ La formación en interdisciplinariedad y para la investigación social ha sido una manera que hemos encontrado. Sin embargo, los resultados no son siempre acordes con las apuestas declaradas. Es decir, no parece existir una fórmula siempre exitosa. La contingencia de los procesos junto a la singularidad de la experiencia de los estudiantes hacen que el esfuerzo siempre sea el de convocar una mirada propia, crítica, reflexiva, y sobre todo ético-política, que le permita a cada estudiante asumir el desafío de hacerlo mejor que puede desde aquello a lo que decide dedicarse (MA-GF) en Ocampo et al., Matriz de sistematización, 2017, p. 35. ”

Los psicólogos consultados ponen el acento en la inviabilidad de diseñar recetas o fórmulas universales, no se trata de buscar patrones de intervención esquemáticos que en últimas desconocen la condición singular de los contextos y los sujetos. Se trata, en cambio, de una apuesta por la comprensión y no por la descripción estéril de individuos y grupos al margen de

sus entornos socioculturales. Así pues, la mirada psicosocial es profundamente humanista pues reconoce en el sujeto un ser complejo, diverso, sentipensante y también contradictorio, y ante todo político y ético (Fals Borda, 2009; Gergen, 1996; González, 2002).

El sujeto en una mirada psicosocial

Los psicólogos sociales participantes en esta investigación, en sintonía con su momento histórico y su realidad social, reflexionaron sobre la categoría de sujeto para cuestionarla, alimentarla y en últimas transformarla en la apuesta por un saber y una práctica propia, arraigada en nuestros problemas, necesidades y preocupaciones, desde un compromiso político y social. No solo teorizar desde el escritorio o el laboratorio sino acudir al territorio con el fin de acercarse a los problemas reales de las comunidades y en este encuentro, como actores involucrados, intentar construir comprensiones más que descripciones de las problemáticas a las que se enfrentan. La mirada psicosocial es una mirada situada en el contexto y junto a las comunidades, un conocimiento que se construye en la praxis a partir de la reflexión constante sobre la práctica y el análisis del contexto, su elaboración reclama constituir un *saber, hacer, y conocer*.

“ La psicosocial como un modo de hacer es más un enfoque que una técnica, es un modo de acompañar al otro. Me alimento mucho de las propuestas de Maritza

Montero, los procesos psicosociales no nos los inventamos, existen, están ahí en la comunidad y entonces, el primer reto ha sido la psicología clínica social porque es necesario ver la afectación del individuo en contexto; usted no puede desconocer la historia de la gente, no se puede desconocer el contexto cultural, no se puede desconocer que esta persona que entró a un grupo armado fue absolutamente violentado, no tenía ninguna oportunidad social y terminó siendo esta una elección de vida ni mejor ni peor, porque otro fue víctima (LM-GF) en Ocampo et al., Matriz de sistematización, 2017, p. 43.

Zemelman (2010) señala el carácter relacional del sujeto y la interdependencia con el entorno:

“ Los sujetos son siempre sujetos situados en relaciones múltiples y heterogéneas, las cuales conforman el espacio que los determina en la naturaleza de su movimiento, que se traduce, en el surgimiento de la necesidad de ocupar un espacio en el que tiene lugar el reconocimiento a pertenencias colectivas (Zemelman, 2010, p. 3).

Al seguir una apuesta deconstructiva y profundamente decolonial,

los psicólogos sociales cuestionaron las raíces epistemológicas y ontológicas del concepto clásico de sujeto de origen eurocéntrico cartesiano, concebido esencialmente como un individuo racional, mecanicista, desligado de lo corpóreo y sensorial, recluso en la intelectualidad como forma de ser y dividido entre lo afectivo y lo mental. Esta concepción que deriva del clásico *cogito ergo sum* del filósofo francés Descartes es la que determina la definición tradicional del “sujeto moderno” (Dussel, 2001), éste se constituye a partir del *descubrimiento* de la alteridad o el *otro* latino, africano o asiático, diferente e inferior, pues aquellos son esos “otros que no piensan luego no son” en términos de este pensamiento, su religión y conocimiento (Maldonado-Torres, 2007). La mirada psicosocial plantea la necesidad de deconstruir el concepto clásico y moderno de sujeto con el objetivo de adentrarse en la formulación de un *sujeto otro* complejo, situado y diverso, sobre supuestos epistemológicos y ontológicos propios y consecuentes con nuestras condiciones, posibilidades y necesidades.

“ Yo creo que el sujeto (tradicional) que contenía la psicología fue el sujeto cartesiano, y en toda la modernidad pasando de Descartes a Kant, Hegel, el sujeto es *yo pienso*. Creo que los tres paradigmas que Habermas nos plantea están atravesados por el sujeto cognoscente, aunque varía la racionalidad en el primero

que es más analítica, el otro es más dialéctico y el otro es más comunicativo crítico. Pero siento que el sujeto para mí realmente no es el sujeto racional. Por eso tal vez intento escribir a partir de los 90 para acá un fundamento que me permita hablar de un sujeto también como Orlando [Fals Borda] lo intentó, pero mucho más que sentipensante. Un sujeto lúdico, un sujeto ético, un sujeto estético y el último que descubrí en mi doctorado fue el sujeto imaginario y descubrí por qué la imaginación fue relegada de la academia y así patologizada como la loca (NV-GF) en Ocampo et al., Matriz de sistematización, 2017, p. 9.

Romper con la opción unívoca y estática del sujeto de la modernidad es optar por una visión humanista del sujeto que pone de manifiesto el carácter político y ético de la mirada psicosocial en la cual se reconoce al ser humano como actor múltiple en contextos diversos. Siguiendo a Castoriadis (2000), la naturaleza política del ser humano reside precisamente en su capacidad de cuestionar e interpelar las relaciones, instituciones y formas de ser establecidas, para así mismo transformarlas o crear otras. Esta condición implica un factor de responsabilidad en los sujetos pues se hacen dueños de su propio destino, conscientes de su entorno y del rol social en el

que están inmersos. Partir de una concepción del ser humano autónomo, relacional, local, emocional y también racional representa una característica fundamental de la mirada psicosocial y su perspectiva epistemológica; no se asume un sujeto limitado, estático y aislado sino un sujeto potencial, social y en permanente movimiento:

“ En mis actividades docentes en asignaturas como Historia de la psicología, Metodología de la investigación social, Psicología educativa, Individuo-sociedad, etc., o en los trabajos de investigación propios o de mis estudiantes, he buscado plantear desde entonces, de una forma u otra, la necesaria naturaleza social de lo humano, la imprescindible comprensión de la dimensión individual y grupal de los seres humanos como sujetos configuradores de sí mismos en el marco de sus interacciones y condiciones sociales, y la inevitable construcción intersubjetiva de la realidad humana como hecho de sentido. Enfoque, que hasta hoy me propicia la enorme satisfacción de encontrar resonancia en mis estudiantes, quienes así hallan en la psicología una ciencia viva, que les habla de su propia vida y del mundo que los rodea, que los confronta

y remueve en sus propias “zonas de confort”, que les propicia nuevos horizontes de sentido a sus proyectos personales y profesionales, que sin desconocer la racionalidad académica les abre a la sensibilidad, comprensión y compromiso con el ser humano, que les permite entender de manera diferente las problemáticas de discriminación de género, de exclusión de las minorías étnicas, de violencia intrafamiliar, etc., con las que indefectiblemente conviven (AS-AB) en Ocampo et al., Matriz de sistematización, 2017, p. 6

”

Al retomar con Gergen (1996) una mirada *relacional*, el psicólogo social en su entorno aparece en juego permanentemente a partir de su formación disciplinar y frente a la exigencia de adoptar una actitud reflexiva para comprender el sujeto humano construido social e históricamente. Asumir al *sujeto a través de sus relaciones* diversas, tejiendo su contexto y atribuyendo acentos particulares que no necesariamente *esencializan* una identidad o actividad, sino más bien un sujeto en constante interacción con otros que construye su realidad en un dinámica social mediada por el lenguaje (Gergen, 1996).

La exigencia que imprime la realidad a la labor de los psicólogos sociales ha permitido la teorización sobre la relación sujeto-contexto, reconociendo en ella una dimensión significativa

y significativa del ser humano, que da sentido a su trasegar por el mundo, y se anuda con la memoria, el territorio y la naturaleza como factores determinantes de una comprensión compleja del sujeto (Ocampo & Zuluaga, 2017). La epistemología desarrollada por los psicólogos sobre el saber hacer psicosocial exige una concepción determinada del sujeto situado y de cómo la subjetividad se representa en los territorios y se liga al contexto.

“ Propuse una reflexión en torno al sujeto social y su espacio abordando la experiencia de creación de un espacio para sí mismo en el contexto social, natural, histórico, geográfico, en el cual ha vivido y establecido un modo de vida. Esta relación que en principio he denominado “psico-geografía: subjetividad y significado del espacio de vida”, la he considerado como un poner en juego la vivencia del espacio de existencia y los proyectos de acción que esta vivencia promueve a través de la relación con la memoria de sí mismo como protagonista de experiencias que han aportado un significado capital a la propia vida. El espacio de vida es un lugar de afecto y apropiación, que se comunica y se nombra con frecuencia a través de metáforas y

nombrarlo se constituye en un patrimonio cultural y natural para el sujeto; el espacio simbolizado provee indicaciones respecto a la relación de territorialidad y territorialización de una persona en el marco de su grupo de referencia (MO-AB) en Ocampo et al., Matriz de sistematización, 2017, p. 67.

”

Por otro lado, Ignacio Martín-Baró (1986) con la teología de la liberación representa un enfoque teórico que, desde las particularidades de los contextos latinoamericanos, aporta a la comprensión del *sujeto situado* en su entorno, un sujeto con historia que se construye en y con los otros y que, sobre todo, puede y debe hacer conciencia del entorno social y cultural en el que vive. Los planteamientos de la teología de la liberación enriquecen la mirada psicosocial puesto que parte de una reflexión constante sobre las afectaciones psicológicas del conflicto y la violencia, la pobreza y la exclusión de los seres humanos, aportando así una visión propia y humanizante de la realidad social, y en especial de la realidad latinoamericana cuestionando la aceptación y naturalización del marginamiento de grupos sociales.

“

UNA NUEVA PRAXIS:
Todo conocimiento humano está condicionado por los límites impuestos por la propia realidad. Bajo muchos respectos la realidad

es opaca, y sólo actuando sobre ella, sólo transformándola, le es posible al ser humano adquirir noticias de ella. Lo que veamos y cómo lo vemos está ciertamente condicionado por nuestra perspectiva, por el lugar desde el que nos asomamos a la historia; pero está condicionado también por la propia realidad. De ahí que para adquirir un nuevo conocimiento psicológico no baste con ubicarnos en la perspectiva del pueblo, es necesario involucrarnos en una nueva praxis, una actividad transformadora de la realidad que nos permita conocerla no sólo en lo que es, sino en lo que no es, y en ello en la medida intentamos orientarla hacia lo que debe ser (Martín-Baró, 2006, p. 12).

”

Para autores como González (2002) los espacios habitados por sujetos en convivencia con otros y de acuerdo a los esquemas culturales, son lugares significados a través de los sentidos que se le otorgan, convirtiéndose en una particular subjetividad social que aporta en la construcción de la identidad del sujeto y su forma de ser y estar en el mundo. La relación entre el contexto y el sujeto cobra sentido en cuanto es significada. En definitiva, el sujeto del saber hacer psicosocial permanece situado y siempre móvil, con una historia, un interés y una voluntad

político-ética, con una identidad que se construye de forma diversa y que vivencia lo emocional y corporal como parte central de su subjetividad; un sujeto en relación social con otros dentro del marco de significados que determina la cultura.

REFERENCIAS

- Castoriadis, C. (2000). *Ciudadanos sin brújula*. México D.F.: Ediciones Coyoacan.
- Dussel, E. (2001). *Hacia una filosofía política crítica*. Madrid: Editorial Desclée de Brouwer.
- Fals Borda, O. (2009). *Una sociología sentipensante para América Latina. Colección Pensamiento Crítico Latinoamericano, CLACSO*. Bogotá, D. C.: Siglo del Hombre Editores.
- Gergen, K. (1996). *Realidades y relaciones. Aproximaciones a la construcción social*. Barcelona: Paidós Básica.
- González, F. (2002). *Sujeto y subjetividad. Una aproximación histórico-cultural*. México D.F.: Ediciones Thomson.
- Maldonado-Torres, N. (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto (pp. 127-167). En S. Castro-Gómez & R. Grosfoguel (Eds.), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá, D. C.: Siglo del Hombre Editores.
- Martín-Baró, I. (1986). Hacia una psicología de la liberación. *Boletín de psicología*, 22, 219-231.
- Martín-Baró, I. (2006). Hacia una psicología de la liberación. *Revista Psicología sin Fronteras. Revista Electrónica de Intervención Psicosocial y Psicología Comunitaria*, 1(2), 7-14.
- Ocampo, M., Suarez, R. & Neira, J. (2016) Matriz de sistematización: documento de trabajo. En el marco de la investigación *Perfil del psicólogo social: teorización y prácticas*. Bogotá: Colegio Colombiano de Psicólogos COLPSIC.
- Ocampo, M. & Zuluaga, S. (2017). Reinventarse a sí mismo: narrando subjetividades. En A. Díaz, M. I. González, & G. Arias, *Subjetividades, abordajes teóricos y metodológicos*. Bogotá, D. C.: Universidad del Rosario.
- Villarreal, N. (2016). Matriz de sistematización: documento de trabajo. En el marco de la investigación *Perfil del psicólogo social: teorización y prácticas*. Bogotá: Colegio Colombiano de Psicólogos COLPSIC. Pp. 9.
- Zemelman, H. (2010). Sujeto y subjetividad: la problemática de las alternativas como construcción posible. *Polis, Revista de la Universidad Bolivariana*, 9(27), 355-366.



condiciones creadas por la violencia



2. PSICOLOGÍA SOCIAL EN DIÁLOGO CON LAS CONDICIONES CREADAS POR EL CONFLICTO VIOLENTO EN COLOMBIA. UNA MIRADA PSICOSOCIOANTROPOLÓGICA Y POLÍTICA DE LA SITUACIÓN DE CONFRONTACIÓN

Rosa Suárez Prieto, Myriam Ocampo Prado, & Julián Neira Carreño



El peso del conflicto armado en Colombia ha tocado todas las esferas de la vida social del país. En el escenario político la lucha contra insurgente, los procesos de paz y la defensa de los derechos humanos han estado a la orden del día condicionando los procesos de participación y determinando las agendas políticas a nivel regional y nacional. En el campo cultural el conflicto armado ha transformado la forma como nos representamos en cuanto a las posiciones políticas que asumimos y el narcotráfico asociado a la actividad bélica como fuente de financiación, ha generado patrones culturales relacionados con la legitimación del todo vale y la permanencia y profundización del conflicto (Pizarro, 2015).

A nivel social, la guerra ha modificado las estructuras comunitarias de las poblaciones afectadas y las formas de relación con las instituciones y el Estado. En el aspecto psicológico, la confrontación armada ha generado múltiples afectaciones relacionadas con aspectos emocionales, físicos y morales que por su magnitud y complejidad probablemente no se hayan podido estimar aún con total claridad. El escenario del conflicto armado interno es multidimensional y se ha sentido a diferentes niveles de la organización social por un largo periodo, lo que ha hecho que sus efectos sobre las poblaciones afectadas directamente por la ingerencia de los actores armados en sus vidas, sean aún más profundos y de más difícil discernimiento.

El presente capítulo realiza un acercamiento al conocimiento teórico y práctico del hacer psicosocial en su relación con el conflicto armado colombiano a partir de una comprensión compleja y multidimensional; tanto del ejercicio de la violencia política por parte de todos los actores como de su impacto en las condiciones de los sujetos y de las comunidades. En primer lugar, se abordan sucintamente algunas de las razones históricas que hicieron surgir y han hecho pervivir la dinámica de confrontación armada, luego se desarrolla una reflexión sobre el saber hacer psicosocial construido en la labor profesional con poblaciones afectadas por el conflicto y, por último, se presenta una elaboración teórica desde la psicología social sobre el desplaza-

miento forzado como caso paradigmático de los hechos victimizantes ocurridos en el marco de la guerra.

Algunas razones históricas

La historia de Colombia ha estado marcada irremediablemente por la violencia de origen político y la afectación a nivel físico, social y emocional de los colombianos, como situación que viene ocurriendo desde la década de 1930 (Fals Borda, Guzmán, & Umaña, 2010). Estas consecuencias persisten aún hoy como un escenario deplorable que se intenta cerrar con grandes obstáculos y dificultades. Los orígenes del conflicto armado interno son pues más remotos que los hitos fundacionales de las guerrillas en Colombia (generalmente situados en los años 60) y se remontan a la época conocida como *la violencia*, con características estructurales más o menos estables a través del tiempo que son descritas de forma sencilla pero contundente por Alfredo Molano (2015):

“ El conflicto armado comienza con la Violencia. Y la Violencia está asociada a dos factores originarios que se influyen mutuamente: el control sobre la tierra y sobre el Estado, sobre todo a partir de la subida del precio del café, y los presupuestos de gastos de los gobiernos que aumentan considerablemente. El telón de fondo es el enriquecimiento desbordado de EEUU después de la Primera Guerra Mundial (p.1).

”

El conflicto armado nace entonces de la lucha desarrollada por el dominio de la tierra y el Estado con la participación de un tercer actor: Estados Unidos, como referente político, económico y militar. La acumulación desproporcionada de la tierra es a presente el punto central de los acuerdos firmados con las FARC-EP en 2016, en este mismo contexto la vocación de poder de la guerrilla ha transitado hacia el objetivo de configurarse como partido político. El tutelaje de Estados Unidos jugó un papel fundamental en el éxito de las conversaciones desarrolladas en La Habana, estas conversaciones convertidas en acuerdos dieron forma al escenario del postacuerdo.

El narcotráfico y la minería ilegal centrada en zonas de ecosistemas básicos para la supervivencia de la población agravan la cuestión de la tierra con la inserción de diferentes actores que se han expandido masivamente desde la década de los 80. La limitada apertura democrática del país para escuchar voces de oposición así como la precariedad en el ejercicio de mecanismos de participación social que garanticen la inclusión y respeto por posiciones políticas diversas, desembocaron en un panorama de dificultad para el ejercicio político en condiciones de libertad (Moncayo, 2015).

En este marco de estudio del conflicto armado y motivados, entre otros hechos, por el proceso de paz, diversas instituciones gubernamentales, centros universitarios, investigadores y organizaciones sociales han avanzado en la comprensión de las marcas pro-

ducidas por la confrontación violenta y su impacto extendido en el tiempo. El informe *¡Basta Ya!* publicado en el año 2013 por el Centro Nacional de Memoria Histórica describe con crudeza el alcance de las huellas emocionales, morales y socioculturales que el conflicto ha dejado en las poblaciones. Según este informe se estima que al menos 220 000 personas fallecieron a causa de la confrontación en el periodo comprendido entre 1958 y 2012, de las cuales aproximadamente el 81% fue población civil, 27.023 personas fueron víctima de secuestro entre 1970 y 2010, 23.161 personas fueron víctima de asesinatos selectivos de 1981 a 2012, 1.982 masacres se cometieron y 25 007 personas fueron víctima de desaparición forzada entre los años 1985 y 2012. Todos estos casos contaron con la participación activa, en mayor o menor medida, de los diferentes actores armados del conflicto: paramilitares, guerrillas y fuerza pública. Los impactos psicosociales emergen en este contexto multidimensional y multicausal del conflicto:

“ Las modalidades y las prácticas de violencia sufridas por miles de personas en Colombia provocan daños e impactos que afectan la integridad de las víctimas. Los impactos psicológicos deterioran las relaciones interpersonales y la salud física; las pérdidas económicas generan inestabilidad emocional; los impactos colectivos y el daño a las

redes sociales y comunitarias afectan las capacidades y posibilidades individuales (Grupo de Memoria Histórica, 2013, p. 260).



La envergadura de nuestra historia violenta es sin duda abrumadora y exige la participación activa de la academia y las organizaciones profesionales, en especial de las ciencias sociales, en el propósito de ofrecer rutas de interpretación e intervención orientadas en un escenario de postacuerdo en el cual la reconciliación es un objetivo fundamental en la apuesta por cerrar el largo ciclo del conflicto armado pues, como lo recuerda una de las psicólogas entrevistadas en la investigación “Perfil del Psicólogo Social: Teorización y Prácticas”: “somos hijos de la guerra, porque hemos vivido acá, a unos le ha afectado más que a otros pero a todos nos ha tocado, entonces crecimos escuchando o viendo esa realidad (LM-GF), en Ocampo et al., Matriz de sistematización, 2017, p. 36”. Y es esa realidad la que se desea transformar desde un pensamiento y una práctica psicosocial que se abre a los aportes de diferentes disciplinas con el fin de conseguir una comprensión integral y abarcadora de los correlatos psicológicos de nuestra historia de violencia y confrontación.

El saber hacer psicosocial frente a las afectaciones producidas por el conflicto armado

Definir lo que entendemos por psicosocial en la atención a poblaciones afectadas por la violencia reviste dificultades debido a la diversidad de

referentes teóricos y metodológicos que se le han asociado, no siempre con una delimitación clara y, generalmente, con uso indiscriminado de conceptos desde diferentes perspectivas psicológicas y sociales. Sin embargo, es posible identificar dos enfoques desde los cuales se organiza la literatura al respecto: un enfoque psicológico y psiquiátrico y un enfoque social-comunitario. Lo psicosocial se construye de la relación entre estas dos perspectivas abriendo un camino de indagación sobre el encuentro de lo subjetivo con lo colectivo, o en otras palabras, sobre la formación de la experiencia subjetiva en las situaciones de relación con otros en contextos determinados (Bello & Chaparro, 2011).

Los efectos psicológicos generados en la participación directa o indirecta en el conflicto armado parecerían no poder desligarse de su correlato social, ya sea por los efectos interpersonales que la violencia produce en los modos de relación de los sujetos con su entorno familiar, comunitario e institucional, o por el uso constante de la violencia sobre comunidades y grupos sociales debido a sus filiaciones políticas o incluso culturales. La guerra es sin duda un evento avasallador que irrumpe en la cotidianidad social produciendo rupturas en las dinámicas de relacionamiento con los otros (Arias & Ruiz, 2000), con los usos y representaciones del territorio (Ocampo & Zuluaga, 2017), con los significados y prácticas culturales, con el mismo cuerpo y con la sociedad en general (Correa & Rueda, 2000); el daño psicológico se entiende y significa dentro de los parámetros del contexto y se comprende, en el caso colombiano, como un evento

social y colectivo enmarcado en una dinámica violenta de disputa por intereses políticos:

“ Cuando el conflicto de manera sistemática involucra la intimidación mediante el terrorismo o la intimidación o la destrucción de comunidades enteras, aun los sobrevivientes de actos individuales de brutalidad, lo más probable es que registren sus heridas más como algo social que algo psicológico (Summerfield, 1998, p. 82). ”

Lo propiamente psicológico en el campo de los daños producidos por la guerra deviene entonces como un proceso que supera al sujeto en tanto organismo individual aislado de su entorno por los límites de su propio cuerpo físico, para pasar al reconocimiento del sujeto situado y significado en una y por una colectividad que lo supera en sentido y presencia (Fernández, 1994). Aun en el caso de los conflictos de origen político, las lógicas de violencia y confrontación se extienden generalmente a grandes grupos de población en periodos de tiempos extendidos; por lo que llegan a afectar a toda una sociedad en tanto dinámicas masivas que construyen formas de exclusión, persecución, invalidación política y eliminación física. Como lo señaló Ignacio Martín-Baró sobre su propio país, “los que quedaron traumatizados no fueron solamente los individuos salvadoreños sino la sociedad salvadoreña” (citado en Summerfield, 1998, p. 82), se puede afirmar algo similar sobre Colombia.

¿Es entonces la reflexión sociológica un campo de interés para la psicología social? Sin duda, puesto que las consecuencias de la violencia se evidencian en campos impredecibles, que en la mayoría de los casos no logran percibirse en toda su magnitud y que corresponden a las maneras particulares de *ser y estar con otros* a nivel micro y macro social, como lo describe el padre Javier Giraldo:

“ En general los crímenes de lesa humanidad tienen unos efectos psicosociales muy profundos, que no son fáciles de percibir. Las mismas víctimas y sus allegados, en su gran mayoría, no son conscientes del efecto que los crímenes tienen en sus opciones políticas, en sus opciones ideológicas, en sus opciones éticas y aun estéticas y religiosas, y en la misma opción profesional o laboral hacia el futuro (citado en Correa & Rueda, 2000, p. 64). ”

Las afectaciones psicosociales en las dimensiones plurales del sujeto ya han sido constatadas desde la reflexión teórica y práctica realizada por los psicólogos sociales en su ejercicio profesional, incluso involucrando la política como un campo adicional de estudio implicado en la agencia del sujeto y en la relación con su acción colectiva en aspectos afectivos, éticos, culturales y estéticos. Para el saber hacer psicosocial los sujetos se perciben como actores

con potencialidad de construir y reconstruir en su acción sobre el mundo las condiciones sociales que los rodean, acciones que toman su contenido político del acompañamiento que reciben de la palabra y el discurso o de la construcción de significados como manifestaciones de lo *instituyente creativo* (Arendt, 1997). La psicología social busca, en este sentido, potencialidades más que carencias, mecanismos sociales y subjetivos que hagan posible la transformación de las situaciones concretas de daño reconfigurando el escenario de acción a través de la propia agencia, creativa, impredecible e instituyente; un acto que en definitiva es político y democrático (Castoriadis, 2000):

“ La psicología social constituye un campo profundamente relacionado con el campo de la psicología política. No porque haya juegos de poder en las relaciones intersubjetivas, sino porque la psicología política nos permite descubrir y activar las potencialidades de cada sujeto singular y colectivo para crear la acción colectiva enriquecida con potencialidades activadas en otras dimensiones como la emocional, ética y estética (NV-AB) en Ocampo et al., Matriz de sistematización, 2017, p. 33. ”

Entramos así a la creación de saber psicosocial que se sitúa en los márgenes de las posturas ampliamente ex-

tendidas del trauma psicológico como mera afectación en la salud que con regularidad individualizan los efectos de la confrontación violenta en tipologías patologizantes que colocan al sujeto afectado en condición de enfermedad y carencia, sujetos y comunidades necesitadas de “tratamiento” y del acompañamiento “experto” de un psicólogo o médico. Una reducción evidente del fenómeno violento y su correlato psicosocial que en términos de Summerfield (1998) se explica de la siguiente forma: “el sufrimiento o la ansiedad observada o atribuida es objetivizada, convirtiéndola así en un problema técnico (*trauma*), para el cual la aplicación de soluciones técnicas es posible” (p. 93, cursiva en original). Desde este entendimiento del efecto *psíquico* de la violencia los seres humanos empiezan a verse como individuos deficitarios, con carencias notorias para convivir con otros, para desenvolverse provechosamente en los diferentes contextos sociales de los que participa y con evidentes demostraciones de sufrimiento y dificultad para alcanzar un sentimiento de bienestar (Gergen, 2011).

No se trata, por supuesto, de minimizar o eliminar la valoración de las afectaciones emocionales y físicas producidas por la exposición a la confrontación armada —muchas veces ignoradas por las instituciones gubernamentales y por el mismo sistema de salud— sino de generar formas alternativas de comprensión de estas afectaciones que superen un modelo deficitario para construir concepciones más generativas que reconozcan la po-

tencialidad de los sujetos, sus redes de apoyo, y sus capacidades de creación y transformación.

Kenneth Gergen (2011), entre otros autores, ha alertado respecto al discurso del déficit en las profesiones dedicadas a la salud mental. Este discurso ejerce una función descriptiva de los estados internos de los sujetos vinculando términos psicológicos con estados mentales específicos de un modo que generaliza las etiquetas conceptuales como depresión, ansiedad, agresividad, con las formas de ser y estar de los sujetos. Esta descripción deficitaria objetivizada le otorga a los fenómenos psicológicos una existencia universal obviando las diferencias culturales y sociales de las comunidades, creando un catálogo de comportamientos “anormales” que reflejan los deseos y preocupaciones de los sujetos.

Las consecuencias culturales del discurso del déficit comprenden una jerarquización social de lo que se siente y de la manera en que este sentimiento es nombrado y explicado, puesto que los términos utilizados para etiquetar trastornos responden a las concepciones más generales asumidas por los psicólogos de lo que está bien o está mal, y, en este sentido, de lo que está sano y lo que está enfermo. Los términos utilizados en salud mental operan entonces como mecanismos de evaluación y clasificación que pueden permitir la promoción de ciertos comportamientos y la disminución de otros.

Asimismo, la utilización del discurso del déficit conlleva a la erosión de las comunidades de donde

proviene los sujetos susceptibles de atención psicológica, pues privilegia la individualización de los casos de tratamiento y la reclusión de los sujetos en centros especializados o en lugares privados para su atención. En la mayoría de los casos se buscan soluciones individuales a problemas que pueden tener su origen en las dinámicas de relación con los otros. La familia, el entorno comunitario o el ámbito laboral se disocian de las historias personales de los sujetos y se consideran limitados en su capacidad de comprender y elaborar las causas y consecuencias de los problemas psicológicos.

Finalmente es pertinente afirmar que con el discurso del déficit se ahonda en un proceso de debilitamiento de los sujetos afectados por trastornos mentales. La esencialización del problema en los sujetos desemboca en una prolongación de las condiciones inhabilitantes y de sus consecuencias a nivel personal y social a lo largo del tiempo, la capacidad de emplear los recursos propios en la búsqueda de superar la situación de dificultad por la que atraviesan disminuye considerablemente arrojando a los sujetos a un estado de necesidad y dependencia en la que requieren ayuda permanente para alcanzar el mejoramiento de su situación (Gergen, 2011).

Más allá de un lenguaje descriptivo para el abordaje de las afectaciones psicosociales producidas por el conflicto armado, se requiere la implementación de un lenguaje cotidiano que considere la naturaleza inacabada de la realidad a partir del reconocimiento de su carácter

móvil y en permanente construcción, mediado por las relaciones que establecemos con los otros y las formas como nombramos y explicamos nuestros entornos a partir de la comunicación y la construcción de acuerdos colectivos. Desde esta perspectiva, los impactos emocionales vividos en el marco del conflicto armado se comprenden como construcciones sociales que cobran sentido en el contexto mismo de las comunidades, de sus participantes y de sus formas de relación; el *saber* psicosocial debe acudir al entendimiento de la realidad social para desde allí desarrollar un *hacer* ajustado, pragmático y sensible a la historia específica:

“ La perspectiva de trabajar desde la práctica y la creación de teorías para mí ha sido un referente teórico, epistemológico, ontológico, ético y político. La teoría de base que podríamos nombrar sería la psicología popular (DC-GF) en Ocampo et al., Matriz de sistematización, 2017, p. 7. ”

La importancia pragmática de acudir a la realidad para construir el saber hacer psicosocial trasciende el mero interés de hacer inteligible el lenguaje técnico en escenarios locales, pues lo local se concibe desde una posición horizontal que reconoce en el otro un sujeto de saber con multiplicidad de referentes de conocimiento y de acción. Dichos referentes están relacionados con las formas culturales de relacionamiento, por ello los psicólogos

sociales requieren asumir una actitud sensible ante el otro humano con quien entran en relación. Buscan involucrarse en las dinámicas propias de relación y construcción de sus mundos para intentar desde allí generar interpretaciones y acciones que movilicen las situaciones problemáticas y contribuyan a producir significaciones alternativas de los eventos de afectación. Y con ello, poder perseguir posibilidades concretas de transformar la realidad social y material:

“ Además de los diversos aportes teóricos con los que cuenta la psicología social para la constitución de sus fundamentos epistemológicos y metodológicos a los que he podido acceder, ha sido la convulsionada realidad social de nuestro país y de muchos otros también lo que reconozco como [fuente] del anclaje ético-político de mi condición como psicólogo social; anclaje ético-político que considero no solo un imperativo personal, sino necesario para la psicología social como perspectiva disciplinar y para todo psicólogo o psicóloga social que no quiera que su conocimiento y práctica profesional sean manipulados como dispositivos que enajenan y socavan la dignidad humana (AS-AB) en Ocampo et al., Matriz de sistematización, 2017, p. 7. ”

“ La psicología en los últimos años ha venido aportando mucho, precisamente estas perspectivas más humanas frente al acompañamiento [a las personas]. Yo creo que hemos invitado a pensar lo que le está pasando al país desde lo humano; y lo humano en su sentido amplio, no [solo] el individuo, sino entender la dimensión humana de este fenómeno social (LM-GF) en Ocampo et al., Matriz de sistematización, 2017, p. 50. ”

En definitiva, “[Entender].... lo psicosocial más que como un modo de hacer o como una técnica, como un modo de acompañar al otro (LM)” representa un centro fundamental del saber en construcción por los psicólogos sociales a través de su práctica profesional con sujetos y comunidades afectados por el conflicto. De esta experiencia se ha desencadenado una reflexión acerca de las formas cómo nos acercamos a las situaciones problemáticas y las maneras cómo interpretamos y enfrentamos estas situaciones desde una *sensibilidad* específica; una *mirada especial* para observar los campos problemáticos susceptibles de abordaje (Fernández, 1994), incorporando acotaciones como las que hace Martín-Baró (1988) sobre el concepto de trauma psicosocial y la práctica profesional:

“ Al hablar de trauma psicosocial se requiere subrayar dos aspectos que con frecuencia tienden a olvidarse:

(a) que la herida que afecta a las personas ha sido producida socialmente, es decir, que sus raíces no se encuentran en el individuo, sino en su sociedad y (b) que su misma naturaleza se alimenta y se mantiene en la relación entre el individuo y la sociedad, a través de diversas mediaciones institucionales, grupales e incluso individuales (p. 135)



En este sentido, la sensibilidad del psicólogo social está llamada a plantearse preguntas fundamentales sobre los sujetos de la acción psicosocial: ¿Quiénes son las personas afectadas por la violencia?, ¿Cómo debo acercarme a una persona que es víctima de violencia política y otras violencias asociadas?, ¿En un conflicto armado cómo se construye la dimensión ética del deber ser?, ¿Hay víctimas buenas y víctimas malas?, ¿El sufrimiento de una víctima interpela sobre el arraigo de una cultura violenta?, ¿La psicología social debe preocuparse por construir escenarios de paz y reconciliación? Estas preguntas buscan respuesta a partir de reflexionar en la experiencia de trabajo:



Ojo que la realidad del conflicto en Colombia no es de criminales; esto no es una persona que se levantó un día o que tiene psicopatía, o que es una persona con un trastorno antisocial, o que es una persona límite y que

quiere asesinar a los otros o que es muy perverso, en fin. Más allá de la psicopatología hay que pensarse esto como una afectación del tejido social y cuando uno empieza a conocer gente uno se da cuenta y por eso retomo a Martín-Baró quien nos enseñó mucho del conflicto en El Salvador. Uno dice lo que está roto acá es el tejido social, y acá uno no puede psicopatologizar; usted no puede hablar solo de estrés postraumático porque acá hay un tema de las comunidades y de los lazos sociales (LM-GF) en Ocampo et al., Matriz de sistematización, 2017, p. 36.

En un planteamiento que hace referencia directa a la ética de esta mirada comprensiva, recordar a Ignacio Martín-Baró cuando señaló las relaciones sociales como el andamiaje donde nos construimos históricamente y como comunidad humana. Así la base de la salud mental de un pueblo se encuentra en la existencia de relaciones humanizadoras y vínculos colectivos que afirmen la humanidad personal de cada uno y no se niegue la realidad de nadie. Plantearnos la capacidad de reflexividad y auto reflexión del ser humano

y sus diversos modos de relacionarse, interactuar y formar cultura. Un sujeto situado y en proceso de subjetivación constante que comprende su entorno y reflexiona sobre sí mismo (MO-AB) en Ocampo et al., Matriz de sistematización, 2017, p. 28.



El desplazamiento forzado: problema paradigmático de reflexión desde la psicología social

El desplazamiento forzado se configura como el hecho violento de mayor alcance e impacto en el país, según la información recolectada por el Registro Único de Víctimas (RUV) a 31 de diciembre de 2014 existían en Colombia un total de 6 459 501 personas víctimas de desplazamiento forzado en todo el territorio nacional. A su vez, esta cifra tuvo un aumento exponencial a finales del siglo XX y principios del siglo XXI. El fenómeno del desplazamiento forzado de poblaciones se ha presentado como un proceso característico de la historia de Colombia que encuentra sus momentos iniciales en las dinámicas de despojo y destierro desarrolladas en la época de la colonia y la independencia, pasando por periodos específicos como el de la violencia bipartidista hasta la década del 50 y agudizándose con el desarrollo del conflicto armado y su articulación con la apropiación de la tierra y el narcotráfico, hasta la actualidad (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2015).

Los efectos producidos por el desplazamiento forzado en las instituciones, la sociedad y las comunidades se han medido a partir de los daños objetivos consistentes en la pérdida o deterioro de bienes materiales. Sin embargo, en cuanto a los daños subjetivos la medición de su incidencia es mucho más difícil pues corresponde con afectaciones emocionales, psicológicas, socio-culturales, morales y políticas que para ser valoradas en su dimensión completa requieren necesariamente de la apreciación particular de los sujetos y colectivos implicados. Lo que los hace inconmensurables en el objetivo de caracterizarlos y dar cuenta de su alcance e incidencia. Los daños subjetivos requieren un tratamiento cualitativo que comprenda la dimensión humana y diferencial que los caracteriza; y que en cada sujeto y en cada comunidad adquieren un sentido y valor especial que definitivamente escapan a modelos fríos y burocráticos.

Al tomar como referencia el informe nacional sobre desplazamiento forzado del año 2015 *Una nación desplazada* del Centro Nacional de Memoria Histórica, los daños subjetivos inician con la *descampesinización* y ruptura de las prácticas ancestrales. Estos procesos ejemplifican el impacto del desplazamiento forzado sobre pobladores rurales y especialmente campesinos, pueblos indígenas y comunidades afrodescendientes. La salida del campo hacia la ciudad representa una transformación radical para las familias rurales que han tenido que asistir a una mutación en sus formas de subsistencia y apropiación del entorno.

Todo este mundo se trastocó con la lógica urbana, los grupos humanos desarticulados en sus lazos internos por la pérdida de sus integrantes, en su mayoría hombres adultos, que se han visto obligados a reconstruir su cohesión movilizandolos roles familiares, asumiendo tareas y responsabilidades inéditas para las mujeres y los menores de edad. El acervo sociocultural de las personas desplazadas, construido en las particularidades del contexto rural se convirtió en una experiencia fuerte de contraste y violencia en el marco de las dinámicas de relación y significación en la ciudad, como analiza una de las psicólogas sociales entrevistadas:

“ Los desplazados internos colombianos, protagonistas de la guerra en contra de la sociedad civil que se libra en Colombia desde hace más de 50 años, quienes habitan los campos en pequeñas comunidades, son ciudadanos a quienes se les han arrebatado los *mojones* de referenciación para definir su identidad. Atravesar por procesos de *desterritorialización* y *reterritorialización* les ha impuesto un trasegar que mantiene la memoria de su territorio de origen, de su espacio anterior, valorado, sentido y gozado (...)

(...) Nuevas territorialidades en construcción, apropiación de espacios

que ahora habitan, relaciones sociales que inician y establecen son referentes nuevos dentro de los cuales emerge lo político como sujetos, en la reivindicación de ser reconocidos e incluidos como pobladores recién llegados a la ciudad. De hecho, dichas dinámicas evidencian que los migrantes entablan relaciones con instituciones para acceder a subsidios o donaciones como una alternativa que mitiga el impacto de la carencia pero al mismo tiempo los encadena en su nueva condición de pobladores urbanos al hilo de la dependencia del asistencialismo público o privado. Este discurrir es una constante evocación y comparación de la vida que han perdido (Ocampo, 2015, pp.149 y 153). ”

De esta forma, no es solo la identidad colectiva del campesinado colombiano comprendida como un grupo social con rasgos similares que les permite reconocerse la que ha sido afectada, sino también el sujeto en la forma en que se narra a sí mismo para construir una identidad propia. La personalidad del campesino, indígena o afrodescendiente, se inscribe en una dinámica relacional diferente que lo expone a lógicas desconocidas que tienen que ver con su nueva condición de “desplazado” y con las implicaciones que tiene este re-nom-

brarse en lo jurídico/institucional, político, cultural y social.

Procesos de estigmatización y re-victimización surgen en algunos casos como resultado del etiquetamiento de las personas desplazadas; situación que se agudiza con las barreras institucionales para acceder a los beneficios de ayuda humanitaria estatal y con el rechazo del que pueden ser objeto por parte de las comunidades receptoras.

La realidad del desplazamiento implica el surgimiento de nuevas formas de comprensión de nuestra realidad política y social, los desplazados emergen como sujetos enfrentados a una interpelación dolorosa con un actor armado muchas veces difuso que los impele a asumir transformaciones radicales en su forma de vivir con otros y de habitar un territorio, y esta misma interpelación es la que sitúa a las comunidades desplazadas en los lugares a los que acuden buscando un nuevo espacio de vida y de convivencia. La relación de salir de un entorno conocido y apropiado para llegar a un terreno desconocido y retador conlleva cambios profundos en las identidades y en las maneras de relacionamiento que pueden convertirse en una prospectiva positiva si se asumen en su dimensión generativa y multidimensional.

De manera que la situación de desterritorialización suscitada por el desplazamiento, además de evidenciar un evento traumático de pérdida también puede representar un escenario de posibilidad en el que los sujetos reconocen su historia de daño y dolor para visibilizar su condición y la

de otros. A pesar de lo tortuoso que puede llegar a ser, la búsqueda del reconocimiento jurídico por medio del “peregrinaje institucional”, este es ya un ejercicio consciente y decidido por el mejoramiento de la situación de desplazamiento y, como lo señalan Ocampo y Zuluaga (2017): “un discutir de denuncia al *statu quo* intentando ser sujetos de su propia historia, en la pregunta de por qué les sucedió esa violencia y por qué se encuentran ahora en la lucha por organizar de nuevo su vida (p. 5)”.

Nos encontramos ante la pregunta por el devenir luego del hecho violento, por las obligaciones a las que los sujetos deben dar respuesta con un permanente “ponerse en juego” que le haga posible re-inventarse en contextos ajenos, re-construir la cotidianidad en un anhelo por darle cohesión y coherencia a la vida propia y a su transcurrir en condiciones de cambio adversas.

La psicología social, como hemos venido discutiendo en los apartados de este texto, se sitúa ante estas preguntas fundamentales señalando el rol generativo del sujeto y su capacidad de transformar las condiciones históricas en las que se ha visto inmerso. No se trata de invisibilizar el daño producido por el hecho violento y la exigencia de darle un tratamiento diferencial y oportuno a esta condición sino de ir más allá de la lectura de un sujeto pasivo y precario para apropiarse el concepto de un sujeto creador que asume su condición de precariedad y daño dando particular impulso a nuevas búsquedas de condiciones de dignidad para sí mismo:

“ Dolor moral, metas, percepciones y motivaciones mueven al sujeto a intentar reconstruir su lugar y retomar su *cosmoterritorialidad*, como vivencia del territorio, lugar de prácticas utilitarias y de ejercicio y uso de poder que provee certeza y sentido de pertenencia, y, también, cosmovisión. Ésta entretiene significados vinculantes entre las personas y la metáfora del proceso de echar raíces, sentidos atribuidos al grupo, la comunidad, la vida productiva y recreativa (Primera, 2005, 10). ”

El conocimiento construido desde el saber hacer psicosocial resalta el papel del territorio como espacio vital construido simbólicamente y materialmente por medio de la movilización de toda la potencialidad del sujeto en sus facetas creativas, emocionales, estéticas y políticas. Esta concepción rompe con el modelo deficitario que trae consigo algunas de las perspectivas en salud mental, pues indica que los sujetos son portadores de vida; su actividad social y cultural con otros construye realidad en un permanente movimiento que se hace histórico y se sedimenta en prácticas y significados compartidos (Gergen, 2011).

“ En parte esta relación [sujeto-naturaleza] ha facilitado la mirada y el acercamiento hacia el componente ecológico crítico, elementos de

la economía ecológica y el desarrollo paulatino de lo que llamaré luego psicología en el contexto rural. La sensibilidad potencia la racionalidad. Quizás la psicología social del arraigo es un tema por construir aunque haya elementos que vienen tanto en la antropología como en la sociología. Su profundización para comprender los procesos por los que pasan los desplazados y la búsqueda de nuevos (o viejos) signos de re-arrigo o al menos de asentamientos dignos, alimentaría una política pública más realista y sostenible al respecto (HG-AB) en Ocampo et al., 2015, Matriz de sistematización, p. 15. ”

En definitiva, la psicología social con la mirada aquí discutida hace un llamado para comprender las diferentes dimensiones de los daños producidos por el desplazamiento forzado y los hechos de opresión y vulneración infligidos a las personas en situaciones de violencia y especialmente de guerra y confrontación. Una apuesta fundamental es propiciar la discusión sobre la función del sujeto en el desarrollo de su propia relación íntima y social y a la vez con el entorno físico biótico-natural y el entorno construido en su interacción en dinámicas colectivas y en el ejercicio de prácticas de participación política, principalmente comunitaria.

Sin omitir abarcar una perspectiva autocrítica respecto a la construcción de conocimiento disciplinar, se trata de problematizar el propio papel de la psicología como disciplina en la comprensión y transformación de las realidades abordadas. La reflexión planteada por Ignacio Martín-Baró (2006) interpela de manera fundamental la toma de un posicionamiento crítico de la psicología frente a sí misma como campo de conocimiento y acción y su capacidad de ser testigo y artífice de una época en el marco del cúmulo de problemáticas y situaciones estructurales y culturales que caracterizan la retadora realidad colombiana y la región latinoamericana en su conjunto:

“ Desde la perspectiva de conjunto, hay que reconocer que el aporte de la Psicología, como ciencia y como praxis, a la historia de los pueblos latinoamericanos es extremadamente pobre. No han faltado, ciertamente, psicólogos preocupados por los grandes problemas del subdesarrollo, dependencia y opresión que agobian a nuestros pueblos; pero, a la hora de materializarse, en muchos casos esas preocupaciones se han tenido que canalizar a través de un compromiso político personal al margen de la Psicología, cuyos esquemas resultan inoperantes para responder las necesidades populares (Martín-Baró, 2006, p. 7). ”

La dependencia de la psicología respecto al paradigma cognitivo-conductual, impuesto y valorado durante décadas de existencia de la disciplina en el contexto latinoamericano como una posibilidad formativa de los psicólogos, ha omitido el reconocimiento de sus limitaciones para leer la realidad social en la que está inmersa. Contextualizar su hacer acudiendo a la historia y ubicación física que precede el abordaje de una problemática psicosocial descubre preguntas acerca de los marcos de referencia contextual y ético, dentro de los cuales la psicología se ejerce y se ha posicionado en múltiples espacios de América Latina y al mismo tiempo problematiza acerca de cómo se están formando los psicólogos en nuestro continente y respecto a su incidencia sobre la sociedad.

Martín-Baró nos alertaba ya acerca de los aportes con impacto social cuando la psicología ha reconocido la fundamental interdependencia con otras áreas de las ciencias sociales:

“ El caso más significativo [de articulación de la psicología con las ciencias sociales] me parece constituirlo, sin duda alguna, el método de la alfabetización conscientizadora de Paulo Freire (1970, 1971), surgido de la fecundación entre educación y psicología, Filosofía y Sociología (2006, p.7).

Y continúa Martín-Baró:

(...) Lamentablemente tan significativo como el aporte de Freire resulta la poca



importancia que se concede al estudio crítico de su obra, sobre todo si se compara con el esfuerzo y tiempo dedicados en nuestros programas a aportes tan triviales como algunas de las llamadas «teorías del aprendizaje» o a algunos modelos cognoscitivos, hoy tan en boga (2006, p.7). ”

En una búsqueda más articulada con la dimensión histórica y situada de la psicología, los enfoques construccionista social y crítico han reconocido la historia oficial de la psicología como asociada a la construcción de conocimiento al ritmo de transformaciones externas dentro del devenir de los pueblos. Por esto es importante de manera específica reconocer que la ciencia se desarrolla a partir de las intenciones de la época y de quienes la producen y que los *sujetos de poder* tienen a su vez una intención en el ejercicio profesional. Desde esta mirada es fundamental aprehender la *no-separabilidad* en términos de Ibáñez (2001), entre la producción de conocimientos por una parte y la construcción de los objetos de conocimiento por otra, por lo que es necesario acercar a los psicólogos sociales a la formulación misma de la teoría y su aplicación práctica como un modelo para comprender la realidad, donde el contexto histórico juega un papel central que permite su emergencia y desde una visión crítica promover el percatarse de sus alcances y limitaciones.



REFERENCIAS

- Arendt, H. (1997). *¿Qué es la política?* Barcelona: Editorial Paidós.
- Arias, F. & Ruiz, S. (2000). Construyendo caminos con familias y comunidades afectadas por la situación del desplazamiento en Colombia –Una experiencia de trabajo psicosocial-. En M. Bello, E. Martín & F. Arias (Eds.), *Efectos psicosociales y culturales del desplazamiento* (pp. 72-99). Bogotá, D. C.: Universidad Nacional de Colombia.
- Bello, M. & Chaparro, R. (2011). *El daño desde el enfoque psicosocial*. Bogotá, D. C.: Universidad Nacional de Colombia.
- Castoriadis, C. (2000). *Ciudadanos sin brújula*. México D.F.: Ediciones Coyoacan.
- Centro Nacional de Memoria Histórica. (2015). *Una nación desplazada. Informe nacional del desplazamiento forzado en Colombia*. Bogotá, D. C.: Centro Nacional de Memoria Histórica.
- Correa, C. & Rueda, D. (2000) La barbarie irracional de la guerra: el desplazamiento. En M. Bello, E. Martín & F. Arias (Eds.), *Efectos psicosociales y culturales del desplazamiento* (pp. 72-99). Bogotá, D. C.: Universidad Nacional de Colombia.
- Fals Borda, O., Guzmán, G., & Umaña, E. (2010). *La violencia en Colombia. Tomo 1*. Bogotá, D. C.: Punto de lectura.
- Fernández, P. (1994). *La psicología colectiva un fin de siglo más tarde. Serie psicología social*. Bogotá, D. C.: Editorial Anthropos en coedición con El Colegio de Michoacán.
- Gergen, K. (2011). *Construir la realidad. El futuro de la psicoterapia*. Barcelona: Editorial Paidós.
- Grupo de Memoria Histórica. (2013) *¡BASTA YA! Colombia: Memorias de guerra y dignidad*. Bogotá, D. C.: Centro Nacional de Memoria Histórica.
- Ibáñez, T. (Ed.) (2001). *Psicología social construccionista*. México D.F.: Universidad de Guadalajara.
- Ocampo, M., Suarez, R. & Neira, J. (2016) Matriz de sistematización: documento de trabajo. En el marco de la investigación *Perfil del psicólogo social: teorización y prácticas*. Bogotá: Colegio Colombiano de Psicólogos COLPSIC.
- Martín-Baró, I. (1988). La violencia política y la guerra como causas del trauma psicosocial en El Salvador. *Psicología social de la guerra: trauma y terapia. Revista de psicología de El Salvador*, 28, 123-141.
- Martín-Baró, I. (2006). Hacia una psicología de la liberación. *Revista Psicología sin Fronteras. Revista Electrónica de Intervención Psicosocial y Psicología Comunitaria*, 1(2), 7-14.
- Molano, A. (2015). Fragmentos de la historia del conflicto armado (1920-2010). En Comisión Histórica del Conflicto y sus Víctimas, *Contribución al entendimiento del conflicto armado en Colombia* (pp. 541-598). Oficina de Alto Comisionado para la Paz, Gobierno de Colombia. Recuperado de http://www.altocomisionadopalapaz.gov.co/mesadeconversaciones/PDF/Informe%20Comisi_n%20Hist_rica%20del%20Conflicto%20y%20sus%20V_ctimas.%20La%20Habana%2C%20Febrero%20de%202015.pdf



Moncayo, V. (2015). Hacia la verdad del conflicto: insurgencia guerrillera y orden social vigente. En Comisión Histórica del Conflicto y sus Víctimas, *Contribución al entendimiento del conflicto armado en Colombia* (pp. 99-247). Oficina de Alto Comisionado para la Paz, Gobierno de Colombia. Recuperado de http://www.altocomisionadopalapaz.gov.co/mesadeconversaciones/PDF/Informe%20Comisi_n%20Hist_rica%20del%20Conflicto%20y%20sus%20V_ctimas.%20La%20Habana%2C%20Febrero%20de%202015.pdf

Ocampo, M. (2015). El trinomio de la marginalidad: migración forzada, desarraigo y ciudadanía inconclusa. En K. Herazo (Comp.), *Desafíos para la psicología social comunitaria*. México, D. F.: Universidad Autónoma de México.

Ocampo, M., Suarez, R. & Neira, J. (2016). Matriz de sistematización: documento de trabajo. En el marco de la investigación *Perfil del psicólogo social: teorización y prácticas*. Bogotá: Colegio Colombiano de Psicólogos COLPSIC.

Ocampo, M. & Zuluaga, S. (2017). Reinventarse a sí mismo: narrando subjetividades. En A. Díaz et al. *Subjetividades Abordajes teóricos y metodológicos*. Bogotá, D. C.: Universidad del Rosario-Ascofapsi.

Pizarro, E. R. (2015). Una lectura múltiple y pluralista de la historia. En Comisión Histórica del Conflicto y sus Víctimas, *Contribución al entendimiento del conflicto armado en Colombia* (pp. 5-94). Oficina de Alto Comisionado para la Paz, Gobierno de Colombia. Recuperado de http://www.altocomisionadopalapaz.gov.co/mesadeconversaciones/PDF/Informe%20Comisi_n%20Hist_rica%20del%20Conflicto%20y%20sus%20V_ctimas.%20La%20Habana%2C%20Febrero%20de%202015.pdf

Primera, G. (2005). *Territorio y territorialidad: el caso de las comunidades negras en Colombia en investigaciones en construcción* (pp. 5-10). Bogotá: Unibiblos.

Summerfield, D. (1998). El impacto de la guerra y de la atrocidad en las poblaciones civiles. En B. Castaño, L. Jaramillo, & D. Summerfield (Eds.), *Violencia política y trabajo psicosocial: aportes al debate*. Bogotá, D. C.: Corporación Avre.





aportes a la
construcción
de la noción
de sujeto

3. UNA EPISTEMOLOGÍA A PARTIR DE LA PRÁCTICA. APORTES A LA CONSTRUCCIÓN DE LA NOCIÓN DE SUJETO DESDE LA PSICOLOGÍA SOCIAL

Rosa Suárez Prieto, Myriam Ocampo Prado, & Julián Neira Carreño

La pregunta por el sujeto es una que interpela al psicólogo mismo en su concepción de la disciplina y de la práctica profesional y en su papel de investigador y agente de la realidad. En este caso lo trataremos como el psicólogo de lo social. Es una doble agencia: la de sí mismo como psicólogo y la agencia del sujeto de interacción investigativa o de intervención con quien se relaciona.

En la práctica psicosocial la noción de sujeto transforma la relación entre el investigador y el investigado pues coloca a este último en una posición de agente de su propia existencia, constructor de conocimiento en la interacción con el investigador que escucha y reflexiona movilizándolo su subjetividad en una relación bidireccional de mutua implicación. En este sentido, el sujeto nunca es un objeto inmóvil y atemporal que deba ser observado de forma aséptica por un investigador que asume la psicología social desde la comodidad del laboratorio, sino más bien un actor involucrado en la construcción de un conocimiento que habla de sí mismo como persona y del sujeto investigador, del psicólogo social, que en la práctica encuentra al otro, a su comunidad y entorno, y se encuentra en la elaboración de un saber hacer.

“ El diálogo de lógicas ya no se hace solamente entre el sujeto investigador y el sujeto investigado, en condiciones de existencia del segundo sino una relación fluida en donde las fronteras epistemológicas se desvanecen. El punto de vista del investigado se vuelve puntos a observar, las narrativas y los textos comienzan a mostrar sus flaquezas al no dar cuenta de las condiciones de producción del saber. Implica que en el momento de encuentro entre investigador e investigado se genere un proceso de observación endógena sobre la comunidad y su relación con ella, desencadenada por el propósito de la conversación (Suárez, R. Cap. 6, p. 108 de este texto)

”

La noción de sujeto es un punto central en la teorización de los psicólogos sociales. Su potencial heurístico y generativo para comprender la complejidad de relaciones en las que está implicado el ser humano permite su uso como concepto estructurante de la interpretación de lo social, como un entramado de significados e interacciones agenciadas por sujetos situados e históricos. Aunque la visión pasiva y estática del sujeto sigue siendo predominante en algunos espacios de incidencia de la psicología en general y de la psicología social en particular, la pregunta por el sujeto implicado en lo colectivo ha jalonado la construcción de un saber sobre el sujeto.

“ Considero que la visión de sujeto que se ha agenciado en la mayoría de los espacios de incidencia sigue siendo uno de dependencia y reactivo. [...] Es muy importante propender no solo por un sujeto consciente de sus coordenadas históricas sino también capaz de transformar generativa y proactivamente sus contextos lejos de lógicas de dependencia, comparación o retaliación (NM-EN) en Ocampo et al., Matriz de sistematización, 2017, p. 3. ”

Esta concepción del sujeto que se viene construyendo desde la labor profesional de los psicólogos sociales involucra lo histórico, lo procesual y la agencia como elemen-

tos constituyentes de la visión de ser humano. La agencia del sujeto implica su condición de transformador y creador de su realidad, enfatiza su carácter activo y acentúa su rol político en los escenarios de decisión y acción colectiva.

“ Siempre ha sido una visión histórica, procesual donde el sujeto es activo, no solo un objeto cargado de patologías, sino un sujeto con potencia que puede transformar su realidad desde la intencionalidad individual y colectiva que vaya creando. Se pretende que este sujeto se despliegue mediante la participación social como un sujeto político (AD-EN) en Ocampo et al., Matriz de sistematización, 2017, p. 3. ”

Frente a los retos que trae consigo el país en relación a las afectaciones emocionales, físicas y psicológicas de la guerra y el uso prolongado de la violencia contra la sociedad civil y los actores armados, la respuesta de los psicólogos sociales es la de trabajar por la construcción de una categoría nueva de sujeto. Pertinente para nuestro contexto y a la vez actual con las dinámicas globales de interconexión y uso de la información, un sujeto situado en lo local que mira lo global interpretando las múltiples relaciones que se entretajan por medio de los escenarios y las construcciones simbólicas de la cultura actual.

“ Si la pregunta fuese el sujeto que debe agenciar diría que es un sujeto más global, multitexto y localizado, generativo y transformativo, construido desde la posibilidad y no desde el déficit, la confrontación, la competencia o la retaliación, en especial en el contexto colombiano. Todo esto si entendemos que la categoría de sujeto es colectiva y es el producto de todas las relaciones trazadas en los diferentes escenarios simbólicos de los que se participe (NM-EN) en Ocampo et al., Matriz de sistematización, 2017, p. 3.

También hay una tendencia a ver el sujeto singular, yo creo que es singular y plural. Yo creo que es colectivo, que es comunitario, que es social y de pronto por las redes hasta global. Pero digamos que independientemente de esas dimensiones, lo que yo siento es que la psicología social y la psicología comunitaria me han permitido a mi ir cogiendo un concepto de sujeto mucho más preocupado por la pregunta acerca del sentido, y ahí encontré lo simbólico que fue abandonado por la academia prácticamente (NV-GF) en Ocampo et al.,

Matriz de sistematización, 2017, p. 14.

”

La noción propia de sujeto que se ha venido pensando desde la práctica psicosocial no puede desconocer los saberes ancestrales de los pueblos originarios. En este conocimiento nativo yace el valor fundamental de lo “propio” frente a los aparatos teóricos importados de Europa y Norteamérica. El reconocimiento de formas de ser y estar únicas que provienen de las comunidades indígenas rompe con las concepciones clásicas del sujeto pues se hibrida con éstas para concebir nuevas formas de entender al ser humano en nuestra sociedad latinoamericana:

“ Para preguntarse sobre la concepción de sujeto creo que hay que preguntarse sobre la concepción de la mamá del sujeto; la concepción evidentemente en términos indígenas sobre los referentes telúricos de la madre tierra, los elementos telúricos de la Pachamama, los elementos telúricos y ancestrales de la Hitchawaya. Es un sujeto que vive en coherencia con una fuerza de la vida que lo pone a vivir, un principio universal y cosmogónico, un principio filosófico que le es propio y que nos es transmitido a los hombres [por la Pachamama] (LE-GF) en Ocampo et al., Matriz de sistematización, 2017, p. 14.

(...) Nuestro conflicto es de raíz, nuestro conflicto es de fuerza, no hay de dónde agarrarse, generación tras generación lo que se siembra cada vez nace con más debilidad porque precisamente la mirada de los abuelos está ausente. La mirada de las tradiciones y los mitos está ausente, y entonces en la pregunta veo yo dos problemas de construcción, dos problemas de fuerza: el de la realidad en la que estamos y el de la psicología. Y veo dos ausencias de raíz: el del humano deshumanizado que somos hoy día (...) en términos del sentido cultural/simbólico, [y en segundo lugar] esto lo que implica es una realidad que se ha desconectado del mito y de los principios que el mito nos otorga como humanos (...) al interior de la filosofía no hay un piso cosmogónico que aporte sentido a la realidad social (LE-GF) en Ocampo et al., Matriz de sistematización, 2017, p. 46.

”

La relación entre el individuo y su “yo” da sentido a la subjetividad que está íntimamente relacionada con un territorio, una temporalidad y una cultura. Íntimamente relacionada también con la memoria pues desde allí se construye la historia; la identidad se construye a partir de relaciones y des-

de la historia y la identidad se establece una comprensión del mundo. Esta comprensión da sentido al yo, a lo que cada quien considera que es, allí toma forma la otredad y la sociedad como trama del modo de vida cotidiano. El territorio aparece como una división del mundo construido y también como componente del sentido de pertenencia y arraigo que es elaborado en la comunidad; se configura un imaginario y alteridades donde puede haber centros y periferias con distintos grados de incidencia sobre la idea de lo real y de sí mismo.

Estas reflexiones abren el debate sobre el papel de la psicología y del psicólogo social en las problemáticas contemporáneas de los grupos étnicos y particularmente con los pueblos indígenas. La crítica reflexiva y el descentramiento epistémico, ético y cultural que requiere la psicología en el trabajo con los pueblos indígenas y grupos étnicos, en sentido amplio, retan a la disciplina a dialogar no solo con otras ciencias sociales, sino que la convocan a reconocer la voz y el saber ancestral y a evitar representarlos en el sentido de hablar “por” ellos; lo que reproduciría la colonialidad. Por el contrario plantean diálogos generativos que permitan relaciones interculturales.

Es una invitación para pensar las subjetividades desde una visión distinta que nos posicione en contextos, problemáticas y realidades latinoamericanas. Se trata de pensar la psicología como una disciplina comprometida, que cobra identidad y especificidad en la medida en que el conocimiento

adquirido mediante la investigación revela la verdadera identidad del sujeto popular, que piensa en ese “otro” como alguien cercano, inmerso en una complejidad de interacciones, ensamblaje de signos y prácticas, que se forja en el micro espacio de las acciones diarias de la vida. Emergen aquí formas lingüísticas particulares y relaciones materiales en el proceso de luchas de autoafirmación.

Martín-Baró comentó que “si como psicólogos queremos contribuir al desarrollo de los países latinoamericanos, necesitamos replantearnos nuestro bagaje teórico y práctico” (2006, p. 11) e invitó a tener presente nuestros orígenes como pueblo, recordar y no minimizar la trascendencia de las luchas y pugnas para crear visiones de la vida en común; estas luchas son testimonios de la reivindicación del derecho de cada cual a formar parte de esta decisión.

Hay que afirmar que no se trata únicamente de una acción de construir teorías sino también de innovar las prácticas profesionales y sociales. Así estamos haciendo referencia a crear teoría para comprender la complejidad del mundo físico y relacional en el que estamos inmersos, para comprendernos los unos a los otros, y para crear visiones del futuro compartido donde el dominio ejercido por los actores sociales está relacionado con la convicción de cada uno acerca de su capacidad para intervenir en la regulación de dichos procesos relacionales. Cultivar la sensibilidad para actuar en los diferentes contextos sociales y gestionar las

relaciones sociales de forma no-coercitiva. Es decir, donde se tenga en cuenta que el sujeto es un sujeto de derechos.

En este sentido, es importante delimitar el rol del psicólogo social, es decir, ¿Qué se espera de un psicólogo social? Moscovici (1993) plantea el rol del psicólogo social en un carácter doble. En primer lugar, recoger y comunicar informaciones sobre una realidad determinada. En segundo lugar, intervenir en grupos sociales con el fin de facilitar el desarrollo de las relaciones y de los comportamientos. Para el autor estos dos modos de inserción concreta están estrechamente ligados, el conjunto de la información y su análisis debe permitir no solamente comprender la realidad sino obrar sobre ella y recíprocamente. En este mismo hilo comprensivo de la interpretación y la agencia, Martín-Baró (1993) reitera: “De lo que se trata es de volver nuestra mirada científica, iluminada teóricamente y dirigida en forma sistemática hacia esa realidad concreta que es el hombre y la mujer, en el entramado histórico de sus relaciones sociales...donde el reto es construir un sujeto nuevo en una sociedad nueva (p. 510)”.

En este sentido, no se trata solo de indagar sobre las intencionalidades políticas de los que crean la disciplina, sino también investigar a fondo las problemáticas donde el psicólogo investiga e innova utilizando metodologías que le faciliten la creación de conocimiento propio con el fin de mediar de manera pertinente en las relaciones sociales.

Un “compromiso político” serio pasa por tres aspectos (Ibáñez, 2001, p. 297): (a) redefinir —no abandonar— el concepto de *objetividad* desde una posición radicalmente *no representacionista* y *post-empirista* del conocimiento científico, (b) rehabilitar el papel de la razón práctica en el seno de racionalidad sobre la que debe tomar apoyo la psicología social, y (c) asumir plenamente el “carácter reflexivo” de las ciencias sociales instituyéndolas como campos donde ellos mismos — los psicólogos sociales y psicólogos en general— forman parte de lo que pretenden dilucidar.

De este modo la psicología social se estructura con gran compromiso político que debe comprender el ánimo y el espíritu de su época y de los hechos y situaciones que lo precedieron. Por lo que la responsabilidad social y política debe ser una fuente de definición para configurar la formación del psicólogo, definiendo la relación desde un ámbito que convoque los afectos propios y de los otros, y no solo la eficiencia o la pertinencia. Así el papel del psicólogo conduce a proveer las herramientas necesarias para lograr un agenciamiento en el actuar humano; donde este establece sus parámetros de bienestar.

Para Seoane (1996 citado en Collier, Minton, Reynolds, 1996) la tendencia de la psicología social posmoderna apunta a una transformación de la cultura de la psicología en tres aspectos: (a) social, donde ya no se busca un compromiso social y político de la intervención psicológica sino que la misma sociedad determina la orienta-

ción y el sentido de la práctica psicológica, pues esta define la incursión de la psicología en las instituciones, los medios de comunicación y los presupuestos; (b) científica, referida al conjunto de creencias y sentimientos relacionados con el conocimiento, abriendo paso a una pluralidad metodológica y considerar la voz de los expertos, que son aquellos que han vivido el problema objeto de nuestra investigación, por lo que la validez del conocimiento científico se trata de un consenso entre expertos, ciudadanos y afectados; y (c) profesional, en la cual se concibe la formación como un diálogo de saberes que implica la participación sistemática en debates científicos, congresos y reuniones para alimentar y contrarrestar la práctica profesional que permita navegar por los sistemas de comunicación intercambiando información y experiencias personales.

Lo anterior implica generar habilidades y herramientas para construir un espacio donde los actores sociales puedan obtener efectos y transformaciones tangibles. Es necesario disponer de conocimientos profundos en materia de cultura y cotidianidad del entorno en el cual se ejerce su papel. Para lo cual es necesario tener en cuenta tres supuestos básicos (Collier et al., p. 515): que la realidad es dinámica, que el conocimiento es una construcción social, y que el conocimiento tiene consecuencias sociales.

Los psicólogos requieren adoptar una actitud crítica que conciba los valores culturales en función



de las normas morales, fortaleciendo su papel transformador y productor de alternativas para lograr un cambio social constructivo.

En este sentido, nuestro contexto se puede concebir como un marco para la transformación social constructiva en la cual la incidencia de los psicólogos sociales se identifica en los procesos sociales *macro*, como la construcción de políticas de Estado que permeen el marco legislativo de la nación. Por lo tanto, es fundamental mostrar una postura ético-política frente a las responsabilidades del Estado y la sociedad civil respecto a las problemáticas nacionales; tener conciencia social cuya visión se caracterice por ser clara y reflexiva sobre la realidad de las personas para (y con) las cuales trabaja.



constatación, reflexión y autoreflexión



3.1. LA PSICOLOGÍA SOCIAL COMO CAMPO TRANSDISCIPLINAR CON MIRAS A LA COMPRESIÓN DE LA REALIDAD SOCIAL INTERSUBJETIVA: CONSTATAción, REFLEXIÓN Y AUTORREFLEXIÓN

Rosa Suárez Prieto, Myriam Ocampo Prado, & Julián Neira Carreño



La psicología social ha tenido desde sus momentos iniciales una vocación por acudir a los referentes conceptuales de las demás ciencias sociales. Esto es debido a la ausencia de recursos teóricos y metodológicos dentro de la misma disciplina que hagan posible construir explicaciones comprensivas sobre las problemáticas que enfrentan los sujetos y grupos humanos en la vivencia de su realidad. El entendimiento de la naturaleza compleja y holística de los fenómenos psicosociales demanda la utilización de herramientas provenientes de disciplinas como la sociología, la antropología, la historia para superar las diferencias epistemológicas que demarcan las fronteras disciplinares favoreciendo la construcción de conjuntos temáticos a través de un análisis transdisciplinar.

“ La búsqueda de modelos teóricos y metodológicos que ayudasen a entender y explicar los fenómenos con los cuales se trabajaba hizo que [la psicología] en sus inicios apelase a muy diversas mentes, bien porque algunas suministraban descripciones conductuales certeras y el modo de producirlas, bien porque otras aportaban categorías de análisis y explicaciones socioeconómicas o políticas de largo alcance. Esta característica le aportó además una amplia perspectiva multidisciplinaria, ya que ante las pocas respuestas y el corto alcance de las mismas que presentaba la psicología, se acudió a campos tan variados como la educación popular, la filosofía, la sociología y la antropología. (Montero, 2004, p. 21). ”

En la historia de la psicología social en Colombia —como se ha conversado y discutido con los psicólogos sociales entrevistados— se observan

líneas teóricas y metodológicas que delimitan y orientan un campo particular dentro de la disciplina. Aunque este proceso está en ciernes y la historia aún se encuentra en un estado de desarrollo, la psicología social cuenta con referentes intelectuales así como hitos constitutivos que le van imprimiendo una identidad propia, independiente y diferenciada.

“ La psicología social para ese momento en nuestro país estaba muy insipiente y por lo mismo los pasos que se estaban gestando eran de carácter personal y giraban en dos direcciones; una, siguiendo los referentes norteamericanos cognitivos conductuales, centrados en el estudio de las actitudes y la otra, de carácter más social y comunitario influenciada por la sociología y el pensamiento del maestro Orlando Fals Borda, así como por la teología de la liberación. Por lo tanto no dudo al afirmar que acontecimientos como el 9 de abril en Bogotá podrían determinar nuestro surgir como psicología social. Más adelante el pensamiento del padre Camilo Torres en su paso por la Universidad Nacional marcó definitivamente el replanteamiento de los principios de una psicología social en nuestro país. Introducir en nuestra práctica la

metodología de la investigación-acción participativa marca un hito fundamental en el quehacer psicológico. [Esta práctica investigativa] obligó a la psicología a contextualizar las problemáticas sociales desde un abordaje de comprensión política e ideológica. A indagar e implementar metodologías que desde un posicionamiento dialógico construyeran e implementaran cambios (RS-AB) en Ocampo et al., Matriz de sistematización, 2017, p. 30. ”

De esta forma se hace evidente la necesidad de reconocer el origen múltiple de la psicología social, su condición transdisciplinar y su relación con las demás ciencias sociales. La utilización de diversos recursos conceptuales y metodológicos enriquece el saber hacer psicosocial aportándole un potencial generativo e interpretativo que posibilita la comprensión de las complejas realidades sociales de la Colombia contemporánea.

“ No entendía qué era la psicología social, porque los psicólogos sociales también somos clínicos, pero no en lo terapéutico, en otro orden de lo clínico y de ahí el programa [de psicología] toma otro orden (NM-GF) en Ocampo et al., Matriz de sistematización, 2017, p. 42. ”

Hay una conexión ahí entre todo esto y es: esta psicología social está atravesada todo el tiempo por pedagogía. Uno cree que lo que se está diciendo aquí es muy importante, aprender con otros y construir con otros, por eso no en vano cuando uno ve las versiones constructivistas pues las acoge, o las versiones del segundo y tercer Bruner: cómo es eso que llamaríamos la psicología popular; eso es una especie de psicología social pedagógica porque es una pedagogía, no correctiva de comportamientos sino de apertura a la construcción de la existencia humana cuando dice qué es lo que no busca, pues dar respuesta a por qué existimos y cómo debemos existir. Entonces hay cierta eticidad en el asunto y ahí emerge el cuento de diálogos reflexivos, sin apresurarse, escuchemos y entonces que acordamos, eso, escuchar, escuchémonos (EE-GF) en Ocampo et al., Matriz de sistematización, 2017, p. 22.

La psicología social constituye un campo profundamente relacionado con el campo de psicología política, no porque haya juegos de poder en las relaciones intersubjetivas sino porque la psicología política nos

permite descubrir y activar las potencialidades de cada sujeto singular y colectivo para crear la acción colectiva enriquecida con potencialidades activadas en otras dimensiones como la emocional, ética y estética (NV-AB) en Ocampo et al., Matriz de sistematización, 2017, p. 33.

”

En la diversidad paradigmática que comprende la psicología social existen posturas que recogen una posición que enfatiza la vocación experimental, científica y positiva de la disciplina psicológica, reconociendo dentro de ella a la psicología social como una especialidad profundamente relacionada con la psicología como disciplina unificada y diferenciada de las demás ciencias sociales. Esta postura, aunque contradice en varios aspectos la posición esgrimida por la mayoría de psicólogos sociales, se reconoce como legítima dentro de la multiplicidad de expresiones de la psicología social en el país.

“ La psicología social que yo trabajo es lo que algunos llaman psicología social psicológica, otros llaman psicología social experimental pero digamos que en esta se reconoce que somos ante todo psicología y eso es un rasgo bien distintivo en el sentido de que pensamos que los conceptos, los métodos y los supuestos son propios de la psicología.



Nosotros no concebimos una psicología social como una disciplina independiente, no concebimos a la psicología social como una disciplina de una o varias ciencias sociales sino que realmente la concebimos como se concibe toda la tradición experimental en psicología, como una ciencia del comportamiento (JEC-GF) en Ocampo et al., Matriz de sistematización, 2017, p. 44.

”

En suma, la delimitación del campo de la psicología social es un proceso iniciado pero aún inacabado que tiene en su propia reflexión el reto de otorgarse un lugar en el concierto de la psicología, una posición fuerte que permita la construcción de una identidad propia y la formación de un conocimiento y una práctica sólida para el abordaje de la compleja y retadora sociedad colombiana. En las manos de los psicólogos sociales, en su trabajo cotidiano, en el compromiso con sus objetos de estudio y en el trabajo mancomunado con las comunidades está el camino que va dilucidando los supuestos ontológicos y epistemológicos que concentran y dan sentido al campo de la psicología social.

“

La relación yo-otros, y entre los otros, algunos especiales, se mantiene como factores, o mejor, como campo fuerza y tensiones que configuran un espacio de significaciones, frutos de razonamiento y acción para la psicología social (HG-AB) en Ocampo et al., Matriz de sistematización, 2017, p. 33.

”

REFERENCIAS

- Collier, G., Minton, H., & Reynolds, G. (1996). *Escenarios y tendencias de la psicología social*. Madrid: Editorial Tecnos.
- Ibáñez, T. (2001). *Psicología social construccionista*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- Martín-Baró, I. (1993). Guerra y salud mental. Conferencia pronunciada en San Salvador el 22 de junio de 1984, en la inauguración de la "I Jornada de la Salud Mental" y publicada inicialmente en "Estudios Centroamericanos", 1984, n° 429/430. *Papeles del Psicólogo*, 56, 503-514.
- Martín-Baró, I. (2006). Hacia una psicología de la liberación. *Revista Psicología sin Fronteras. Revista Electrónica de Intervención Psicosocial y Psicología Comunitaria*, 1(2), 7-14.
- Montero, M. (2004). *Introducción a la psicología comunitaria. Desarrollo, conceptos y procesos*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Moscovici, S. (1993). *Psicología social I: el campo de la psicología social*. Barcelona: Paidós.
- Ocampo, M., Suarez, R. & Neira, J. (2016). Matriz de sistematización: documento de trabajo. En el marco de la investigación *Perfil del psicólogo social: teorización y prácticas*. Bogotá: Colegio Colombiano de Psicólogos COLPSIC.



parte II

**RECONOCIMIENTO DE
SABERES CONSTRUIDOS POR
LOS PSICÓLOGOS SOCIALES**





Un grupo de seis psicólogas y psicólogos y una investigadora en educación que trabaja en el campo de la psicología social en universidades de Bogotá, entidades estatales, y organizaciones no gubernamentales de gestión e intervención sobre problemáticas sociales, fueron participantes en la investigación que da origen a este libro y propusieron conceptualizaciones acerca de temáticas dentro de las cuales han acumulado una amplia experiencia en su labor profesional y académica. Ante ineludible historia de conflicto y violencia que ha condicionado las dinámicas culturales de relación y convivencia afectando la construcción de la sociedad colombiana y, por este mismo medio, del sujeto de análisis e intervención. Este grupo de investigadores elabora una mirada reflexiva en cinco temas relacionados con una visión comprensiva en la psicología social latinoamericana, con la construcción de una psicología transcultural en diálogo con los saberes populares de la interculturalidad, con el espacio de vida como construcción del habitar humano en tanto proceso de subjetivación y proyección de la acción social, la psicología ancestral indígena y la *Mink'a* de conocimiento, y con la atención psicosocial en el escenario del posconflicto colombiano.

una visión
comprendensiva



4. PSICOLOGÍA SOCIAL LATINOAMERICANA: HACIA UNA VISIÓN COMPRENSIVA

Napoleón Villarreal Sánchez & Beatriz Ospina Calderón⁴

Una de las causas de la crisis de la modernidad radica en que hemos terminado por considerar ingenuamente que sus propuestas y tareas se realizan en un único tipo de racionalidad, cuando no, inclusive, en un solo modelo de ciencia y de desarrollo social, llamado hoy modernización. Reducir la modernidad a meros procesos de modernización termina por hacer inútil todo tipo de reflexión filosófica y de actividad cultural crítica.

Guillermo Hoyos Vásquez
(Citado en Zuleta, 2013, p. 249)

Resumen

En el presente ensayo reconocemos los aportes de los paradigmas científicos de Kuhn, las teorías de la complejidad de Morin, la institución imaginaria de la sociedad de Castoriadis; desde América Latina las teorías de la investigación-acción participativa de Fals Borda, de la educación liberadora de Freire, del desarrollo a escala humana de Max-Neef y de la biología del conocimiento de Maturana para la creación de nuestra propuesta de visión comprensiva (VC). La cual compartimos en este ensayo como un fundamento no solo conceptual y metodológico sino vivencial para la psicología y sus campos de trabajo, especialmente para el comunitario, social, político y am-

⁴ Correo electrónico de Napoleón Villarreal Sánchez: jonavisan@hotmail.com

Correo electrónico de Beatriz Ospina Calderón: caosabe@hotmail.com

Este ensayo resume nuestra experiencia y aprendizajes como docentes relacionados con Psicología y Educación popular, comunitaria, social, cultural, política, ambiental, como investigadores, servidores públicos y como personas comprometidas desde 1980 con las comunidades vinculadas a Bogotá (Alcaldía Mayor), Colombia (MEN) y América Latina (Naciones Unidas). Aprendimos con ellas la diferencia entre conocerlas y comprenderlas. La visión comprensiva es nuestra fundamentación conceptual y metodológica para la construcción de una Democracia Participativa en Bogotá, en Colombia, en América Latina y el mundo. Promovemos desde diferentes espacios el ejercicio pleno de las ciudadanías.

biental en el contexto de las ciencias humanas y sociales.

Al partir de la persona concebida como ser relacional (desde la psicología y pedagogía dialéctica) en discrepancia con la concepción de la persona únicamente como un ser racional cognitivo y conductual, a la luz de la psicología y pedagogía experimental, la vemos como un ser capaz de acciones e interacciones que surgen de la activación de potencialidades en diferentes dimensiones humanas y sociales como plantea la pedagogía crítica. Esta perspectiva tiene implicaciones metodológicas que facilitan la fundamentación, caracterización, comprensión y transformación de relaciones, y la creación de alternativas para la realización humana integral en toda su diversidad.

Al transitar de la necesidad a la libertad por el camino de las potencialidades nos acercamos al goce efectivo de derechos, y desde estos a la creación de condiciones para una vida con calidad en las diferentes especies. Estos son tres desafíos que asumimos como componentes de la visión comprensiva (VC) cargada de elementos de resignificación de la persona como ser ético, estético, lúdico, político, social y cultural. Desde una perspectiva crítica capaz de cuestionar lo instituido para aproximarnos al ejercicio pleno de las ciudadanías en América Latina y otros contextos.

Antecedentes

Existen tres grandes paradigmas cognitivos en la cultura occidental que conviene distinguir para acercarnos desde sus respectivas racionalidades, fundamentos, modelos y metodologías a las realidades que pretenden explicar, conocer, comprender y transformar. Cada uno se distingue del otro por sus fundamentos epistemológicos, racionalidades y propuestas metodológicas como aspectos que condicionan las formas de producir los saberes, su comprensión y aplicación en el ámbito de lo humano, visto desde lo social, económico, político, cultural y ambiental. Este tema anima la reflexión de este texto.

Como para investigar, conocer y construir nuevas realidades no es suficiente la razón y sus racionalidades, la VC las complementa reflexionando sobre las relaciones de los sujetos consigo mismos, con las otras personas, lo trascendental, la naturaleza, la ciencia, la técnica y la tecnología en sus diferentes contextos. En este sentido, el presente ensayo propone una mirada más integral del complejo fenómeno relacional para trascender los paradigmas cognitivos, interpelar a los grupos de investigadores que generan conocimientos en diferentes campos disciplinares, sugerir involucrarse en una reflexión crítica teniendo en cuenta el campo de comprensión que crean las características de cada paradigma.

La racionalidad instrumental en las ciencias empírico-analíticas: el paradigma hegemónico

Las ciencias empírico-analíticas están equipadas conceptual y metodológicamente para estudiar realidades relacionadas con la naturaleza, los hechos, las conductas y en general todo lo que es susceptible de ser medido, cuantificado y socializado como parte del mundo objetivo. La racionalidad analítica deviene en racionalidad instrumental, estratégica y sistémica. Se construyen herramientas para observar dichas realidades. La vida individual y social se cuantifica mediante indicadores que permiten dar cuenta de causas y efectos en un mundo global. Cada epistemología genera una teoría y crea modelos de explicación causa-efecto que comparten el método experimental como única posibilidad en la construcción de conocimiento científico riguroso.

En este paradigma el saber y el hacer están en función del tener y el estar, desconociendo el ser, el sujeto multidimensional. Su condición es reducida a un ser cognitivo con capacidades que se traducen en conductas y competencias para alcanzar un bienestar determinado por la capacidad de producción y consumo en una cultura de mercados que pretende controlar todo a través de las leyes de oferta y demanda, y llegar a todos los espacios de socialización como alternativa de desarrollo económico.

Este paradigma está fundamentado en una ontología determinista que asume al ser como uno, eterno e inmutable. Con epistemologías que van

del empirismo al utilitarismo, pasando por el positivismo, el funcionalismo, el estructuralismo, el pragmatismo y una teoría sistémica que surge en buena parte de la fusión entre estructuralismo y funcionalismo.

Como ya lo sustentó Habermas (1988), todo conocimiento es interesado y el que se produce en este paradigma tiene un interés técnico donde se pretende medir, explicar, controlar y predecir la realidad. Esta forma de pensar se ha vuelto dominante en la cultura occidental y se impone sobre todo desde los sistemas educativos. Una de las exclamaciones más repetidas por los profesores de primaria, secundaria y educación superior es: “analice”, como queriendo decir “piense”, sin saber que analizar es una forma de pensar pero no la única.

En los estudios universitarios de las diferentes disciplinas y carreras en los proyectos de investigación y en las tesis de pre y posgrado se nos obliga a plantear un problema y a hacer una extensa revisión conceptual llamada marco teórico y conceptual, en la cual ubicamos las categorías de análisis. Desde allí, en algunos casos, se plantea una hipótesis, se elige un método, se diseña un experimento y finalmente se realiza un análisis de resultados y una discusión de los mismos. Parece que no existieran otras formas de pensar diferentes al pensamiento lógico, analítico, ensídico, inductivo y deductivo para conocer el mundo natural y objetivo; lo cual se vuelve el modelo para el mundo histórico, social, cultural y el mundo de la vida.

Los poderes instituidos producen una cultura hegemónica, que piensa analíticamente, separa, divide y fragmenta con el pretexto de lograr conocimientos objetivos (Programa Oruga 2014, p. 13). Desde esta perspectiva teórica, la prevención de problemáticas sociales como las violencias, las adicciones y la corrupción consiste en mantener separados a los individuos, que no responden a un patrón de *normalidad*, de sus espacios de socialización. Apartarlos como mal ejemplo de las personas, las drogas y otros productos y experiencias adictivas porque se cree que en el individuo violento —en sus ambientes, en quienes lo violentan, en las drogas o en sus precursores— radica el germen del mal, el virus de la enfermedad, la causa del daño, del delito, de la destrucción, de la pérdida y la muerte (Programa Oruga 2014, p. 18).

Prevenir en estos casos es privar al sujeto violento de la libertad; al adicto de la sustancia, del producto o de la experiencia adictiva remplazándola por una menos nociva para reducir el riesgo, el daño, el delito, la violencia, la enfermedad o la muerte mitigando sus consecuencias. Los sueños explícitos de los defensores de este paradigma analítico, estratégico, instrumental y sistémico frente a los problemas más frecuentes de la sociedad son: un mundo y una sociedad sin guerras, violencia, SIDA, desempleo, drogas ni corrupción. Aunque su currículo oculto realmente promueva estructuralmente las violencias, los consumos, las adicciones, la venta de

armas, drogas, sexo y otros negocios rentables que la cultura de mercados ha vuelto imprescindibles.

Una de las claves para promover el consumo, el abuso, y la adicción a ciertos productos del mercado como las drogas, las armas, la violencia y el sexo consiste más en prohibirlos que en legalizarlos. Los ingresos más altos en la cultura de mercados, con sus leyes de oferta y demanda provienen de la producción, venta, compra, tráfico, uso, abuso, consumo, adicción y dependencia de productos contramarcados legales o ilegales, como juegos estratégicos, drogas, pornografía de papel, sexo virtual, armas y violencia.

Desde este paradigma se construyen modelos preventivos como el *ético-jurídico* (i.e., erradicación y reducción de violencias y adicciones a través de la criminalización y penalización de los delitos individuales) y el *médico-sanitario* (i.e., prevención primaria, secundaria y terciaria de la enfermedad física, mental y social) que tratan al consumidor como enfermo o “paciente” respectivamente; sobre todo si el organismo del individuo que consume entra en contacto con aquellas sustancias o elementos que los modelos del paradigma consideran prohibidos por la ley, la moral y las buenas costumbres.

Mucho antes de los paradigmas cognitivos, en los primeros siglos de la era cristiana y especialmente desde la edad media hasta el renacimiento, el consumidor de ciertas plantas y sus mezclas fue considerado un vicioso y en muchos casos un *poseído* o un *endemiado* habitado por uno o más espíritus

malgnos. Desde este primer paradigma interesan más las violencias físicas que las psicológicas, las públicas que las privadas. Los psicoactivos considerados más graves son los ilegales, aunque los legales como el café, las bebidas alcohólicas, el tabaco, los cigarrillos y algunos medicamentos (e.g., analgésicos, antidepresivos y otros productos de farmacia.) o productos industriales de uso casero (e.g., el bóxer) produzcan los peores daños y efectos colaterales en el individuo, la familia, la sociedad, la economía, la política y la cultura.

En el paradigma de las ciencias empírico-analíticas no existe ni importa el sujeto y se considera que lo subjetivo le resta veracidad al conocimiento. Aquí no se habla de valores pues la neutralidad valorativa se considera una de las exigencias para el conocimiento riguroso, científico y objetivo. Desde este paradigma, aun en la posmodernidad, terminamos *satanzando* ciertas violencias y ciertas drogas, tratándolas como flagelo social y justificando todas las guerras santas que algunos críticos como Antonio Escotado (2000) llaman las nuevas cruzadas de los siglos XX y XXI; ya no organizadas ni dirigidas por las iglesias y sus sacerdotes en nombre de la fe, sino por organismos internacionales, estados, políticos y científicos.

Estas nuevas cruzadas terminan erradicando cuanto cultivo de coca, amapola o marihuana haga su aparición sobre la tierra, con sustancias químicas cuyas consecuencias para la vida humana y la vida en general todavía son discutidas, pero que sospechamos pueden ser nefastas para el agua,

el aire, la tierra y la vida de todas las especies vegetales y animales.

Este modo de pensar y conocer se ha fortalecido y prácticamente se ha vuelto obligatorio con el gran desarrollo que se le ha dado a la racionalidad estratégica especialmente a través de la planeación estratégica, forma obligada para diseñar políticas, planes, programas y proyectos internacionales, nacionales, distritales, locales e institucionales. A este paradigma y sus racionalidades le interesa mucho las competencias, las capacidades y la competitividad, el saber para hacer, el hacer para tener más y estar mejor limitando el desarrollo a los ingresos, las cifras, los datos y los resultados observables (medibles, cuantificables y verificables) pero que poco nos dicen sobre el ser, la vida, lo humano, lo social, el goce, sus interacciones y su sentido existencial.

Es una idea muy aplicada sobre todo en los países que se autodenominan *desarrollados* o del *primer mundo*, los cuales se presentan como modelos de desarrollo para los países *en vía de desarrollo* —del *tercer mundo* o *subdesarrollados*— quienes deben imitarlos. Podemos subrayar aquí que en cuestión de investigación, prevención, promoción y atención integral todo el conocimiento se enfoca en los problemas relacionados con las enfermedades, violencias físicas y drogas ilegales. Estas cosas concretas son observables, medibles, cuantificables y atentan contra la normatividad y lo instituido.

Esta es la forma más común y oficial de pensar, planear y ejecutar acciones a solucionar diferentes pro-

blemas y necesidades. Pero conviene revisar otras formas de pensar, sentir y actuar reflexionando críticamente sobre sus fundamentos, sus métodos y sus consecuencias.

La racionalidad dialéctica en las ciencias histórico hermenéuticas: alternativa al paradigma hegemónico

El paradigma de las ciencias histórico-hermenéuticas elabora una lectura diferente del mundo, la naturaleza, las relaciones sociales y la producción. Esta racionalidad se fundamenta epistemológicamente en el materialismo histórico y su interés es práctico. Rescata los sujetos colectivos y los lee como clases sociales. Más que explicar el mundo pretende comprenderlo desde sus propias prácticas con su historia y sus contextos socioculturales, económicos, políticos e ideológicos. Nos enseña a pensar, conocer y comprender el mundo desde la racionalidad dialéctica que ve en todo la lucha de los opuestos.

Este paradigma se puede resumir en las relaciones que Hegel (1985/2000) estableció entre tesis, antítesis y síntesis que luego distinguimos como capitalismo (tesis), socialismo (antítesis) y comunismo (síntesis). En este contexto se pueden entender las problemáticas de las violencias, las adicciones y la creciente corrupción global en sus significados explícitos, pero sobretudo en sus significados implícitos, ocultos y escondidos sistemáticamente. Cuando Marx (2005) afirma que “la religión es el opio del pueblo” (p.50) o cuando posteriormente Hannah Aren-

dt (1997) considera que “la labor es el opio del pueblo” están hablando de modos de pensar que crean una falsa conciencia, la cual justifica condiciones y relaciones de dependencia que alienan o no dejan ser ni desarrollar al sujeto autónomo, histórico, social, cultural, político y económico.

El primer paradigma gira en torno a la solución de los problemas sociales como las violencias, las enfermedades, las adicciones y la corrupción con productos que se ofertan en la cultura de mercados, movidos por intereses técnicos y económicos. En el segundo paradigma los intereses son prácticos para orientar al sujeto colectivo hacia la independencia de quienes están usándolo como parte de la estrategia de dominación ejercida por el opresor. Esta dominación es denunciada como una forma de disminuir la capacidad de reflexión, decisión y acción de los sujetos mediante el uso ideológico, político y económico de los instrumentos de colonización y subordinación; esto hecho a través de los procesos de socialización y subjetivación con el fin de formar individuos sumisos y adaptados a la cultura hegemónica.

En contraste, pensar y actuar dialécticamente es otra forma de leer el mundo y de construir conocimiento. Su lectura sobre las necesidades insatisfechas y los problemas generados están precedidos por la identificación de los conflictos entre los actores asumiendo el compromiso de comprenderlos con información de fuentes históricas, sociales, culturales, políticas y económicas que faciliten su transformación.

Aquí podemos ubicar modelos de abordaje psicosocial y sociocultural que permiten el rescate del sujeto individual y colectivo, perdidos u olvidados en el paradigma de la objetividad pero priorizando el segundo —la lucha entre clases sociales, opresores y oprimidos, ricos y pobres, burguesía y proletariado, incluidos y excluidos— donde los sujetos están determinados no solo por su condición biológica sino por su condición histórica, social, cultural, económica y política.

Esta lectura de las realidades sociales como históricas, materiales y simbólicas aporta nuevos elementos para conocer y comprender las necesidades, los conflictos y los problemas, sin responsabilizar al pobre y oprimido de su situación. Sospecha y descubre que hay una gran responsabilidad en los procesos y estructuras que reproducen determinados modelos sociales, económicos, políticos y culturales hegemónicos, develando los intereses ideológicos que allí se esconden y que es preciso visibilizar.

Desde este discurso la investigación, la prevención, la promoción y la atención a los diferentes problemas se enfocan más hacia los sujetos colectivos, las estructuras sociales, las culturas, las violencias, las adicciones y las dependencias. Los problemas sociales se leen como parte de la estrategia de dominación de una clase sobre otra. El alcohol en América Latina, la cocaína en Norteamérica, los derivados del opio en Europa y Asia central, los derivados del cáñamo como la marihuana y el hachís en África, Europa,

Asia y América, aunque siguen siendo problemas sociales relevantes en cada territorio, tienen desde este paradigma otra lectura que devela su papel y su importancia política y económica como parte de una estrategia de poder, dominación, productividad, rentabilidad y sometimiento.

La racionalidad comunicativa en las ciencias sociales críticas: el diálogo de saberes

Desde el paradigma de las ciencias sociales críticas y particularmente desde la pedagogía, psicología y sociología crítica viene desarrollándose una forma de pensar que no es excluyente de las otras y que cree en el poder de la argumentación teniendo como fundamento epistemológico la teoría de la acción comunicativa (especialmente en Europa). Dicha acción invita al diálogo de los diferentes conocimientos científicos —tanto analíticos como dialécticos y críticos— con los saberes míticos, mágicos y del sentido común. Reconoce que la realidad es fruto de la construcción intersubjetiva y que además de un mundo objetivo hay un mundo social, subjetivo y un mundo de la vida. Tal vez este sea el paradigma cognitivo que más luz da sobre las relaciones intersubjetivas y de los sujetos con su entorno, la naturaleza, la ciencia, la técnica y la tecnología en diferentes tiempos y contextos.

El pensamiento crítico supera las lecturas analíticas y dialécticas que producen un mundo atomizado y en guerra construido sobre ontologías, gnoseologías y epistemologías deter-

ministas que no posibilitan la creación, tampoco la transformación de las realidades por parte de los sujetos sociales desde su dimensión imaginaria instituyente, ni de los sujetos individuales desde su imaginación radical. Aunque sigue siendo un esfuerzo desde la razón por dar cuenta del significado de la vida, ofrece alternativas nuevas de respeto, diálogo y conciliación sin abandonar su confianza en el poder del sujeto para argumentar racionalmente y recurre a la dimensión ética y comunicativa.

Este nuevo modo de producir conocimiento llama mucho la atención por su invitación a construir con otros los nuevos conocimientos y saberes, las soluciones a los problemas, las respuestas a las preguntas de interés común, y los satisfactores de las necesidades humanas. La racionalidad crítica se moviliza por un *interés emancipatorio*, el cual promueve la formación de sujetos individuales y de colectivos autónomos, libres, responsables, críticos, éticos, estéticos y políticos. Tal vez sea el paradigma donde más luces encontramos para volver realidad el sujeto de derechos y el Estado Social de Derecho que la Constitución Política de Colombia asume desde 1991.

Aquí surgen modelos de intervención que reconocen la importancia de la participación de los sujetos individuales y colectivos en la construcción del conocimiento y de las alternativas de investigación, prevención, promoción y atención a problemas sociales relevantes como el uso indebido de drogas legales e ilegales, las violencias,

la corrupción, la desesperanza, la discriminación, la segregación o exclusión social, entre otros. También constituye un fundamento racional para abordar la problemática desde la dimensión ética, política, económica, social y cultural. Lo anterior desde una perspectiva crítica capaz de cuestionar lo instituido, las prácticas sociales de cada espacio socializador, las relaciones de poder, específicamente las relaciones entre los sujetos en la cultura de mercados que se globaliza atentando o poniendo en riesgo la salud, libertad, dignidad y vida de las personas, los grupos, las comunidades, las sociedades, las culturas y los pueblos.

La racionalidad comunicativa tiene en cuenta las relaciones intersubjetivas y de los sujetos en diferentes escenarios, territorios y ámbitos; relaciones que varían según los contextos sociales, económicos, políticos y culturales. Se tiene en cuenta que sobre ellas hay diferentes lecturas que pueden ser legitimadas por diferentes perspectivas teóricas y argumentativas, sociales y culturales dependiendo de su momento histórico. Mientras Europa prioriza la racionalidad comunicativa centrada en la capacidad argumentativa, América Latina prioriza la racionalidad crítica que integra a la argumentación comunicativa de lenguajes no verbales que configuran no solo el mundo de los significados sino el de los sentidos; donde signos y significados, símbolos y sentidos se integran en los magmas de significaciones.

Estos tres paradigmas cognitivos nos ofrecen fundamentos concep-

tuales y opciones metodológicas diferentes: el primero tiene especial interés en explicar los problemas y negociar con las necesidades, el segundo se concentra en comprender los conflictos para transformarlos y el tercero se interesa por la emancipación de los sujetos individuales, colectivos y sociales.

Quienes piensan analítica y estratégicamente se enfocan en las necesidades y problemas, olvidándose de los sujetos o asumiéndolos solo como consumidores que tienen que producir para comprar los satisfactores y soluciones que les vende el mercado y el estado. Los que piensan dialécticamente se centran mucho más en los conflictos y las luchas entre clases sociales opuestas y rescatan los sujetos como seres colectivos. Por su parte, quienes piensan crítica y comunicativamente priorizan las relaciones intersubjetivas, rescatan los sujetos individuales y colectivos y los promueven como sujetos autónomos, críticos, éticos y como sujetos de derechos.

Lo común en los tres es el abordaje unidimensional de problemas o fenómenos que son multidimensionales y complejos, que no se pueden leer solo desde la dimensión racional cognitiva, ya sea que esta razón haya sido domesticada para pensar analítica, dialéctica, comunicativa o críticamente. Por eso nuestra propuesta desde la pedagogía y la psicología social intenta superar las limitaciones que generan los fundamentos ontológicos y epistemológicos deterministas que definen al ser humano como racional y que, de todas las formas de educar la razón, priorizan la

racionalidad analítica sobre la dialéctica, la comunicativa y la crítica.

Visión comprensiva y ejercicio pleno de ciudadanía: aportes desde la pedagogía y psicología Social

Para transitar del conocimiento unidimensional a la comprensión multidimensional es necesario reconocer los aportes de la pedagogía de la autonomía, de la investigación-acción participativa (Elizalde, Hopenhayn, & Max-Neef, 1986; Fals Borda, 2008; Freire, 2008), no solo como método sino como fundamento conceptual y de la psicología social de la liberación (Martín-Baró, 1986, 1998), de la ontología de la creación (Castoriadis, 1983; Fernández, 2004), de las epistemologías del sur (De Souza Santos, 2009; Zemelman, 2014) y de la filosofía latinoamericana (Dussel, 2015).

La VC reconoce la dimensión racional cognitiva en la construcción de conocimiento desde la pedagogía y psicología tradicionales, pero descubre en otras dimensiones la potencia comprensiva y creadora de sentidos y realidades destacando entre ellas la dimensión imaginaria, emocional, lúdica, ética, estética y política. Sus sentidos configuran significaciones construidas intersubjetivamente y compartidas socialmente con variaciones de un momento histórico a otro, de una cultura a otra, dependiendo de los procesos de socialización y subjetivación.

Para comprender la realidad, transformarla y crear alternativas comprensivas de su hondura y profundidad

relacional tenemos que ir más allá de los paradigmas cognitivos que definen al ser humano como racional, para reconocer otras dimensiones tal vez más decisivas como la dimensión emocional y lúdica (Maturana, 1998), estética, imaginaria, Castoriadis (1983), ética y política (Dussel, 2015) de los sujetos individuales y colectivos. Visión comprensiva asume a los seres humanos como seres relacionales y multidimensionales tanto como sujetos de derechos, libertades y deberes.

Es urgente que aprendamos a ver y comprender la multidimensionalidad del mundo natural, objetivo, subjetivo, social, cultural, político y económico. La VC surge de los alcances y limitaciones de cada paradigma descrito con sus enfoques, modelos y métodos. Se construye como una visión integral de los sujetos en sus territorios y contextos en donde la imaginación, la razón, la emoción, el afecto, el cuerpo, la lúdica y la espiritualidad están entrelazados para posibilitar no solo la solución de problemas y la satisfacción de necesidades, sino la transformación de los conflictos, la activación de potencialidades, el ejercicio responsable de los derechos, las libertades y los deberes de las personas; en conjunto, la creación de condiciones para la vida con calidad.

El paradigma de la “reducción del daño” (González, 2016) que actualmente se desarrolla en algunos países europeos y que se exporta a otros continentes surge del fracaso y las limitaciones del paradigma de la “reducción del consumo”, reducción de la oferta,

reducción de la demanda, y reducción de los factores de riesgo centrados en la prohibición, represión, penalización y criminalización. Esto pensado desde la racionalidad estratégica en el paradigma de las ciencias empírico-analíticas.

A pesar de todas las pedagogías del “NO a las drogas”, “NO al consumo”, “NO a la violencia”, “NO a la guerra” y “NO a la corrupción”, estas problemáticas siguen creciendo con el extraordinario poder de la cultura del mercado que promueve por los medios de comunicación públicos y privados una vida de producción y consumo como única alternativa vital. Lo cual nos lleva de la producción al consumo y del consumo al consumismo.

Ante el fracaso del autoritarismo, con sus leyes duras por el arrollador e incontrolable poder económico del mercado y el crecimiento del consumo y sus consumidores, parece que no quedara otro principio de realidad: reducir el daño, para que al problema del uso indebido de drogas legales e ilegales no se sume el problema del VIH/SIDA, o para que al problema de la violencia económica estructural no se sume el de la violencia conyugal, intrafamiliar, el abuso y la explotación sexual, laboral, los accidentes de tránsito, las muertes violentas, las infecciones de transmisión sexual, los homicidios, los suicidios, la corrupción y otros problemas que parecen estar relacionados unos con otros.

El ejercicio pleno de la ciudadanía empieza con la satisfacción de necesidades, leídas no solo como carencias sino como potencialidades que

pueden ser descubiertas y activadas para que se transformen en acciones que al ser cualificadas se visibilizan como capacidades. Las cuales posibilitan la expresión de principios, valores, derechos y libertades.

Invitamos a los responsables de la investigación, formulación e implementación de las políticas públicas con sus planes, programas y proyectos a identificar y activar *las potencialidades* en diferentes dimensiones. A priorizar las potencialidades con los mismos sujetos promoviendo la construcción social de las condiciones y relaciones que permiten realizar a nivel individual, familiar, grupal, comunitario y colectivo alternativas para la realización humana integral, el goce efectivo de derechos y una vida con calidad. Estos tres compromisos posibilitan el ejercicio pleno de las ciudadanías, se es consciente de que el mercado y el estado viven de explotar las necesidades como carencias y que la academia se centra en los problemas posibilitando tácita y explícitamente el sometimiento, la dependencia y la subordinación (neocolonialismo) so pretexto de desarrollo.

Por la ruta de las potencialidades es posible vincular el mundo de las necesidades con el goce efectivo de derechos y este desde la última generación de derechos (ambientales) posibilita el compromiso con la construcción de condiciones para una vida con calidad que va más allá de los derechos humanos. Estamos convencidos que la formación de sujetos autónomos, críticos y creativos requiere un trabajo

coordinado, intersubjetivo, comunitario, institucional, regional, intersectorial, ínter y transdisciplinario, ínter y transectorial donde se priorice la participación de la comunidad como sujeto decisivo de la investigación, prevención, atención y promoción. Esto no solo reduciendo los riesgos y los daños sino generando beneficios recíprocos, bien común, salud, libertad, vida digna y vida con calidad para los seres humanos y los seres vivos en general.

Si le apostamos al descubrimiento y activación de las potencialidades en diferentes dimensiones — promoviendo la formación de personas críticas, creativas, autónomas, éticas, estéticas, amorosas, políticas, que actúan como sujetos de derechos, ciudadanas locales, nacionales y del mundo— empezamos a volver realidad y vida el sueño de la democracia participativa como un modo de vida donde la pluralidad y la diversidad humana se pueden acceder plenamente. Aquí nace y se desarrollan los campos de la psicología comunitaria, social, cultural, política y ambiental.

Es el mejor momento para despertar y deslegitimar el poder que le hemos entregado a quienes negocian y explotan nuestras necesidades reducidas a carencias, convirtiéndonos en sus “clientes” y “consumidores”; idealmente adictos a sus productos, que en la mayoría de los casos no pasan de ser pseudo satisfactores; analgésicos, tranquilizantes, evasores, euforizantes, narcóticos o estupefacientes que a mediano y largo plazo nos quitan la posibilidad de satisfacer nuestras necesi-

dades, activar nuestras potencialidades y ejercer nuestros derechos y libertades sobre la base vivencial de los principios y valores consagrados en nuestra Constitución Política.

Para lograr el sueño común de una vida digna para todas las personas del mundo es preciso volver a valorar nuestro ser con todas sus potencialidades y crear las condiciones para su activación como capacidades que se requieren para el goce efectivo de los derechos y libertades en todas sus dimensiones.

Cuando aprendemos juntos a comprender y transformar nuestros conflictos, resolver nuestros problemas, satisfacer nuestras necesidades, realizar nuestros sueños, activar nuestras potencialidades, vivir nuestros principios y valores, y ejercer nuestros derechos hacemos realidad la utopía del Estado Social de Derecho fundamentado en el respeto a la dignidad humana, el trabajo, la solidaridad y la prevalencia del interés común (Const., 1991, art. 1).

Solo así podemos pronosticar la quiebra de los grandes negocios de la política y sus políticos en nombre del Estado, de las multinacionales y sus empresarios en nombre del mercado, que por vía tanto legal como ilegal viven de las ganancias que producen los laboratorios farmacéuticos (Villarreal, 1998), legales e ilegales, los negociantes de la culpa, del delito, de la enfermedad, del miedo, de la violencia, de la guerra, de las armas, de la inseguridad, del terror y de la muerte (UCPI, 1998). Aprendamos a resolver de manera participativa los problemas, a sa-

tisfacer individual y colectivamente las necesidades, a crear juntos las condiciones para activar nuestras potencialidades, transformar nuestros conflictos, y ejercer nuestros derechos y libertades responsablemente.

En Bogotá y en otras ciudades del mundo, ya se vienen construyendo caminos de libertad a través de procesos formativos de sujetos éticos, capaces de cuidar su propia vida y la de los demás haciendo posible la vida digna, feliz y con sentido. La investigación “Imaginarios juveniles instituyentes sobre la política en Bogotá” alimenta la esperanza porque sí existen alternativas reales, silenciosas, e invisibilizadas pero fecundas (Villarreal, 2013).

Vale la pena que las relaciones familiares y comunitarias entre niños, jóvenes, adultos, viejos, personas con orientaciones sexuales e identidades de género diversas, las relaciones consigo mismo y con el entorno sean reflexionadas a la luz de las racionalidades con sus respectivos paradigmas y modelos. Sobre todo es urgente que estas relaciones sean enriquecidas con los aportes de otras dimensiones humanas.

Para poder caracterizar, comprender y transformar nuestras relaciones es preciso escuchar no solo al otro, también a nuestro cuerpo y sus sentidos, emociones, sentimientos, deseos e intuiciones. Despertar nuestra capacidad reflexiva crítica para develar los condicionamientos e intereses políticos y económicos de la actual cultura de mercados que sigue colonizando al Estado. Es urgente que volvamos a descubrir el éxtasis

humano, que descubramos los secretos de Dionisos que han motivado la búsqueda de sentido vital a lo largo de la historia humana.

Las claves están en nosotros mismos; en la naturaleza; en los saberes contruidos por las ciencias y por la experiencia personal, familiar, comunitaria y social; en la sabiduría de la vida cotidiana; en nuestra reflexividad; y en nuestra capacidad de amar y jugar. Juntos niños, adolescentes, jóvenes, adultos, viejos, y personas con diferentes maneras de pensar podemos descubrir y desarrollar nuestras potencialidades, porque son parte de nuestro ser multidimensional. Creamos juntos las condiciones adecuadas para su activación como principios, valores, y derechos en ejercicio. Si no cuestionamos lo instituido y si no desarrollamos la potencia en nosotros seguiremos atrapados en el imaginario social capitalista con su círculo vicioso de producción y consumo, que fabrica un sujeto sujetado, con sus dimensiones y potencialidades bloqueadas desconociendo la potencia de la dimensión imaginaria instituyente capaz de crear colectivamente realidades más humanas y sociales (Castoriadis, 1983).

Ya muchas personas están develando el imaginario social instituido que pretende convertirnos a todos en consumidores y adictos impidiéndonos la activación de potencialidades, el desarrollo de capacidades, la transformación de nuestros conflictos, el goce efectivo de nuestros derechos, la realización humana integral y la creación de condiciones para una vida con calidad.

Los negociantes que se enriquecen explotando nuestras necesidades no van a poder vendernos sus productos y sus promesas de éxtasis en pastillas, inyecciones, bebidas, imágenes y otros productos de diferentes precios y presentaciones que se ofertan en las diferentes vallas y pantallas del gran súper mercado global, porque sabemos por experiencia personal y de otras personas que las consecuencias finales son las mismas en el primer, segundo o tercer mundo. Son estar más lejos de nosotros mismos, de los otros y del entorno natural; es decir, adictos sin dicción, sin comunicación, en el vacío total de sentido existencial, ético, axiológico y vital, reducidos a clientes ideales, eternos consumidores de drogas y otros productos ilegales y legales. Como seres heterónomos sumidos en la desesperanza y el conformismo sin poder vivir en el respeto a la dignidad de la persona, en la solidaridad, en la libertad y en la autonomía como principios y valores fundantes de la democracia radical que Orlando Fals Borda (2007, 2008) nos presenta como fundamento de un nuevo orden social.

Recomendamos a todas las personas que trabajan en la creación de sujetos y comunidades autónomas, críticas y creativas que lean y que disfruten tres libros autobiográficos donde sus autores nos comparten su tránsito por los tres paradigmas: *Antes del fin* de Ernesto Sábato (1999), *Pedagogía de la esperanza* de Paulo Freire (2008), y *Mis demonios* de Edgard Morin (1995). Esperamos que descubran cómo fueron desde América Latina y Europa tras-

cendiendo las racionalidades paradigmáticas, promoviendo la apertura a otras dimensiones y creando alternativas a la desesperanza. En *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro* Morin (1999) nos entrega algunas claves para superar las cegueras paradigmáticas y llegar a la comprensión de nuestra realidad multidimensional, ayudándonos a descubrir nuestra capacidad creadora de mundos posibles, donde la vida valga la pena, donde podamos realizar nuestro ser en sus diferentes dimensiones, donde nos valoremos por lo que somos y no por lo que tenemos, donde el saber, el hacer, el tener y el estar tengan sentido porque contribuyen al desarrollo integral y multidimensional de nuestro ser relacional.

Este artículo ha sido elaborado a partir de la reflexión sobre mis propias experiencias personales, fami-

liares, comunitarias, académicas, institucionales, sociales y culturales. Mis estudios de filosofía y psicología fueron fundamentales, la profundización realizada en algunos diplomados, la maestría de psicología comunitaria y los estudios doctorales en ciencias sociales niñez y juventud alimentaron mis experiencias laborales, investigativas, asesorías, conferencias, foros, seminarios, talleres y conversaciones con personas de diferentes campos disciplinares, especialmente de la filosofía, la psicología, la pedagogía y las artes.

Mi gratitud para todas estas personas que participaron en la creación de sentido para mi vida y la de muchos otros seres vivos que habitamos esta tierra hermosa que viaja con otros planetas en esta galaxia que tampoco viaja sola.

REFERENCIAS

- Arendt, H. (1997). *¿Qué es la política?* Barcelona: Editorial Paidós.
- Castoriadis, C. (1983). *La institución imaginaria de la sociedad*. Barcelona: Tusquets.
- Constitución Política de Colombia (1991). Actualizada con actos legislativos a 2016. Edición especial preparada por la Corte Constitucional, Consejo Superior de la Judicatura. Centro de Documentación judicial CENDOC. Biblioteca Enrique Low Murtra-BELM.
- De Souza Santos, B. (2009). *Epistemologías del sur*. México D.F.: CLACSO y Siglo XXI.
- Dussel, E. (2015). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Editorial Trotta.
- Elizalde, A., Hopenhayn, M. & Max-Neef, M. (1986). *Desarrollo a escala humana: una opción para el futuro*. Uppsala: CEPAUR - Fundación Dag Hammarskjöld, Número Especial de Development Dialogue.
- Escohotado, A. (2000). *Historia general de las drogas*. Madrid: Editorial Espasa.
- Fals Borda, O. (2007). *Hacia el socialismo raizal y otros escritos*. Bogotá, D. C.: Ediciones desde Abajo.
- Fals Borda, O. (2008). *La subversión en Colombia*. Bogotá, D. C.: TJER.
- Fernández, P. (2004). *La sociedad mental*. Barcelona: Anthropos.
- Freire, P. (2008). *Pedagogía de la esperanza*. Buenos Aires: Editorial siglo XXI.
- González, B. (2016). *¿Qué es reducción del daño y el universo de las drogas?* Recuperado de www.espolea.org/juventud/mapeando-el-universo-de-las-drogas
- Habermas, J. (1988). *Conocimiento e interés*. Buenos Aires: Editorial Taurus.
- Hegel, G. W. F. (1985/2000). *Fenomenología del espíritu*. Madrid: Editorial Fondo de Cultura Económica.
- Martín-Baró, I. (1986). Hacia una psicología de la liberación. *Boletín de psicología*, 22, 219-231.
- Martín-Baró, I. (1998). *Psicología de la liberación*. San Salvador: UCA editores.
- Marx, C. (2005). *Crítica de la filosofía del derecho en Hegel*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Maturana, H. (1998). *Amor y juego, fundamentos olvidados de lo humano. Desde el patriarcado a la Democracia*. Santiago de Chile: JCSAEZ Editores.
- Morin, E. (1995). *Mis demonios*. Barcelona: Editorial Kairós.
- Morin, E. (1999). *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*. Paris: UNESCO.
- Programa Oruga. (2014). *Programa de prevención integral del consumo de sustancias psicoactivas, SPA, en la Universidad El Bosque*. Bienestar Universitario, Universidad El Bosque.
- Sábato, E. (1999). *Antes del fin*. Buenos Aires: Editorial Seix Barral.



Unidad Coordinadora de Prevención Integral, UCPI. (1998). *Dementes jóvenes. Ciudad y drogas. Ensayos*. Santa Fe de Bogotá: Alcaldía Mayor Santa Fe de Bogotá.

Villarreal, N. (1998). *Juventud, libertad, poder y drogas*. Bogotá: UCPI. Alcaldía Mayor, Secretaría General. Serie ciudad y drogas.

Villarreal, N. (2006). *Desarrollo Humano integral y vida de calidad*. [Ensayo presentado en Doctorado de Ciencias Sociales del Centro de Estudios Avanzados en Niñez y Juventud de la Universidad de Manizales y el CINDE].

Villarreal, N. (2013). *Imaginarios instituyentes de personas jóvenes sobre la política* (Tesis doctoral. inédita).

Zemelman, H. (2014). *Pensar teórico, pensar epistémico. Los retos de las ciencias sociales latinoamericanas*. México D.F.: Instituto de Pensamiento y Cultura en América A.C.

Zuleta, M. (2013). A la memoria de Guillermo Hoyos Vásquez. *Revista Nómadas*, 58, 249.





dialogar con los saberes populares



Fuente: Fotografía Tiguaia Comunidad de ciencias ancestrales. Mural de la plaza de mercado de Totoro, Nariño. Colombia, 2018.

5. PASO A PASO POR LOS SENDEROS DE LA PSICOLOGÍA TRANSCULTURAL. DIÁLOGO CON LOS SABERES POPULARES DE LA INTERCULTURALIDAD

Rosa Suárez Prieto⁵

Preparando el camino



Este trabajo es producto de las reflexiones teóricas y metodológicas que hemos venido elaborando con el grupo de investigación “Subjetividades indígenas” desde el año 2006. Son igualmente producto del proyecto de investigación “Puntada a puntada tejiendo alteridades indígenas en la localidad de Los Mártires de la ciudad de Bogotá”. Desde entonces acompañamos a las comunidades indígenas que, en su mayoría, se vieron obligadas a desplazarse a Bogotá como víctimas de la violencia. Desde estas líneas queremos agradecerles por permitir que junto con ellos “camináramos la palabra y así, paso a paso, pensar bonito”.

Primeros pasos

Retomar los caminos de la psicología transcultural en la época de la modernidad es toda una aventura en la medida que implica revivir este campo poco conocido en nuestra disciplina. Se podría afirmar que son laberintos a través de la interculturalidad. Los primeros pasos se dieron en los inicios del siglo XX, en el momento que algunos antropólogos se asombraban del por qué la psicología no aprovechaba las oportunidades que le brindaba la antropología, con las descripciones y conocimientos de las comunidades aborígenes con quienes se estaba indagando y explorando las diferencias culturales. Sería de sumo interés comprender los diferentes patrones de comportamiento, las diferencias individuales que nos llevarían a pensar en los procesos de desarrollo y pautas de crianza, la personalidad, la motivación, lo normal y lo patológico; en fin, todas aquellas problemáticas de interés para la psicología.

A inicios del siglo XX la psicología no se había desarrollado lo suficiente teórica y metodológicamente y por lo tanto no contaba con los re-

⁵ Correo electrónico de Rosa Suárez Prieto: rosuar52@yahoo.com

ferentes para comprender y explicar los comportamientos humanos y las culturas diferentes a las europeas o norteamericanas, y menos todavía para emprender una investigación comparativa, (Price-Williams, 1980). Su mirada experimental se apoyaba y fundamentaba en las introspecciones de personas adiestradas. Las técnicas de observación y medición avanzaban, más no así las teorías que permitieran relacionar las observaciones realizadas con los procesos hipotéticos objeto de sus investigaciones. Desde entonces la psicología ha asistido a un lento desarrollo pues no hay certeza de si las categorías tradicionales de descripción y análisis eran totalmente adecuadas para aplicarlas a otras culturas. No se podía someter el estudio de pueblos culturalmente diferentes a la pretensión de formular hipótesis formales que pudieran ser proyectadas con alcance universal.

Sin embargo, algunos psicólogos que se atrevieron a incursionar en la descripción de las comunidades “primitivas” de manera comparativa con las “civilizadas”, hicieron descubrimientos con resultados prometedores. Uno de ellos fue Douglass Price-Williams (1980), quien reconoció que “esas gentes”, los “primitivos”, no podían ser consideradas de una forma simplista como si fuese otro grupo experimental y trató de acercar los métodos psicológicos clásicos con las exigencias impuestas por las variaciones culturales que buscaba estudiar y conocer. La tarea fue muy compleja por ser un campo indefinido donde interactúan

una amplia serie de puntos nodales como intersecciones de líneas trazadas desde todas las disciplinas de las ciencias sociales, con un mayor énfasis de la antropología y la sociología como un problema común.

Algunos años después de la Segunda Guerra Mundial los psicólogos experimentales se interesaron en estudiar grupos por fuera de las muestras urbanizadas y alfabetizadas de Europa y Norteamérica en áreas de la personalidad y del comportamiento infantil. Un primer paso consistió en definir el campo de acción. Fue así como Brislin, Lonner y Thorndike (1973 citado en Douglass Price Williams, 1980) empezaron a delimitarlo dando una definición:

“ La psicología intercultural es el estudio empírico de miembros de diversos grupos culturales que han tenido experiencias diversas 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 (p. 19). ”

Con anterioridad, Frijda y Jahoda (1966) señalaron las diferencias entre estudios *inter-nacionales* e *interculturales*. Se pudo comparar entre sí naciones o países de cultura occidental, lo que corresponde al primer término; mientras que el segundo hace referencia a los que comparan cada población

occidental con sociedades “prealfabetizadas” entre sí. Así mismo, consideraron a los internacionales como interculturales. Aquellos que contemplaban una sola cultura no eran considerados como tales, por no entrar en el orden de la comparación.

El mayor aporte en ese momento fue el realizado por aquellas investigaciones que tenían como fuente un antecedente previo de psicología general y experimental con sujetos occidentales como población. Es el caso de Jean Piaget quien fundamentó —sin proponerse la creación de un “método clínico” sobre el desarrollo de la inteligencia en el niño— bases teóricas y metodológicas que fueron aplicadas en varios países no occidentales de África, del Lejano Oriente, del Oriente Medio, del Pacífico y de América Latina, también en grupos indígenas de Australia.

La mayor dificultad que se encontró en estos estudios fue el desconocimiento del papel de la cultura en los procesos psicológicos. No obstante, Rivers se preguntó lo siguiente: “¿Cómo se pueden explicar los movimientos de la mente humana sin el conocimiento del trasfondo social que ha desempeñado un papel importante en la determinación de los sentimientos y opiniones del género humano?”(1905, p. 321) El error no consistía tanto en intentar generalizaciones sino en no admitir ante los hechos que un acontecimiento sociológico no tiene necesariamente una simple relación de uno a uno con una causa psicológica e igualmente pensar que un aconteci-

miento sociológico podría modificar la expresión de un acontecimiento psicológico.

Estas reflexiones incentivaron a la antropología a explorar esta área, al punto de hablarse de una “nueva personalidad y cultura”. Así mismo, en la antropología surgen campos como la antropología cognoscitiva y la antropología del comportamiento que penetran en lo psicológico.

En este contexto surge la etnopsicología, término que aparece utilizado en el mismo sentido que la palabra alemana *Völkerpsychologie* o psicología popular que fue introducido en la psicología por Wilhelm Wundt en una serie de volúmenes con ese título (Wundt, 1900–1920). Este concepto fue modernizado por Werner (1957), quien desarrolló su interpretación. La psiquiatría igualmente entró en estos debates acerca de lo cultural dando paso a la etnopsiquiatría. Esta disciplina indaga, desde lo intercultural, por los choques que provoca la civilización con las comunidades indígenas u originarias; choques que se traducen en cambios culturales y que necesitan una mirada explicativa desde la psicología.

El psicólogo George Devereux (1961) intentó delimitar los desórdenes psiquiátricos producidos por el contacto con los miembros de la propia cultura. Propuso la primacía de la conciencia y sugirió una estrategia chamánica para tratar los desórdenes del inconsciente étnico, o desórdenes sagrados. Estos postulados son la base para crear una psicología “del otro” a partir de la psicopatología y de la lectu-

ra transcultural desde planteamientos psicoanalíticos: periodos de conciencia que se distinguen unos de otros mediante mecanismos de defensa del yo cultural. Así, los desórdenes se producen por una mala e inadecuada distribución de los mecanismos de defensa creados culturalmente.

Por los caminos de la modernidad

El proyecto de la modernidad intenta en sus inicios construir un paisaje social humano dominado consecuentemente por humanos. Anuncia una emancipación, se trata de lograr la construcción de un nuevo concepto de hombre que se libera del control de los dioses a partir de la creación de una nueva dimensión: la sociedad civil; ella contuvo tres constelaciones fundamentales que se constituyeron en su eje de gravitación. Según Habermas (1988), Bourdieu y Wacquant (1995) y García Canclini (1995), estos podrían ser: la ciencia, la ética y la estética. Estas se insertaron pero también mantuvieron una cierta “autonomía de campo”; si bien sobre ello aún no se ha logrado un acuerdo. El campo no es un aparato ideológico, ni solo compuesto por representaciones mentales; es una red de micropoderes que mantiene un código y unos ejercicios, unas técnicas de poder bien específicas y diferenciadas.

Castoriadis (1983) ha analizado una contingencia que permite comprender la matriz de la modernidad en el abordaje del movimiento. En efecto, este autor disertó sobre la relación no causal que se suscita desde el siglo

XVI entre la economía política y la razón. Ambos son espacios de saber que tienen como función registrar en sus respectivas dimensiones el crecimiento y desarrollo de la modernidad. La primera expresa en términos tecnológicos el avance en el dominio de la naturaleza, el crecimiento de bienes culturales en el sentido de la prevalencia de lo humano sobre lo “natural”. La segunda se refiere a la inscripción en los sistemas lógicos de estructuras psicoevolutivas y filosóficas que miden la evolución del conocimiento respecto del universo y la vida social.

La matriz que así se configura nos ubica en el dominio del campo fundamental de las significaciones que entraña el mundo moderno: las nociones de progreso y desarrollo. Ambas deben tender a construir y permitir el manejo del tiempo y del espacio, de modo que el espacio sea convertido en una apropiación geopolítica y segmentaria de la producción, distribución y consumo mundial. A su turno, el tiempo que amenaza con su cualidad de lo infinito debe ser reducido al predominio de una intencionalidad que le da sentido a su devenir. Así pues, la *reductibilidad* del tiempo se ejercita por medio de una teleología de cambios que tienden al progreso.

Es precisamente sobre estos dos pilares que la modernidad, en tanto que saber-poder, puede experimentarse como control sobre el mundo. Así mismo puede fabricar un sentido y un mundo que apareja el *ejercicio* y *despliegue* de la razón universal —aquella que se sitúa más allá de las condiciones concretas y

los particularismos— y se coloca en la constelación de las abstracciones y de la producción de bienes como dos prácticas sociales que se entrecruzan para crear la noción política de evolución, civilización y Estado.

El proyecto de la modernidad, en tanto que tarea política, es deconstruir, en términos de Derrida, las mediaciones encantadas de la premodernidad. Esto quiere decir que las relaciones entre los hombres están despojadas de la dimensión religiosa. Así y para siempre el hombre asume el papel de constructor social y pretende reconocerse en todas sus creaciones. En este sentido la modernidad es un proyecto emancipador que destruye a los dioses y a su papel de creadores de la sociedad, colocando al hombre en el lugar de hacedor de la realidad. Pretende también ser un proyecto innovador en donde se le cede a la imaginación social el campo de la estética; constelación en la cual lo sublime expresa el sentimiento de superioridad y de belleza que el hombre puede encontrar en sí mismo.

También es un proyecto de dominación en el cual las fuerzas del conocimiento humano penetran en las entrañas de la naturaleza para ponerlas a disposición de la tecnociencia. La modernidad se juzgará a sí misma, por la capacidad de autonomizar estos tres campos: de la estética, la ética y la ciencia. Sin embargo, esta autonomía está preñada por la ambigüedad del poder; poder del *socius* capitalista de sujetar a todos los seres y los saberes a su movimiento (García-Canclini, 2001). Destruye todos los sentidos contextuales de los

socius precapitalistas, fragmentándolos para convertirlos en valores mercantiles. La geografía, la historia, la memoria, la cultura, y el territorio sagrado que hasta este momento estuvieron interceptados a través del mito y del ritual que les daba un sentido holístico, ahora se rompen para producir los no-lugares o seres sin identidad, espacios de anonimato, tiempos y espacios de traslado que las personas no habitan y solo usan mecánicamente.

El acontecimiento que es la aceleración del tiempo histórico y su pérdida de sentido reemplaza el relato ordenado secuencialmente; ya no más Génesis, Antiguo y Nuevo Testamento, ni Apocalipsis. Tan solo devenires intensos y rápidos, sin referencias conmemorativas, sin eternos retornos, tiempos para construir, no para significar, ni ritualizar. La pura temporalidad se transforma en devenir civil, en temporalidad humanamente determinada.

Los dioses ya no tienen nada que ver con el tiempo, han sido retirados de él, no le determinan finalidades, no lo significan. No están al comienzo, ni en el fin de la historia tampoco del espacio. Él ha perdido su carácter sagrado; todo lugar se abre al acontecimiento, a los mil y un encuentros de las personas, de los ciudadanos; ya no está antropomorfizando, ni deificado. No evoca el trasegar de los héroes culturales. No es Madre-Tierra, ya no es el Monte Sinaí. No es el espacio por donde ocurrieron los mitos; es pura y simple espacialidad.

Y ¿qué no decir de los relatos? En tanto que sentido del mundo ellos se han desplazado. Los dioses transitan por y en el mercado. Están a la venta, el capitalismo admite a los dioses, así las narrativas sagradas se han relativizado. Ninguna es la verdad absoluta y todas a la vez pueden serlo.

La creación del saber surgirá de un doble juego entre la representación del entorno y la construcción del mismo y esto es más verdad, en cuanto se refiere a la creación de las identidades sociales. El género y la clase no son representaciones del lenguaje de la sociología, son también resultados de la construcción de la modernidad. Lo que Marx (1970) atestigüa no es solo la realidad de la vida social en la ideología, sino la ideología convertida en realidad social. Múltiples acercamientos a esas nuevas identidades.

La lectura de lo popular se multiplicará en sus significados y en sus posiciones. El pueblo es no solo el cuerpo y sus fatigas; es igualmente nido de utopías. Los anarquistas verán en el folklore una fuerza telúrica romántica. El pueblo, sus fiestas, diversiones, y hábitos de comida serán objeto de atención de esta nueva disciplina, pero al mismo tiempo objeto de una doble mirada: para los tradicionalistas, viejas y atávicas costumbres que deben mantenerse; para los liberales freno al desarrollo y para los anarquistas una fuerza explosiva, una fuerza revolucionaria.

El pueblo se convierte en objeto de múltiples saberes y disciplinas. En él y para él se fabrican los nuevos espacios y tiempos de la modernidad. Si

el folklore llama la atención es porque en medio de la construcción de unas nuevas relaciones sociales, fragmentadas, sin contenido, veloces y triviales el pueblo mantiene viva una fuerza comunal, unos lazos más permanentes. El espacio público y el anonimato que genera la desidentificación y el individualismo no lograron deshacer el tejido social de la cultura popular. En esta contradicción entre la imposición de unos nuevos tiempos y ritmos fragmentados y el mantenimiento de vínculos solidarios y fuertes, se debate el fragor de la clase popular.

La mirada interna a los santuarios, los curanderos, las fiestas populares, la vida cotidiana, las formas de familia y al derecho consuetudinario será el resultado de una sociología y, en otras partes, de una etnología de los pueblos. Ella revela lo que Foucault (2000) llama los *epistemes*; en otras palabras, la construcción de la mirada, del espacio y de los significados que dominaron la relación entre primitivo y popular. Aunque disociados en su estructura institucional el saber etnológico sobre los pueblos “primitivos” y el folklore sobre lo popular han terminado por establecerse como un solo dominio.

Por el sendero de la colonialidad

América Latina ha sido pensada desde otras miradas que la han intervenido y han construido en ella heterogeneidades temporales, espaciales y socioculturales que no la dejan autpensarse, autogestionarse ni autococerse. Las teorías han sufrido transformaciones muy importantes ligadas

a los cambios políticos, ideológicos y económicos que atraviesa el mundo. En 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.

Este panorama cierra el horizonte para el desarrollo autodeterminado de los países latinoamericanos como región, al involucrarlos en modos de subjetivación que abren simplemente el espacio a la individualización y la marginalidad. Si bien en el mundo hay teóricos e investigadores que critican y replantean la relación de la modernidad con el ambiente, el futuro implícito al cual debería atender América Latina es lo que hoy constituye el presente de los países denominados como desarrollados.

En Colombia es necesario señalar la existencia de una condición subalternada de los pueblos indígenas, esta subalternidad ocurre al margen y de manera tangencial a la academia. Lo indígena ha sido marginalizado por el eurocentrismo de las ciencias sociales y en particular de la psicología, si se tiene en cuenta que no se considera como su “objeto de estudio”. A pesar de que perspectivas como el socioconstruccionismo son conscientes y reconocen una forma de vida diferente a la occidental, la subalternidad de los pueblos indígenas es inocultable.

El concepto de subalterno, fundamentado en la crítica poscolonial permite denunciar la situación actual de las comunidades indígenas y visualizar los retos de la psicología en este campo. Lo subalterno representa los actores sociales no escuchados y estructuralmente silenciados. Como sostiene Spivak (2003), en las sociedades coloniales y capitalistas existe un silenciamiento de sectores subalternos que no puede verse como independiente del papel que desempeña la academia. Como señala Beverley (2004) en el mismo sentido: “El subalterno, es subalterno en parte, porque no puede ser representado adecuadamente por el saber académico porque ese saber es una práctica que produce activamente la subalternidad (la produce en el acto mismo de representarla)” (p. 23). Lo subalterno es una *antítesis necesaria* de lo hegemónico, pues si los subalternos pudieran “hablar” en el sentido de constreñirnos a escucharles desafiarían su condición misma de subalternidad.

En el caso de la psicología han sido promovidos modelos presuntamente universales de inteligencia, desarrollo, personalidad, normalidad, salud, entre otros, desde un positivismo que desconoce los contextos culturales y la historia (Bruner, 1991; Gergen, 1996). Estas elaboraciones disciplinares operan bajo lógicas occidentales y eurocéntricas que etiquetan lo no occidental como anormal, atrasado, incivilizado, prelógico, supersticioso, animista o premoderno. Por estas razones, el silenciamiento de los pueblos indígenas los ha subalternado dentro de la disci-

plina que, sostenida por la colonialidad (Castro-Gómez, 2005a), ha universalizado una cultura: la occidental. La razón fundamental de la subalternidad indígena es el mantenimiento de la colonialidad, por lo cual se acudirá a la perspectiva decolonial apuntando dificultades y retos de la psicología en el acompañamiento con los indígenas o pueblos originarios.

Ante la crítica poscolonial que relativizaba al saber occidental “provincializando” a Europa (Archila, 2005) y cuestionando su histórica hegemonía, a principios del siglo XXI surge una manera alternativa de interpretar la sociedad latinoamericana: el programa de investigación modernidad/colonialidad, o perspectiva decolonial (Escobar, 2003). Esta forma de pensamiento formula como tesis central que la hegemonía colonial es constitutiva de la modernidad y critica la visión ortodoxa que considera la conquista y la colonización de América como un evento más de inicio de la modernidad. Por el contrario, propone que la modernidad y la colonialidad son sucesos mutuamente dependientes, que llevaron a subalternar lo indígena como categoría surgida de la dupla colonizador/colonizado (Bonfil-Batalla, 1972). El mito eurocéntrico de la modernidad (Dussel, 1995 citado en Castro-Gómez, 2005b) —que atribuye la modernidad únicamente al desarrollo endógeno de Europa y a su “superioridad” intelectual, económica y política— es rechazado de manera vehemente por la perspectiva decolonial adoptando una visión planetaria (Restrepo & Rojas,

2010), y reconoce que la hegemonía colonia/modernidad es un contenido simbólico y material que constituyó a América Latina como la primera periferia global.

La perspectiva decolonial diferencia el colonialismo como expropiación territorial y económica de los pueblos amerindios, y colonialidad como la dimensión cultural que conlleva términos de expropiación político-epistémica. A su vez condena conocimientos, sujetos y sistemas culturales considerados como “periféricos” cuya condición ejemplifica el pasado de la modernidad eurocéntrica. La colonialidad ha sobrevivido al colonialismo, no puede ser vista como un fenómeno superado puesto que continúa configurando las relaciones de poder entre diversos actores étnicos (indígenas, no-indígenas; Maldonado-Torres, 2007).

Para entender estos procesos la perspectiva decolonial propone tres conceptos, que a su vez explican en gran medida la subalternidad de los pueblos indígenas y configuran grandes retos en la construcción epistemológica y el quehacer de la psicología. Estos son: colonialidad del poder, colonialidad del ser, y colonialidad del saber. La primera hace referencia a la jerarquización de las sociedades y la distribución de los poderes bajo el criterio de la “superioridad de la raza” justificando la subalternidad en razón de inferioridades raciales supuestamente biológicas y objetivas (Quijano, 2000; Restrepo, 2012).

La colonialidad del ser es entendida como la imposibilidad de confor-

marse como sujeto fuera de los cánones eurocéntricos-occidentales, al punto de desconocer, deslegitimar o discriminar a indígenas o afrodescendientes (Walsh, 2007); noción legitimada por la psicología positivista e individualista, que universaliza lo occidental como norma y parámetro psicológico a seguir. La colonialidad del saber hace referencia a la exclusión de conocimientos no occidentales, deslegitimando formas de conocer el mundo que no siguen los preceptos de “racionalidad” establecidos desde la modernidad heredera de la tradición europea de pensamiento.

En definitiva, estos elementos teóricos permiten, sin duda, abrir el debate sobre el papel de la psicología en las problemáticas contemporáneas de los pueblos indígenas. La crítica reflexiva y el descentramiento epistémico, ético y cultural —que requiere la psicología en el trabajo con las comunidades originarias— retan a la disciplina a dialogar no solo con otras ciencias humanas, sino que le interpela a reconocer la voz indígena evitando representarla en el sentido de “hablar por ellos”; lo que reproduciría la colonialidad y, por el contrario, propone diálogos generativos que permitan relaciones interculturales.

Por el sendero de los saberes ancestrales

Las culturas indígenas no son una voz silenciosa en el teatro de la miseria y del horror de América Latina. Toda una cultura entendida integralmente y auspiciada como proyecto político, vive en las entrañas de un mundo que todavía es calificado como atrasado, supersticioso,

mágico y salvaje. Los pueblos indígenas se han visto obligados a crear estrategias de supervivencia que difícilmente permanecen vigentes.

En las últimas décadas se han producido cambios drásticos que abarcan todas las dimensiones de la existencia latinoamericana. En medio de las modificaciones importantes que hemos experimentado en la distribución demográfica, las formas de relación social, la economía, la política y la cultura que engloban a la población un hecho fundamental es el imperativo de crear discursos académicos que interpreten y generen marcos para leer y tratar de comprender, explicar e interpretar las múltiples ubicaciones de los actores subalternados y sus dramas.

La preocupación principal es la complejidad de las interacciones entre lo local, lo nacional, lo transnacional y la temporalidad simultánea de la modernidad, el tradicionalismo y la posmodernidad. Desde esa perspectiva es evidente la necesidad de hablar desde una posición situada, una idea de lo *glocal* que está presente en los discursos de psicólogos sociales sensibles y conscientes de la necesidad de ampliar y complejizar la hondura y densidad de la realidad social a la que asistimos.

El objeto-problema está configurado por múltiples entrecruzamientos entre espacios-tiempos sociales, la situación de los actores diversos y múltiples en el entramado social, y las estrategias que se generan para usar, explicar, modificar, desplazarse y producir sentido en el espacio de la realidad del mundo contemporáneo en América Latina.

Así las cosas, en las ciencias sociales los antropólogos se descubrieron atravesados por las ciudades y sus procesos; los sociólogos vieron aparecer una multiplicidad de microcomunidades y colectivos en las ciudades que tendían puentes y redes entre sí con lo rural y lo indígena; los comunicadores tuvieron que desplazarse del espacio emisor de los medios masivos hacia la diversidad y pluralidad de actores, que significan los mensajes de estos medios; y los psicólogos clínicos, educativos, organizacionales y de la salud, a su turno, tuvieron que salir de los espacios cerrados y enfrentarse a complejos procesos de interacción con comunidades urbanas, campesinas e indígenas.

Los psicólogos se han visto interpelados a abandonar los modelos clínicos centrados en lo patológico para confrontarse con la conformación tanto como la desestructuración de las identidades colectivas y de las comunidades de sentido. El tránsito recorrido por muchos psicólogos sociales que vieron en la clínica un primer momento como campo para su encuentro con el otro, ha mostrado en la práctica la necesidad de romper las barreras de la atención individualizada. Al mismo tiempo ha mostrado una exigencia de contextualizar el ejercicio de su trabajo en un entramado de discursos más allá de los marcos disciplinares para poder estar presente en la realidad social de individuos en el contexto de las comunidades donde están situados.

Los politólogos, a su vez centrados en el estudio de la relación sociedad civil-Estado, debieron enfrentar la insuficiencia de su posicionamiento modernista para buscar una plena participación en sus aparatos decisorios una vez vieron surgir movimientos étnicos y sociales buscando legitimar sus derechos. Además constataron su crisis y se confrontaron con la legitimidad de sus posturas y marcos de referencia para abordar los conflictos de violencia social en América latina.

Los historiadores tuvieron que poner en duda la validez de las estructuras y narrativas hegemónicas que fundamentaban sus discursos para empezar un diálogo etnográfico y dar la voz a los actores excluidos.

La migración de pueblos indígenas hacia las grandes ciudades de América Latina es una de las problemáticas que con mayor exigencia demanda una mirada compleja y una reformulación ética y teórica de la psicología clásica. Colombia no es ajena a este fenómeno que se ve agravado debido a las consecuencias de 50 años de conflicto armado. Nuestras comunidades y pueblos indígenas se vieron abocados a desplazarse a las ciudades; fue Bogotá la que acogió a la mayoría.

El desarraigo, destierro y el desplazamiento de su territorio ha sido motivo de discusiones por parte de investigadores, ONGs, e instituciones públicas y privadas que han propuesto lecturas interpretativas acerca de las causas de los flujos migratorios, particularmente de la migración forzada de los pueblos originarios habitantes

de regiones apartadas en la geografía del país, abandonadas en gran medida y libradas a su suerte por parte del Estado y las instituciones.

Los auto 004 y 005 (Corte Constitucional de Colombia, 2009a, 2009b) concernientes a los pueblos indígenas y afrodescendientes víctimas o en riesgo de desplazamiento forzado destacaron que existe una “actitud de indiferencia generalizada ante el horror que las comunidades han padecido por parte de los diversos grupos armados generando graves violaciones de sus derechos fundamentales como pueblos y sujetos de especial protección constitucional” (Ocampo & Martínez., 2013, p. 137).

Chenut, Ocampo y Férguson (2013) plantean en un estudio de caso sobre una comunidad indígena desplazada que:

“ (...) El despojo de tierras y territorios es en esencia un tipo de violación de derechos con repercusiones particularmente graves y trascendentales para los grupos étnicos. Para los pueblos indígenas y afrodescendientes, las tierras (en especial las ancestrales) y sus recursos naturales son de suma importancia. Dada la relación estrecha entre la identidad cultural y el territorio, así como las graves consecuencias que puede implicar para otros derechos el irrespeto de los derechos territoriales, las medidas de reparación tienen que incluir garantías

para asegurar, tanto en la normatividad como en la práctica, los derechos territoriales colectivos (p. 143). ”

Un nuevo horizonte se despliega para las ciencias humanas 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 las voces y saberes de estos nuevos actores. Con una teoría sobre mundos posibles inspirada en Foucault:

“ El individuo circunscribe la parte de sí mismo que constituye el objeto de esta práctica moral, define su posición con el precepto que sigue, se fija un determinado modo de ser que valdrá como cumplimiento moral de sí mismo, busca conocerse, se controla, se prueba, se perfecciona, se transforma (1984/2000, p. 29). ”

Deleuze y Guattari el tejido nos conduce a una realidad en la que la verdad se construye social y culturalmente. Las agujas del telar se constituyen en un tejido rizomático que sigue los hilos desde una perspectiva procesual sobre el predominio de la multiplicidad; esto implica colocarse en una posición excentrada.

A diferencia de los árboles o de sus raíces, el rizoma conecta cualquier punto con otro punto cualquiera, cada uno de sus rasgos no remite necesariamente a rasgos de la misma naturaleza.

“ (...) El rizoma es un sistema acentrado, no jerárquico y no significativo, sin General sin memoria organizadora o autómatas central, definido únicamente por una circulación de estados, lo que está en juego en el rizoma es una relación con la (s)exualidad, pero también con el animal, con el vegetal, con el mundo, con la política, con el libro, con todo lo natural y lo artificial, muy distinta de la relación arborescente: todo tipo de devenires (Deleuze & Guattari, 1994, pp. 25-26).

Foucault (1984/2000) propuso comprender lo social como un campo de fuerzas micropolíticas, donde las prácticas discursivas se trenzaban en luchas por definir los regímenes de verdad. Excentrarse lleva a no imponer el régimen de verdad de los investigadores a la positividad de las prácticas discursivas que estos encuentran, sino a determinar los dispositivos mediante los cuales el discurso analizado construye su hermenéutica de verdadero y falso. Así se destronaba al saber occidental considerándolo como uno más de los saberes posibles y de las prácticas del mundo que se podrían ejercer.

Este abordaje pone en relieve el carácter político de una verdad que se impone sobre otra porque dispone de aparatos de disciplina, captura y vigilancia que demuestran en ello su eficacia. Implica reconocer que existen múltiples posibilidades de centros que a su

turno posibilitan la inmersión en otros regímenes de verdad, en un ir y venir de unos centros a otros trazando hilos de movimiento, diagramas de deteni-miento, y una hermenéutica de lo falso y verdadero. Esta lectura de las cosas muestra al investigador atravesando el campo social con sus intensidades, visualizando los agentes de otras culturas en sus espacios específicos y también percibiendo que en estos espacios los ejercicios de ritualidad entretejen lógicas y sentidos de ese mundo.

Caminar la palabra por los senderos ciudadanos

El análisis y comprensión de los dispositivos que son desplegados para asumir nuevos esquemas a la luz de la territorialización y cómo se desarrollan los agentes y sus alteridades en la urbe supone un interrogante, que expresa un campo de sentido más extenso y también es motor para el despliegue de estrategias tendientes a beneficiar a las comunidades en condición de desplazamiento. Refina también el tipo de diálogo que se establece con los sistemas circundantes a las comunidades indígenas desplazadas asentadas en Bogotá, así como la responsabilidad para el profesional en ciencias sociales de acompañar el proceso de reparación y restitución de derechos de poblaciones en situación de vulnerabilidad.

Cabe resaltar la incongruencia de la información sobre el número y situación de los indígenas en Bogotá y, máxime si tenemos en cuenta su gran movilidad desde y hacia el territorio originario e incluso al interior de la ciudad

en relación con las instituciones tanto gubernamentales como no gubernamentales. Lo que podríamos afirmar es que, gracias a las redes *chamanísticas*, su tránsito se conoce con mayor frecuencia desde la década de los años 60 del siglo pasado y se entrecruza con otra gran diversidad de redes como las de peregrinación y cultos; entre estas los cultos a la Virgen de Las Lajas, al Señor Caído de Monserrate, a la Virgen de Bojacá, al Señor de Buga, a Nuestra Señora de los Remedios, en general, las redes marianas, así como aquellas que se crean para las festividades de carácter religioso tanto como profano y las modalidades de redes alternativas organizadas para apropiarse y preservar bienes y capitales simbólicos al amparo de las restricciones impuestas por la hegemonía.

Estas son redes que hacen referencia al conocimiento social implícito, aquella sensibilidad que permite aprehender lo informal, lo sensible, lo que corre por las vías del rumor, secreto, chisme, grafiti, etc. Igualmente se encuentran y desencuentran en conjunciones y disyunciones con otras redes construidas para facilitar la apropiación privada y sin mediación humana de los símbolos que pueden reportar aportes a la cultura popular.

El paso por las ciudades facilitó que algunos de sus miembros encontraran en ellas el interés y necesidad de los ciudadanos para “solucionar” problemas y conflictos que los sistemas oficiales, básicamente en salud, no podían brindarles. Fue así como decidieron instalarse en ciudades como Cali, Medellín, Manizales, Popayán y Bogotá.

En la medida que el conflicto armado se incrementaba en el campo y en los territorios ancestrales, aumentaba el número de personas desplazadas llegando a estas urbes a integrarse a redes que a su vez se constituían en su apoyo.

La ciudad es espacio-tiempo enmarañado de acontecimientos protagonizados por infinidad de transcursores y subjetividades, encuentros y desencuentros con sus adentros y afueras, centros, periferias, e inmersos en una cotidianeidad carente de explicaciones objetivas. Esa ciudad caótica, desordenada, de crecimiento discontinuo e irreconciliable nos ubica como un lugar “subjetivo”, transcurso, que actúa sobre una estructura totalmente fabricada por la *subjetividad colectiva*. Es en la calle, en el espacio de sus intersticios, sus rincones, y sus pliegues y repliegues en donde se construyen ambigüedades, incertidumbres, en donde lo público y lo privado se colisiona en escalas imbricadas, en lugares diatópicos.

Los indígenas transitan por ellas, sin rumbo alguno, con la esperanza de que en algún instante alguien les dirija una mirada amable, una sonrisa que les recuerde y haga sentir que también son personas que al igual, sueñan y esperan ser *re-conocidos* como tales. Es en este escenario en el que la ciudad se convierte para los indígenas en un campo de batalla que los obliga a desplegar estrategias de supervivencia en un ámbito inhóspito e incomprensible. No pueden entender por qué los recursos de la naturaleza, como el agua, se convierten en mercancía y que como tal tiene un precio, igual deben resignificar y reinventar

territorios existenciales como espacios sociales que se autoconstruyen, se autogeneran, haciendo uso de algunos recursos de producción cultural.

El valor, el significado y la territorialización se expresan en la apropiación de estos nuevos espacios cargados de culturas, valores, significados, relaciones y diversos códigos de comunicación. Sobrevivir, se convirtió en un desafío que los ha hecho sentir como extranjeros, como si después de un largo viaje arriban a un nuevo lugar. Pasado un tiempo, recurren a una estrategia de reconocimiento y apropiación a partir de diálogos interculturales. Esta continúa a pesar de su desconfianza en reclamo de su derecho a la vida y a la ciudad.

Retomaron las redes y siguieron las geografías sagradas trazadas y perpetuadas por los chamanes y que persisten desde la época precolombina. En este sentido operan como una acción que les permite tratar con la Pachamama localmente, de modo que lo que ocurra en una comunidad no desbarate la matriz, sino que se autorregule. De allí que la concepción segmentada del todo cultural —antes que fragmentar al todo— se procesa 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 Pachamama.

Estos procesos e interacciones en ámbitos nuevos, distintos al territorio original, explicarían un proceso de reterritorialización en las urbes a partir de un saber ancestral que aparece comprendiendo la ciudad como integrada a la Pachamama. El saber y la práctica espiritual los mantendría unidos a su cultura y territorio aún después de un proceso de desarraigo.

Abrir senderos hacia una psicología transcultural

Empezar a caminar con las comunidades implica, en primera instancia, un proceso de aprendizaje en el cual es necesario dejarse sorprender para descubrir las distintas posibilidades y senderos que se dibujan o desdibujan en el reflejo de la tragedia, resistencia y transformación de la cual las comunidades hacen parte. El acercarse a las comunidades hace necesario el comprender su situación de migrante, las maneras como se apropian de la ciudad donde son percibidos como extraños, comerciantes o mendigos, incomprendidos en su intento de pervivir en ella.

Los encuentros con sabedores y sabedoras, médicos y médicas ancestrales, gobernadores y gobernadoras e integrantes de los distintos pueblos indígenas son espacios para la palabra, la memoria. En ellos, la creación de acciones conjuntas en pro de los intereses de la comunidad es algo que va más allá de un encuentro de saberes,

es un ejemplo de interculturalidad en igualdad de condiciones, sin ejercicios de poder. También son encuentros académicos, institucionales o comunitarios que se suman integrando y generando experiencias y maneras de investigar.

Crear una co-construcción de saberes y comprender sus vivencias, sus creencias y dar la voz a los pueblos originarios inician un recorrido por los senderos interculturales de los pueblos indígenas víctimas del conflicto armado y de las violencias cotidianas; sus dolores, esperanzas y luchas por el derecho a la vida, por un lugar y reconocimiento de su habitar en la ciudad nos comunica que somos parte. Como dice el antropólogo Humberto Victorino, un encontrarse “para refrescar la memoria, ordenar el pensamiento, alimentar la palabra” (2015) tan propio del quehacer mágico y sagrado de nuestros pueblos originarios como la matriz de donde provenimos como pueblo diverso en un territorio llamado Colombia, llamado América Latina.

Hoy se desvanecen las diferencias entre las disciplinas, se reordenan, se hibridan para dar posibilidades a nuevos discursos, nuevos espacios de significación. Los objetos “se desvanecen en el aire”, viejos autores adquieren un interés contemporáneo inusitado. La psicología, sociología y biología parecen dar pasos más firmes en la constatación de cambios. Foucault, Deleuze y Guattari salen a la palestra, Bordieu toma mucho de ellos y se insinúa una psicología construccionista.

Von Foster, Von Garsesfeld, Varela, Maturana, Morin, Jesús Ibá-

ñez, Delgado y Gutiérrez (1998) generan el campo de la cibernética de segundo orden, aquella en donde la relación *sujeto-objeto* se transforma en *sujeto-sujeto* y esta operación trastorna completamente el campo de la observación del *observador* y del *observado*. Si en la cibernética de primer orden *sujeto-objeto* el sujeto que observaba tenía en sus manos todas las definiciones y posibilidades del *objeto* todas las posibilidades son desmontadas no por una reflexión de tipo filosófico escolástico, sino por la constatación de la unidad del mundo y de los sujetos a través de redes de complejidad que hay que determinar en cada caso.

De otro lado, Berger, Luckman e Ibáñez (2001) haciendo uso de la fenomenología, sociología, psicología, y semiología francesa generan el campo del socioconstruccionismo que se basa en el reconocimiento de la construcción semiótica de la realidad y se interna en la problemática de la constitución del sujeto. Entre estos dos grupos de pensadores se crearán múltiples flujos de ida y vuelta, puentes y combinaciones.

El diálogo de lógicas ya no se hace solamente entre el sujeto investigador y el sujeto investigado en condiciones de existencia del segundo, sino una relación fluida en donde la frontera de la construcción de epistemologías se desvanece. El punto de vista, considerado la vía, y el investigador se vuelven las narrativas y los textos comienzan a mostrar sus flaquezas al no dar cuenta de las condiciones de producción del saber.

Asumir esta postura implica que en el momento del encuentro entre investigador e investigado se genere en ambos un proceso de observación endógena sobre la comunidad y su relación con ella. Se construye una reflexión acerca de lo que es y ha sido la comunidad, de las relaciones establecidas en ese espacio y sus significados, de las emociones evocadas y provocadas como categoría básica del análisis y la comprensión.

¿Cómo me veo a mí mismo en el mundo complejo de las relaciones que establezco en mi entorno más inmediato? Yo, como ser para mí, para los otros y con los otros y los otros en mí en las distintas dimensiones en que podemos acercarnos o alejarnos. Yo en mí, o mis yo es en mí, echando a andar mis cartografías como sujeto, navegando por mi pasado y presente. La comunidad en mí, más allá de los predios territoriales, más atrás en lo que ha pasado y más adelante en lo que tiene de utopía. Y, por supuesto, la sociedad en mi territorio existencial, en mi cartografía de la comunidad y a la inversa.

En suma, se constituye en un procedimiento de aprendizaje/conocimiento inverso del realizado en la observación participante: en lugar de aprender a ser un nativo de una cultura extraña o en lugar de ser un observador externo que pretende un estado de observación participante, el nativo aprende a ser un observador de su propia cultura a través del acoplamiento puntual con otro sistema distinto del propio: se constituye un estado observador del sistema (i.e., sistema de au-

to-observación) ante las perturbaciones introducidas por otro sistema demandante de la investigación. En este sentido podría decirse que la auto-observación es concomitante del diálogo intercultural que supone toda investigación social y que entiende este diálogo como producido entre el nativo próximo y un autor consciente de su *autorreferencialidad*, como el ejercicio de aproximarse a los significados subjetivos en todos los niveles de recursividad.

Los cambios territoriales que marcan una diáspora territorial y cultural emergen en un nuevo escenario que es de vital importancia reflexionar: el contexto urbano. La urbanización de las comunidades indígenas conlleva a ejercicios de relocalización y territorialización en donde las formas tradicionales se ven interpeladas por la lógica de lo urbano, que opuesto a lo comunal, implica “un estilo de vida marcado por la proliferación de urdimbres deslocalizadas y precarias” (Delgado, 1999, p.195). En lo urbano, a diferencia de lo comunal, asociado a lo rural —fraterno y cercano—, la norma es la pluralidad y la heterogeneidad, las relaciones superficiales, segmentarias e impersonales (Delgado, 2007).

Las lógicas de relación comunal indígenas se ven enfrentadas a lo urbano, una energía entrópica saturada de movilidad, equilibrios precarios en las relaciones sociales, y disolución constante de lazos y vínculos. Sin embargo, dentro de las lógicas urbanas en donde la desatención cortés es la regla, la marca étnica que recae sobre comunidades indígenas implica una constan-

te alteridad y diferenciación, un cuestionamiento permanente hacia quien presuntamente no es “normal” debido a su “exótica” manera de pensar y actuar. Al considerárseles más cerca de la naturaleza que de la cultura, el indígena debe siempre explicar por qué habla, piensa, come, viste y actúa de esa manera: la constante necesidad de construir la alteridad de lo indígena en lo urbano.

Pasos de cierre. Del presente continuo a la esperanza del futuro

Bajo este entramado de relaciones y tensiones de poder entre indígenas y no-indígenas, en donde dinámicas de fricción y no-fricción, coloniales e interculturales hacen curso, varios cuestionamientos disciplinares surgen ¿Puede la psicología dar cuenta de movilidades y transformaciones culturales de las comunidades indígenas? ¿Cuáles son los correlatos subjetivos de estas diásporas a nuevos territorios? Una forma de comprender de manera relacional estos fenómenos desde la psicología, en Colombia y Latinoamérica, al preguntar cómo los procesos culturales se relacionan con lo personal, es explorar la noción de territorio existencial; entendido como el espacio culturalmente construido, una elaboración simbólica en que la colectividad significa el lugar que habita y en el que los sujetos se constituyen en entramado geo-cultural que incluye el cuerpo en la significación del territorio.

Las improntas y las relocalizaciones urbanas de las comunidades

indígenas incluyen siempre procesos emocionales, culturales, simbólicos y materiales que representan la identidad de los sujetos y reconstruyen su lengua y relaciones. El territorio existencial es, por lo tanto, el espacio simbólico en donde los sujetos apropian el territorio y lo encarnan en sus cuerpos, prácticas y lenguajes; es la construcción biográfica del espacio que habitamos. Este vivir y acompañar las comunidades y pueblos indígenas es lo que hemos propuesto como transculturalidad.

Los pasos andados por estos senderos de la inter y transculturalidad nos obligaron a pensar, reflexionar y replantear nuestro posicionamiento disciplinar con respecto a los planteamientos conceptuales, teóricos, epistemológicos y metodológicos de la psicología. Ello nos llevó a concebir, por ejemplo, las subjetividades desde una visión de la psicología diferente, enmarcada y contextualizada en problemáticas y realidades propias de nuestra región latinoamericana. Se trata de pensar la psicología como una disciplina comprometida, que cobra identidad y especificidad en la medida en que el conocimiento adquirido mediante la investigación revela la verdadera identidad del sujeto popular.

A su vez, se trata de abandonar los territorios dominantes, hegemónicos y excluyentes de la nación y de la etnia —que están en la base de los conflictos actuales— y atravesar el movimiento de desterritorializaciones producidas por el capital financiero apropiándose de la plusvalía de los

terrenos en las ciudades, que produce territorializaciones segmentarias; líneas que van de rico a pobre, de autonomía a asistencia estatal o privada, y de integración a desintegración.

Asimismo, se intenta reformular la actual visión del trabajo, los compromisos que asumimos, redefinirlos no ya por el temor a la miseria, sino por una valoración de lo social colectivo de acuerdo a valores como la solidaridad, reconocimiento, inclusión, escucha, y respeto por el otro; aquellos que además busquen la cotidianeidad, lo familiar, la amistad, y la salvaguardia de los derechos humanos. Tener la experiencia del existir en cuanto indígena, joven, mujer, hombre u homosexual; acerca de cómo se construyen las relaciones de pareja; en cuanto a cómo se establecen relaciones interpersonales creativas y de amistad; y cómo implementar relaciones laborales cordiales, apropiarse de calles, espacios y tiempos urbanos. Todo ello implica el respeto a las singularidades y la búsqueda de intersecciones que propendan por el bienestar común.

Es difícil anudar los trazos de los procesos de investigación que hemos trasegado, y que paso a paso quisimos comprender y acompañar, generando nuevos andares por caminos que esperamos que nos conduzcan a lugares y mundos posibles en donde el reconocimiento y la visibilización bio-política finalmente encuentren ese anhelado derecho a la vida. Abrir y llevar la interculturalidad por los caminos del diálogo de saberes es lograr

reconocerse como investigadores y entrar en: la emocionalidad, los profundos temores, los mecanismos de defensa, las estrategias de afrontamiento, el sentido de sí, las frustraciones, los apegos, las expectativas, las metas, las andanzas y las desandanzas, los caminos abandonados, los duelos no resueltos, las fortalezas, los goces, las ilusiones, la creatividad, y los significados que atribuimos a los hechos sobresalientes en todos los niveles de la experiencia humana.

Experimentar igualmente los flujos de otra cultura que inundan como un río embravecido y arrastran hasta la pérdida del sentido o la creación de barreras que hacen imposible cualquier comprensión.

Las culturas populares, y en particular los pueblos indígenas, claman por su reconocimiento. Su desconocimiento y reduccionismo es también el desconocimiento de las propuestas liberadoras que las sostienen y que son reelaboradas continuamente. Ello impide que sean puestas en escena como fuente para la creación de un proyecto emancipador que los incorpore en las ciudades.

Cuando se busca reinventar las relaciones entre hombres y naturaleza a un nivel mundial —en la dimensión de redefinir finalidades al desarrollo dentro de un campo de solidaridad y reciprocidad— es difícil ignorar las propuestas que pueblos y culturas continúan produciendo en las ciudades a través de máquinas-mundo ubicadas en pequeños jardines o en los propios cuerpos de taitas, sabedores, curacas,

piaches, jaibanás, the'walas⁶ y curanderos. Humanizarse es reconocer que la vida es un poco de experimentación, que necesita de condiciones apropiadas para que no quede como tan solo una huella deshecha en el camino de la historia. Es escribir en el alma todos los gestos, las palabras, los amores y desamores, los sentimientos, las amarguras, los anhelos de libertad, y las caricias que vivirán por siempre gracias a la vida que les dio memoria.

⁶ Los the'walas corresponden a los médicos de la comunidad Nasa del departamento del Cauca.



REFERENCIAS

- Archila, M. (2005). *Voces subalternas e historia oral*. Bogotá, D. C.: Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura.
- Berger, P. & Luckman, T. (2001). *La construcción social de la realidad*. Buenos aires: Amorrortu Editores.
- Beverley, J. (2004). *Subalternidad y representación. Debates en teoría cultural*. Madrid: Iberoamericana.
- Bonfil-Batalla, G. (1972). El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial. *Anales de Antropología*, 9, 105-124.
- Bourdieu, P. & Wacquant, J. D. (1995). *Respuestas. Por una antropología reflexiva*. México D. F. Editorial: Grijalbo.
- Bruner, J. (1991). *Actos de significado. Más allá de la revolución cognitiva*. Madrid: Alianza.
- Castoriadis, C. (1983). *La institución imaginaria de la realidad*. Barcelona: Tusquets.
- Castro-Gómez, S. (2005a). *Emergencia del sujeto excluido: aproximación genealógica a la no ciudad*. Bogotá, D. C.: Editorial Amazon.
- Castro-Gómez, S. (2005b). *La colonialidad explicada a los niños*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Chenut, P, Ocampo, M., Férguson, M., Martínez, M. (2013). Caso Indígenas Desplazados del Alto Naya Reubicados en Timbio, Departamento del Cauca, Cabildo Kitek Kiwe. En *Reconstruir un territorio y reconstruirse a sí mismo*. Bogotá, D. C.: Editorial Universidad Externado de Colombia.
- Corte Constitucional de Colombia, Sala Especial creada por la Sala Plena de la Corte Constitucional en Acta 19 del 1° de abril de 2009. (26 de enero de 2009^a). “Auto 004 Protección de los derechos fundamentales de las personas y los pueblos indígenas desplazados por el conflicto armado o en riesgo de desplazamiento forzado, en el marco de la superación de cosas inconstitucional declarado en la sentencia T-025 de 2004, después de la sesión pública de información técnica realizada el 21 de septiembre de 2007 ante la Sala Segunda de revisión”. [MP. Manuel José Cepeda Espinosa.]
- Corte Constitucional de Colombia, Sala Especial creada por la Sala Plena de la Corte Constitucional en Acta 19 del 1° de abril de 2009. (26 de enero de 2009^b). “Auto 005 Protección de los derechos fundamentales de la población afrodescendiente víctima del desplazamiento forzado, en el marco del estado de cosas inconstitucional declarado en la sentencia T-025 de 2004”. [MP. Manuel José Cepeda Espinosa.]
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1994). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-Textos.
- Delgado, M. (1999). *El animal público. Hacia una antropología de los espacios urbanos*. Barcelona: Anagrama.
- Delgado, M. (2007). *Sociedades movedizas. Pasos hacia una antropología de las calles*. Barcelona: Anagrama.
- Delgado, J. & Gutiérrez, J. (1998). *Métodos y técnicas cualitativas de investigación en ciencias sociales*. Madrid: Síntesis.
- Devereux, G. (1961). *Ensayos de etnopsiquiatría general*. Barcelona. Barral Editores.

Escobar, A. (2003). *Más allá del tercer mundo: globalización y diferencia*. Bogotá, D. C.: Biblioteca Digital de la Universidad Nacional de Colombia

Foucault, M. (1984/2000). *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Madrid: Alianza editorial.

Frijda, N. & Jahoda, G. (1966). On the scope and methods of cross-cultural research. *International Journal of Psychology*, 1(2), 109-127. doi: 10.1080/00207596608247118

García Canclini, N. (1995). *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*. México, D. F.: Editorial Grijalbo.

García Canclini, N. (2001). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Buenos Aires: Paidós.

Gergen, K. (1996). *Realidades y relaciones. Aproximaciones a la construcción social*. Buenos Aires- Barcelona: Editorial Paidós.

Habermas, J. (1988). *Conocimiento e interés*. Buenos Aires: Ed. Taurus.

Maldonado-Torres, N. (2007). La descolonización y el giro descolonial. *Revista Tabula Rasa*, 64(9) 61-72.

Marx, C. (1970). *La ideología alemana*. Barcelona: Ediciones Grijalbo.

Ocampo, M., Martínez, M., Chenut, Ph., Ferguson, M. (2013). Desplazamiento forzado, identidad y memoria. Territorialidades en relatos de una comunidad indígena colombiana. *Iztapalapa Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 73, 149-182.

Price-Williams, D. (1980). *Por los senderos de la psicología intercultural*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Quijano, A (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas* (p. 246). Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

Restrepo, E. (2012). *Identidades, planteamientos teóricos y sugerencias metodológicas para su estudio*. Bogotá, D. C.: Pontificia Universidad Javeriana.

Rivers, W. H. R. (1905). Observations on the senses of the todas. *British Journal of Psychology*, 1, 321-395.

Sanguinetti, S. (2007). Cuando el no lugar se mete dentro de la casa. Reseña del libro de Marc Augé, "Los no lugares". *Revista Latina de Comunicación Social*, 62(2).

Spivak, G. (2003). ¿Puede hablar el subalterno? *Revista colombiana de Antropología*, 39, 297-364.

Victorino, H. (2015). *Conversaciones personales*. Círculo de la palabra.

Walsh, C. (2007). Interculturalidad, colonialidad y educación. *Revista Educación y Pedagogía*, 48.

Werner, H. (1957). *Comparative psychology of mental development*. Nueva York: International Universities Press. Revisiet edition.

Wundt, W. (1900–1920). *Völkerpsychologie: Eine Untersuchung der Entwicklungs Gesetze von Sprache, Mythos, und Sitte, Vol. 1-10*. Leipzig: Engelmann.

habitar humano



6. EL ESPACIO DE VIDA, CONSTRUCCIÓN DEL HABITAR HUMANO. PROCESO DE SUBJETIVACIÓN Y PROYECCIÓN DE LA ACCIÓN SOCIAL

*Myriam Ocampo Prado*⁷



Abordar la relación del sujeto y el espacio introduce la reflexión acerca de la relación de los seres humanos con su espacio de vida como dimensión de la existencia.

Este abordaje exige considerar el territorio y lugar desde aproximaciones a la geografía humanística, psicología social, sociología, antropología, ciencia política, e historia, y plantearse de entrada ¿cómo interviene la dimensión del territorio y lugar en el sentir como seres humanos, en el que encontramos cobijo y potencia para desplegar nuestra vida? El territorio y lugar como dimensiones del espacio que ocupamos en el mundo se constituyen en contenidos y significados que concretan la noción de sí mismo y de un nosotros, pues ahí estamos situados, ahí somos. Son también narración interior que contribuye a dar contenido a la existencia.

La vivencia del espacio de existencia, y los proyectos de acción que esta experiencia promueve, es imagen mental que aporta un significado capital a la propia vida. Así, resulta pertinente considerar que el espacio simbolizado por una persona provee indicaciones respecto a la relación de habitabilidad, territorialidad y territorialización en el marco de su grupo de referencia.

Además, a través de la memoria de sí mismo como protagonista de hechos, situaciones y entornos los aprendizajes derivados de la experiencia cotidiana, de estar ahí en el espacio, se convierten en material que aporta visiones construidas acerca del entorno. Aprendizajes que se convierten en un espacio psicológico promotor de condiciones para continuar la vida; en tanto el medio ambiente circundante, la naturaleza, y las relaciones con los otros provean los referentes bióticos, histórico y culturales que van dando un sentido y un orden a la realidad vivida.

Estos espacios vividos y simbolizados dan cuenta de su noción de habitar como sistemas de relaciones con el espacio de prácticas cotidianas, poder, utopías, protección y apego que constituyen un hogar para el habitante. Son

⁷ Correo electrónico de Myriam Ocampo Prado: myriamocampo@yahoo.com.mx

espacios de territorialidad o apropiación e internalización —en términos pragmáticos, de dominio— donde se encuentra lo que se necesita y desea: relaciones sociales y productivas, como referentes que dan forma a la imagen de sí mismo y a las aspiraciones frente a la realidad en la cual se enmarca la experiencia de ser y de estar ahí.

Son relaciones que señalan el cuidado del lugar que las personas habitan, usan, significan o adecúan como expresión de sus aspiraciones frente a sí mismas y frente al mundo, en tanto sujetos de dignidad desde el valor de *estar ahí* (Heidegger, 1954/1994) y seguir ahí.

Los espacios donde se crea la vida material y espiritual de un grupo o una comunidad constituyen el espacio de vida, lugar de afecto y apropiación que se nombra, con frecuencia, a través de metáforas. En este nombrarlo se constituye en un patrimonio cultural y natural para el sujeto. Nombrar el lugar geográfico se convierte a veces en interpretación idealizada de ese entorno; como lo denotan las personas que han perdido su lugar de asentamiento por distintos motivos impuestos. Esta interpretación narrada por personas deslocalizadas, o en situación de migrante, permite percibir de manera más evidente el carácter existencial del espacio de vida.

Tomando como referencia a Kurt Lewin (1946/1988), denotaremos el espacio de vida como el *espacio vital* que va caracterizando el *dimensionamiento existencial* donde el sujeto humano procura vivir sus ideales pero sobre todo

donde despliega un pragmatismo útil y sintetizador de respuestas frente a las necesidades cotidianas. El espacio vital es así constituido por factores físicos y por factores internos al ser humano: motivaciones, aspiraciones, y elementos psicológicos percibidos subjetivamente. Este espacio contiene a la persona misma. El espacio vital representa la totalidad de la realidad psicológica y contiene todos los hechos que inciden sobre las acciones, expresiones y representaciones mentales de un determinado ser humano en un ambiente emocional y simbólico dentro de un contexto y momento determinado; en este espacio vital habitamos.

Habitar en sentido figurado significa vivir por el hecho de residir y de permanecer en una morada. En este sentido, hay una relación entre habitar y ser ahí donde se reside. Sin embargo, habitar no quiere decir hospedarse como plantea Heidegger; “(...) el sujeto es por esencia un ser espacializado, el sujeto no puede ser sin el espacio (...) sujeto quiere decir que habita (...) su condición ontológica es la de ser habitante del espacio” (Heidegger, 1954/1994, p. 127-142); y en el mismo sentido del habitar y del ser plantea el filósofo “(...) la propiedad (autenticidad) del ser-ahí es aquello que constituye su suprema posibilidad de ser. El ser-ahí está determinado fundamentalmente por esta posibilidad suprema” (Heidegger, 1999, p. 41). En este sentido existencial expresado por Heidegger habitar nos remite a lo que podemos denominar las condiciones físicas, que dan forma al ámbito cultural en el cual un sujeto y la sociedad que lo contiene

especifican una expresión de su ser y su sentir identitario.

A partir de habitar llevamos la huella del territorio que conocemos y recorreremos, donde construimos un espacio para nosotros mismos y donde cuidamos ese espacio, realizamos prácticas, y elaboramos imágenes y significados, un sentido práctico de lo cotidiano nos orienta. En esta línea señala Lindón (2005) que el habitar es un concepto complejo que incluye prácticas, utopías y mitos orientadores así como la territorialidad; es decir, esa forma de vinculación del ser humano con su espacio de vida por medio de la apropiación de la historia, las narrativas, los contornos y los caminos que lleva implícitos. Así, es pertinente retomar a Heidegger (1994) cuando recalca que “la manera según la cual los hombres somos en la tierra es el habitar” (p. 2); que “el habitar abarca la totalidad de nuestra permanencia terrenal en cuanto mortales que somos” (introducción, p. 1); que “(...) habitar significa abrigar, cuidar” (p. 2); y que “El cuidar es construir, permitir que las cosas como la tierra produzca frutos, al mismo tiempo construir es cuidar este crecimiento, residir, permanecer, preservar de daño y amenaza, cuidar y resguardar la esencia” (p. 3).

Sin embargo, el habitar consumista ha devenido una realidad contra-humanística; en cuanto que esta relación de dominación, que colocó al ser humano como ser superior dentro del mundo natural y poseedor de bienes y recursos que provee la tierra, degradó la posibilidad de respetar la vida, de construir y cuidar. Las ideas de progre-

so como paradigma de acumulación originaron desequilibrios en la naturaleza. El crecimiento exponencial de la población, de la contaminación del aire, del agua y del mundo natural, del arrasamiento de los bosques, de la destrucción progresiva de los hábitats, del exterminio definitivo de miles de especies, y el cambio climático del planeta, resultaron en expresiones del habitar de la especie humana, en contraposición a las formas de habitar la tierra de todas las especies.

Ante esta debacle la humanidad corre peligro de extinción a pesar de que la competitividad neoliberal impide percatarse de la grave crisis de la economía que azota el mundo. El capitalismo, el tener y la ilusión desmedida de acumulación contradicen los orígenes de la humanidad dependiente de los ciclos de la naturaleza.

Con la vida sedentaria surgió para la humanidad el residir, la necesidad de controlar la incertidumbre. En Grecia, cuna de civilización occidental, en el siglo V a.C. surgió la *polis*; formas de relación y participación en la vida pública que dieron origen a la democracia pero también a la idea de la superioridad de los humanos. Es decir, respecto a su manera de habitar la tierra y poseer sus recursos e ideas; que tergiversando el valor de lo vivo comenzaron a generar destrucción y uso inconsciente de los recursos naturales. El dualismo mente-cuerpo que trajo la modernidad denotó al ser humano como ente separable de su entorno, se le trató como objeto ahistórico y mensurable, la tierra como

elemento de medición y experimentación fue objeto de cosificación.

La visión del ser humano respetuoso e indivisible del mundo natural aporta un sentido a los pueblos originarios de América y a poblaciones campesinas, plantea un humano que toma la primacía de la conexión profunda con la vida, la tierra y el universo como esencial punto de partida; es una visión cósmica que apela ante todo a la ética, al reconocimiento de la vida y de los seres vivos.

Abordar esta disyuntiva entre poseer y cuidar el espacio de vida, el espacio de existencia, y el entorno físico requiere entender el antropocentrismo a partir de la historia según la cual la civilización occidental viene padeciendo un trastorno en su conciencia de *ser*. Su *estar ahí* en su espacio que constituye el espacio de vida ha sido afectado por el egocentrismo que separa a los humanos de su conciencia de ser parte de un conjunto cósmico e interdependiente. Una especie de trastorno cultural basado en un mundo binario (i.e., bueno-malo); es bueno lo que conviene a la ansiedad de dominación y posesión, en contradicción con el ethos de interacción asociativa, colaborativa, y de mutuo cuidado.

En contraste con la visión de posesión, la construcción de transformaciones en la acción social e individual, a partir de la integración como un conjunto sujeto-entorno, apela a la comprensión ecológica y política del habitar como goce, disfrute y respeto de propietario a depositario de la responsabilidad básica de cuidar la sobre-

vivencia de las especies, incluyendo la humana en su espacio vital.

La vivencia del espacio de existencia

El espacio vital incluye dos componentes principales: la persona y el ambiente físico y simbólico, cuyo contenido psicológico se nutre de valores que dan forma a la interacción humana. Son relaciones como vectores que indican fuerza de atracción o de rechazo. Para Kurt Lewin (1951a, 1951b) esto retoma los procesos psicológicos y sociales del espacio vital que se dividen en conceptos estructurales (i.e., adecuación recíproca de las partes en interacción con el espacio vital) y conceptos dinámicos (i.e., relaciones entre sujetos y sus reacciones frente al cambio). Por otra parte, Lewin ha sido de particular importancia para analizar la acción individual como un desempeño a partir de la estructura o unidad que se establece entre el sujeto y su espacio en un momento determinado. Anzieu lo describe como: “Esa estructura es un campo dinámico, es decir, un sistema de fuerzas en equilibrio: Cuando se rompe el equilibrio se crea la tensión en el individuo y su comportamiento tiene por finalidad el restablecimiento de ese equilibrio” (Anzieu, 1977, p. 64 citado en Aristizábal, Martínez, Varela, & Calle de Londoño, 1989, p. 40).

Los principales procesos dinámicos son la interdependencia entre sujetos de una realidad y de los aspectos estructurales de la misma; la tensión, la fuerza, y el campo de fuerzas y poder. Además, en el espacio vital coexisten procesos psicológicos que se

desarrollan, transforman o persisten y hechos sociales, económicos, políticos y físicos que tienen una realidad fáctica y al mismo tiempo una realidad intersubjetiva.

Este espacio vital incluye aspectos psicosociológicos: afectivos, relacionales, e imaginativos; también el espacio geográfico o físico, el cual es significado o simbolizado por el sujeto. Mediante un proceso de internalización de las experiencias cotidianas esta vivencia se convierte en constituyente de la visión del mundo real tal como el sujeto lo concibe, lo caracteriza, lo nombra, y lo narra. Dentro de la creación de un mundo para sí mismo, percepciones y motivaciones mueven al sujeto a realizar y construir un lugar para sí. Ejercicio de poder, uso y control del espacio físico y psicológico le proveen certeza y sentido de pertenencia, y cosmovisión. Esto entreteje significados dentro del proceso de echar raíces y de compartir el sentido que el grupo, o la comunidad de referencia, va creando respecto a la vida productiva o recreativa para las personas de un sentimiento significativo de sí mismo y de los otros.

El concepto de territorio aparece cuando se comienza a considerar la relación que los seres humanos (el individuo, el grupo familiar, una comunidad de diverso tipo, hasta el conjunto de los habitantes de un estado nación)

establecen con las extensiones de la superficie terrestre en las que transcurre su existencia (Chenut, 2013). Entonces construimos un sistema socio-territorial (Monnet, 2010) donde se configura una noción de territorio, de territorialidad y territorialización⁸ referida al mundo que habitamos como sujetos. Como describe la Figura 1 basada en Monnet (2010) y su sistema socio-territorial.

⁸ Haesbaert, R. (2007) propone que el *territorio* es el resultado del uso que los seres humanos hacen del espacio. Pero como producto social, el territorio es algo inacabado, una realidad en permanente movimiento, sometida a procesos de dominio (político-económico) o de apropiación (simbólico-cultural) que realizan los grupos humanos en un espacio determinado (p. 1). Se podrá notar que, como en muchos otros casos, se mencionan primero las relaciones de dominio y luego las de apropiación, de las que se elimina el componente asociado a la propiedad, el poder y el control. Monnet (2010) señala que la evolución del sentido de la *territorialidad* la hace aparecer como un valor o un sistema de valores que los actores sociales atribuyen a un territorio determinado, o aún como el sentimiento de pertenencia al territorio. Monnet plantea un sistema socio-territorial compuesto como una tríada que integran el territorio, la territorialidad y la territorialización. La *territorialización* se entiende como el *sistema de acciones* que se despliegan a partir del sistema de valores componentes de la territorialidad. La territorialización es la construcción de una relación con el lugar de asentamiento, entendiendo que dicha relación comprende desde la disponibilidad de una vivienda y domicilio fijo, la generación de sentidos asociados a los lugares habitados y recorridos, hasta la garantía de la subsistencia y del disfrute de condiciones de seguridad.

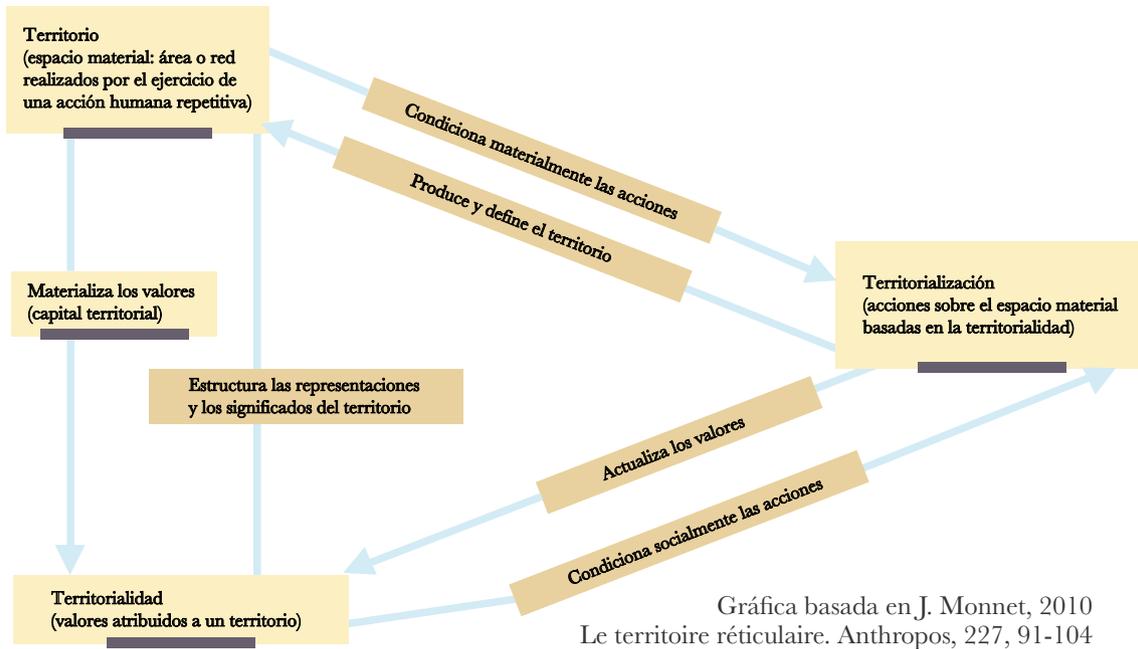


Figura 1. Sistema socio-territorial

Sin omitir que el territorio en tanto que “(...) espacio apropiado por un grupo humano para su reproducción física, social y cultural, espacio físico, las plantas y los animales; espacio nombrado, utilizado, caminado y recorrido, la forma de disposición de caseríos y viviendas, la economía, las formas de trabajo, los calendarios de fiestas culturales y religiosas, las relaciones sociales, la autoridad y la cosmovisión”, como propone la antropóloga Patricia Vargas (1999, p. 146), es un espacio poblado de lugares de los cuales nos apropiamos e internalizamos como espacio físico y simbólico en términos pragmáticos; el espacio de dominio y conocimiento, el espacio donde encontrar lo que se necesita y desea, que imbrica al sujeto con su estar en la tierra, su territorio de origen, relaciones sociales y productivas cuyo valor deviene existencial en cuanto da forma a la imagen de sí mismo y a las aspiraciones frente a la realidad que enmarca la experiencia de vivir, la experiencia de habitar, haciendo eco de los planteamientos de Heidegger. “(...) La creación de espacios a partir del habitar esencial nos proporciona elementos para considerar a todas las obras humanas como construcciones *coligantes* que dan oportunidad de fundamentar el trayecto vital”, interpreta María del Rosario Mendoza Garza (s. f., 2) analizando las construcciones que hacen posible el habitar.

Este contexto de sentires y visiones del mundo, el lugar vivido y el lugar de la experiencia producen relaciones entre el paisaje y los individuos “(...) se desvincula de su carácter económico para desarrollar vínculos sentimentales, de crecimiento intelectual o ligados al ocio y al placer (...)” (Iranzo, 2009, p. 102), es la experimentación del territorio mediante los sentidos, las emociones y los

pensamientos; el paisaje es percepción y contenido simbólico para leer la identidad. Así el paisaje —portador de un imaginario colectivo, cultural, social, personal, y aceptado por el grupo social de referencia— provee un fundamento al sentido de pertenencia territorial. El paisaje prototípico tiende a convertirse en modelo ideal que proyecta una imagen humanizada del entorno de donde se es originario; donde se ha construido un ideal de belleza, metáfora del territorio y lugar para habitar.

Este entorno para habitar es espacio de autopoiesis en el sentido de Maturana y Varela⁹ (1995 originalmente publicado en 1971). En este escrito autopoiesis es concepto que como proceso fundamental aporta elementos para la autocreación y organización de sí mismo, en tanto habitante del espacio, para construir un espacio en común con otros y también para crear condiciones propias con el fin de habitar el espacio físico como seres de autodominio y libertad.

El arquitecto y filósofo Carlos Mario Yory (1998, pp. 371-387) en su obra *Topofilia o la Dimensión Poética del Habitar* nombra “(...) somos habitando, y en esa media somos seres humanos”. Así Yory recalca que como seres humanos somos, en nuestra dimensión espacial y espaciante, una carga de sentido y significación. El espacio

habitado es lugar de significación al cual nos ligamos y nos afiliamos. Es relación entre el ser humano y el mundo que nos define como seres de naturaleza espacial y topofílica, ligados de manera existencial a los lugares que construimos para reproducir la vida. Es relación de habitar como apropiarse pero también cuidar y sentir que se pertenece, construcción de lugares “para que la vida fluya” (Mendoza Garza, s.f., 11).

Las anteriores cuestiones en torno a la dimensión del territorio y al sentido del lugar, estudiadas a la luz de la postura que considera que estas dos dimensiones sitúan o disponen en la realidad al ser humano, dan forma a una narración interior acerca del propio lugar y permiten abordar de manera profunda e integral el problema del habitar humano. El *lugar de vida* es el espacio donde se conforman los sentidos que damos a las cosas, a la naturaleza, a nosotros mismos y a las relaciones que tenemos con el mundo.

que: i) generan los procesos (relaciones) de producción que los producen a través de sus continuas interacciones y transformaciones, y ii) constituyen a la máquina como una unidad en el espacio físico” (citado en Gilbert-Galassi & Correa, 2001, p. 69). Y agregan Maturana y Varela “Nuestro enfoque será mecanicista (...) nuestro problema es la organización de lo vivo (...) lo que nos interesa no son las propiedades de sus componentes, sino los procesos, y relaciones entre procesos, realizados por medio de los componentes” (citado en Gilbert-Galassi & Correa, 2001, p. 65). En el proceso autopoietico tres elementos conforman un sistema individual (cuerpo, emoción y lenguaje; Gilbert-Galassi & Correa, 2001, p. 3).

9 Según Maturana y Varela la autopoiesis es una peculiaridad de ciertas máquinas homeostáticas, donde la característica fundamental es su propia organización. “Una máquina autopoietica es una máquina organizada como un sistema de procesos de producción de componentes concatenados de tal manera que producen componentes

Las interpretaciones hechas en estas líneas de investigación aportan insumos para conducir la vida y llenarla de sentidos para crear relaciones colectivas, relaciones con el entorno natural, y promover lazos intersubjetivos para el intercambio social. También para abrir horizontes para la intervención de los actores sociales. En efecto, como sujetos significamos el territorio de regiones y ciudades desde nociones de valor como protección, cohesión y disposición que impulsan a rescatar y poner en primacía una metáfora espacial que provea un sentido a nuestra vida. Construcciones para vivir y ser-ahí.

Encontrar cobijo para nuestra humanidad es una trama conocida de contenidos mentales y afectivos que entregan elementos para la acción cotidiana. Esta trama habitualmente se encuentra cargada de metáforas y de mitos como si fuera un continuo, una especie de circuito interactivo de construcciones de sentido acerca del mundo personal y también del mundo social. Las metáforas son claves comunes de comprensión y horizontes de sentido que completan los espacios en blanco de nuestro vocabulario, gracias a su simbolismo y a su fuerza expresivo-comunicativa (Blumenberg, 2003). Este espacio de creación de sentidos constituye una red para estudiar y reconocer lenguajes e imágenes que son comunes entre las personas; circula en la realidad como producto del trasegar de la vida social, de las conceptualizaciones y de los marcos que devienen en paradigmas.

La ética y los valores que se visibilizan a través de las metáforas revelan

universos donde sería válido buscar a través de la investigación el carácter de lo vivido, lo concebido, lo idealizado, y lo pragmático respecto de sí mismo y el entorno. Ya sea este de interacciones sociales o de relación con la naturaleza, las narraciones y los relatos proveen elementos clave para pensar la intervención social. Esta información también se convierte en contenido relevante para diseñar políticas públicas con la perspectiva de los actores en la construcción de objetos sociales significativos; como el lugar de la historia personal y colectiva, manifestado o consolidado como patrimonio cultural y natural, su cuidado y conservación.

El ser espacializado

Heidegger (1954/1994) aporta la visión del ser espacializado y le da un contenido. La idea de “lugar”, empleada por Heidegger, hace referencia a un espacio que ha sido reconocido como tal, es decir, que ha sido delimitado o reconocido por el ser ahí. (Mendoza Garza, s.f., 15). Aquí el espacio es un conjunto de cuatro partes (i.e., un *quadriparti*): en la tierra, bajo el cielo, bajo las reglas del universo, y entre los hombres o con los otros en el espacio social. Sujeto es ser espacializado, condición ontológica humana que nos refleja el sujeto como ser habitante de un espacio. No se trata solo de tener un lugar para vivir, es disponer de un lugar en el cual el ser humano hace un espacio, como mortal que vive entre la tierra y el cielo. “(...) No existen hombres y además espacios. Hombre es al modo humano: quiere decir que habi-

ta” (Heidegger, 1994, p.6). Con ello habitar adquiere una dimensión superior y trascendente, comenta Heidegger.

El espacio vital incluye el espacio geográfico o físico y el significado o contenido que el sujeto ha internalizado y convertido en contenido simbólico constituyente del mundo tal como lo concibe, lo caracteriza, lo nombra, lo narra; dimensión del mundo que lo afecta e incide sobre él como persona.

Dentro de esta importancia atribuida a la creación de un mundo para sí mismo, percepciones y motivaciones mueven al sujeto a construir y realizar su lugar. En ese *estar ahí* hay lugares en los cuales nos apropiamos e internalizamos el espacio en términos pragmáticos. La conservación de estos espacios se relaciona con las creencias y motivaciones personales, con narrativa comunitaria como contenido indispensable para diseñar estrategias de involucramiento colectivo en la protección de los recursos y en el mejoramiento de los criterios del ordenamiento territorial.

A partir de la pregunta de investigación sobre cómo construyen su lugar en el mundo mujeres que han vivido la experiencia de la violencia en lugares de conflicto armado y teniendo en cuenta los relatos recolectados en varias investigaciones (Ocampo Prado et al., 2013), cinco dimensiones de estudio e interpretación constituyen espacios a través de los cuales transitan. Este tránsito que se da por los “espacios” implica un trayecto, y “todo trayecto implica necesariamente un destino” (Mendoza Aguilar, s.f. p.16). Un desti-

no que sería la búsqueda de construir un lugar que facilite la relación consigo misma y entre los mortales y el habitar. Estos espacios son: (a) la conciencia de sí compuesta por el espacio interior del propio sujeto, (b) el propio cuerpo como lugar de habitación del sujeto, (c) la casa como lugar de abrigo y protección, (d) el ámbito de producción de la supervivencia material como el trabajo u oficio, y (e) las relaciones sociales como espacio de interacción social, ocio, recorridos, y uso de los recursos como se ejemplifica en la Figura 2. Los primeros tres imbricados como contenido de la subjetividad. Todos cinco imbricados en la construcción de la identidad social.

En este ámbito de lo simbólico los significados emergen para denotar el espacio que ocupa la persona y la contiene, la relación que se establece con el lugar de vida donde se crea a su vez el sentimiento de protección y autoconservación. Este contenido simbólico construye en paralelo, a partir de la dimensión material, la relación que denota los contornos del habitar como apropiación o relación de territorialidad, de dominio o de ejercicio de poder, de identidad como en el caso de decidir y crear opciones de vida con los otros.

El estudio de estos procesos de apropiación del espacio territorial, de transformación y de construcción de un sentido de relación con él, reviste la doble dimensión material y simbólica que facilita descubrir el proceso social que está viviendo un determinado grupo de personas en su construcción de una visión del mundo y un lugar de

vida, y también los métodos adoptados como forma de ejercicio de su autonomía y libertad.

El lugar es el sitio donde es más estrecha la relación hombre-tierra que puede también comprender la Tierra entera como base de la existencia humana. El lugar y el hombre se funden mutuamente; el lugar participa de la identidad del que está en él —cada uno se define, y define su entorno, especialmente según su pertenencia espacial— y los individuos dan una identidad e incluso fundamentalmente, una existencia al lugar.

El lugar del ser se acerca al concepto de territorio. Esta mirada remite directamente a la concepción Heideggeriana del espacio y de la idea de habitar, así como a la fenomenología de Bachelard (1993) en la poética del espacio. Esta relación estrecha permite la metáfora del arraigo y supone una dimensión temporal. El lugar se inscribe en la memoria y el tiempo que parece detenido en momentos significativos que devienen hitos a través del tránsito de la existencia ligado al entorno en el que se produjeron.

Dimensión de sí mismo y subjetividad

El espacio y ser constituyen un patrimonio para la propia vida. El espacio de vida a través de las experiencias vividas da forma a la memoria social y personal. El núcleo de este proceso es la subjetividad. La conciencia de sí mismo. El hogar es espacio donde se desarrolla la existencia y proyectos de acción en un marco de relaciones de poder. La identidad, los lazos emo-

cionales con los otros que comparten la historia y el lugar a lo largo del tiempo, da forma al hogar.

En el espacio de vida establecemos una relación fundamental que podemos denominar habitar. Habitar es cuidar, proteger del peligro y sobre todo franquear el paso a la propia esencia de un algo donde se escenifica el hecho de encontrar y construir un lugar para sí mismo, un lugar cómodo donde somos y podemos ser la persona que define un horizonte de futuro para sí.

El cuerpo como espacio de sí

Para la psicología el cuerpo es la expresión de la subjetividad, intersubjetividad y transubjetividad. El cuerpo ocupa un lugar en el espacio. El cuerpo como parte del proceso social es una construcción social. Además de biología es psicológico y constituye un referente mayor de la subjetividad o conciencia de sí para una persona.

El cuerpo actúa en los procesos para garantizar la supervivencia tanto como para preservar el prestigio y el status social. El propio cuerpo, tal y como la persona lo llega a conocer, no es nunca una entidad encapsulada sino que está siempre localizado en el campo, lo cual juega un papel crucial en el despliegue entre uno mismo y el mundo y en este sentido refleja lo que Aristóteles había planteado: “No es posible concebir a las cosas sin su lugar, por lo tanto, el espacio nunca podría ser un receptáculo vacío” (Aristóteles en La Filosofía Segunda) y

“todas las cosas tienen que estar en un “donde”, tener un lugar”(Arisó Cruz, 2012, p. 1).

La casa como lugar de abrigo y protección

La casa representa el punto de referencia básico desde el cual el sujeto construye su relación con el entorno, barrio y vecindario; “La casa usualmente tiene el sentido de protección y abrigo (...)” (Lindón, 2005, p. 8).

Para Bachelard la “casa es nuestro rincón en el mundo. Es —se ha dicho con frecuencia— nuestro primer universo. Es realmente un cosmos” (1993, p. 34). “La casa es el primer mundo del ser humano, como espacio íntimo ubica al ser humano de una manera particular en el mundo” Lindón, 2005, p. 8).

Con la casa construimos una relación de territorialidad, el lugar donde encontramos lo que necesitamos para continuar la vida, la apropiación que construye los primeros sentidos al sentimiento de pertenencia que da forma a la identidad. La territorialidad en estos términos involucra el proceso de habitar, es la relación apropiación-pertenencia que da forma y vincula al ser humano con su espacio de vida. Incluye el lugar inmediato tanto como el espacio más amplio que recorreremos como dimensión territorial; este territorio material y simbólico que es movilizado mediante imágenes, sentimientos, actitudes constitutivas de referentes para las prácticas y los imaginarios del mundo presentes en el sujeto.

“Una red muy amplia de lugares que de una manera u otra están tejidos entre sí

a través del “hilo” que es la vida del propio sujeto habitante. Por ello, el habitar —a través de la territorialidad que contiene— remite al lugar inmediato que se habita, pero también a otros lugares habitados anteriormente, así como a lugares nunca habitados pero que son parte del imaginario de la persona (Lindón, 2005, p. 11).”

El mundo de las relaciones sociales

Esta dimensión de la búsqueda de significados relacionados con la construcción del lugar de sí mismo en el mundo se relaciona con la conciencia del otro, aquel que yo no soy, que está en mí y a la vez es distinto a mí (Figura 1). El otro está presente en mí “(...) a través de la interiorización de su presencia (...) Así la presencia de otro no es un objeto de conocimiento externo sino un dato intuitivo e inmediato de la conciencia de sí” (Marc, 2005, p. 65). La presencia del otro y de mí ante el otro pasa por la percepción del otro respecto a mí propia presencia, a la mirada sobre mi cuerpo; el cuerpo con el que yo ocupo un espacio real. “(...) es necesario entonces ser visto por los ojos del otro para percibir el propio ser” (Marc, 2005, p. 65).

Es el terreno de la construcción de identidad, una identidad social en tanto es innegable que en la constitución del ser sujeto se presenta una internalización de las características del otro, características seleccionadas por mí e igualmente denotativas de significado de mí mismo construido con

base en la comparación con los otros. Sin embargo, es el sentimiento íntimo de mi propia especificidad.

En este campo estamos hablando de la construcción de la identidad como un sistema de representaciones, sentimientos y estrategias en los cuales la conservación de sí mismo es parte del “juego” dentro de la interacción de lo individual con lo social. En el despliegue de un mecanismo de hacerse reconocer por los otros, encontrar un lugar en el grupo, construir una imagen positiva de sí mismo y afirmar su individualidad (...) la identidad juega el papel de un espejo de aumento tanto de la relación con los otros como de los aspectos que el sujeto invierte en la búsqueda de sí mismo (Marc, 2005, p. 100). Finalmente, esta búsqueda igualmente implica “el deseo de entrar en comunicación con los otros, conocerlos y hacerse reconocer, crear un vínculo entre los participantes y constituir un grupo” (p. 101).

El mundo laboral

El trabajo humano se concentraba en tareas concretas sobre objetos físicos o intelectuales. El trabajo es un valor en sí mismo, el trabajo desde la revolución industrial se convirtió en factor diferenciador en la construcción de identidad y ha sido referente principal para planificar y ordenar las actividades de la vida. El desarrollo de los conocimientos científicos y de la tecnología incrementa las capacidades en la producción de bienes y servicios, el trabajo realizado a cambio de un salario plantea relaciones de

compromiso mutuo entre empleador y empleado y se enmarca en normas y desarrollos jurídicos que protegen a ambas partes. La Organización de las Naciones Unidas ha consagrado el trabajo como un Derecho Humano que establece para toda persona la libertad de elección de un empleo, el derecho a gozar de buenas condiciones laborales. Sin embargo, la falta de empleo o trabajo de una sociedad desigual y marcada por hondas diferencias sociales en cuanto al acceso a bienes —como la educación o capital financiero— es una forma de evidenciar el fracaso de los sistemas económicos para valorar recursos valiosos como el capital humano, y evidencian también situaciones conducentes a la pobreza y la indigencia.

En las últimas décadas la globalización, como proceso económico y cultural marcado por la lógica neoliberal, ha introducido diversos factores de inestabilidad laboral que afectan el flujo de la actividad productiva en beneficio de la acumulación de la riqueza en manos de los inversionistas y generan valorización utilitarista de la fuerza laboral y del valor que agrega el esfuerzo realizado por las personas con el fin de producir riqueza, lograr niveles de bienestar y alcance de las condiciones que garantizan la supervivencia en condiciones de dignidad.

Actualmente, el trabajo está estrechamente relacionado con flujos de información digital, formas de comunicación virtual, relaciones donde la multiplicidad de datos incrementa el tiempo de dedicación para abordar

este inmenso flujo de contenidos que generan tareas múltiples en la medida que abren multitud de ventanas asociadas. La nueva economía debe hacer frente a paradojas como las que la ponen en tensión con categorías heredadas de la economía clásica. La paradoja central reside en el hecho de que la economía se integra con la comunicación.

La **Figura 2** muestra un esquema organizativo con fines de describir, explicar e interpretar las cinco dimensiones seleccionadas y precedentemente descritas. Estas conceptualizaciones teóricas y afirmaciones basadas en apreciaciones de sujetos entrevistados en su vida cotidiana, buscan ejemplificar el espacio conceptual y experiencial que involucra dimensiones en la construcción de un lugar para sí mismo en el mundo o espacio dentro del cual se desarrolla la vida de una persona, como constructo que se propone dar cuenta de la vida cotidiana de las personas y sociedades.

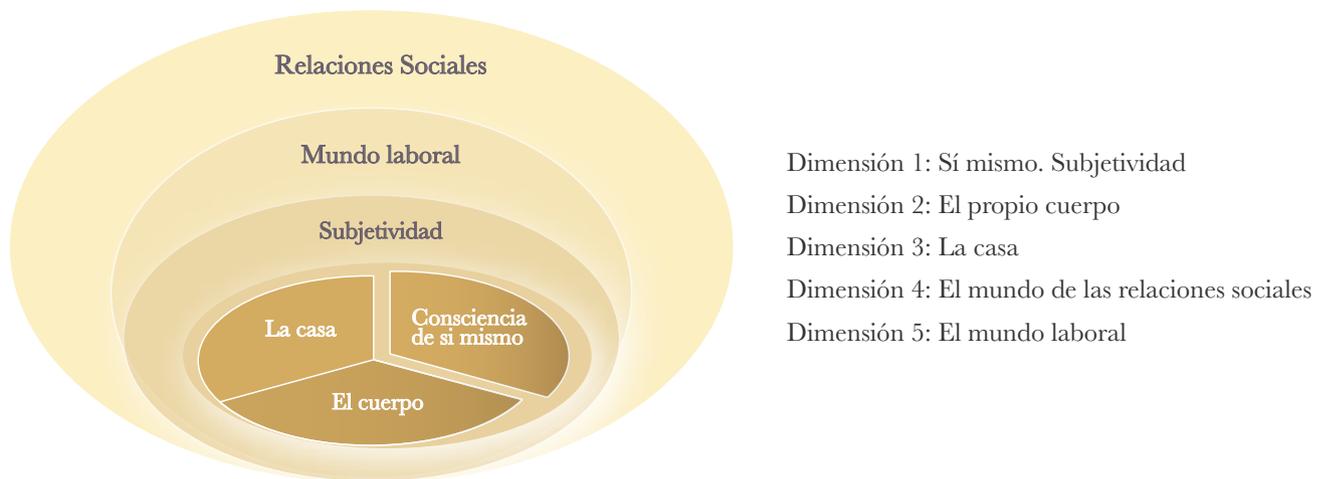


Figura 2. Cinco dimensiones

En este panorama de definiciones y encuadres de exploración y comprensión de la vida diaria de las personas, la etnografía se adopta como *método para mirar*, como perspectiva para lograr conocer formas espontáneas de la cotidianidad humana, tomando como conjunto las actividades que se realizan en el trabajo de campo y buscando desde un esquema de trabajo metodológico tripartito **Descripción-Explicación-Interpretación** (Figura 3), captar, con actores que expresan libremente y en sus palabras, sus prácticas y sentidos de vida para, como señala Guber (2001) “(...) traducir lo que acontece” y también “(...) dar cuenta lo más genuinamente posible de una práctica” (p. 7).

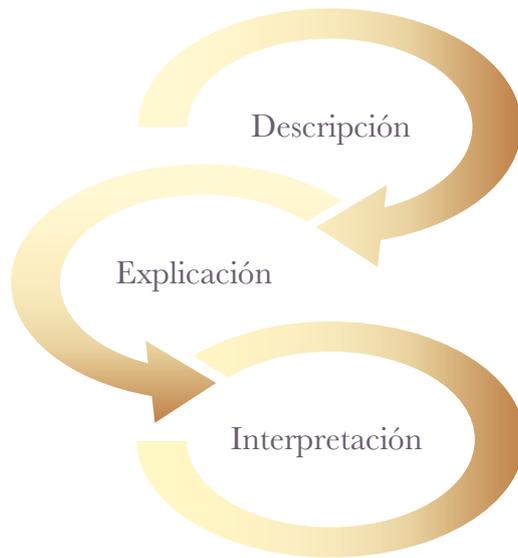


Figura 3. Esquema metodológico para registrar y analizar la información

A su vez, tres conceptos son clave para enfocar e interpretar la información (Figura 4):

- (a) *Existencia*, como descripción narrativa y metafórica del significado de la vida;
- (b) *Sentido*, o explicación de los conceptos y metáforas empleados en las respuestas; y
- (c) *Destino*, como descripción-explicación-interpretación de la vida antes y después de un período o evento, en la creación de un imaginario relativo al horizonte de vida.

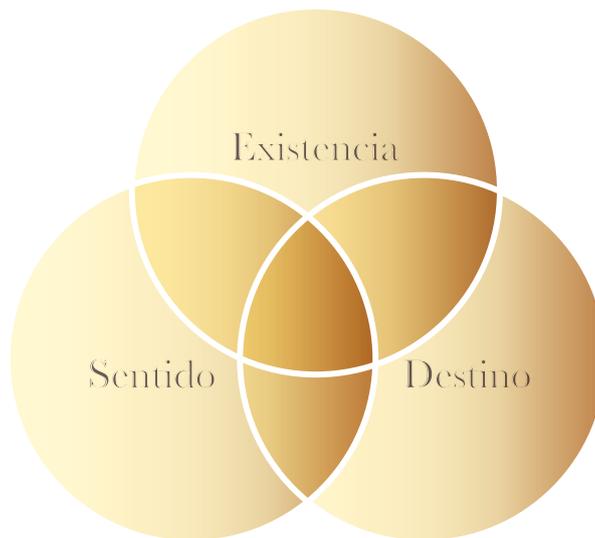


Figura 4. Conceptos clave para el enfoque e interpretación de la información

Al habitar el mundo personal y el mundo social —en un contexto físico, histórico y relacional— la búsqueda del lugar “correcto”, recordar los trayectos y tránsitos, puede con frecuencia implicar un cambio existencial interno y también puede implicar un riesgo físico o psicológico. Así, el proceso de buscar el lugar de uno llega a ser más significativo que el hecho de hallarlo efectivamente, señala John Sayles al referirse a su película *Limbo* (citado en Seamon, 2012). Las imágenes y expectativas simbólicas que orientan a las personas a establecer su residencia en un lugar son parte de un imaginario colectivo (Lindón, 2005); prácticas espacializadas o centradas en la vivencia del espacio. Estas realizadas por el habitante a través de su espacio ocupado, apropiado e imaginado (físico y simbólico), dan forma a su subjetividad; la conciencia de sí mismo es espacial en tanto se corresponde con las diferentes formas de habitar los espacios físicos donde tiene lugar la vida, una historia y un destino.

REFERENCIAS

- Aristizábal, I., Martínez, J. G., Varela, R., & Calle de Londoño, D. L. (1989). La dinámica y las técnicas de grupo: Su aplicación a la orientación vocacional y profesional para los niveles de básica secundaria y media vocacional, según el marco de la educación formal. Tesis para optar al título de Magister.
- Aristóteles. *La Filosofía segunda: La naturaleza según Aristóteles*. Recuperado de <http://www.liceodigital.com/filosofia/aristoteles.htm>
- Arisó Cruz, A. (2012). La noción de lugar en la física aristotélica. *Thémata. Revista de Filosofía*, 45.
- Bachelard, G. (1993). *La poética del espacio*. Bogotá, D. C.: FCE.
- Blumenberg, H. (2003). *Paradigmas para una metaforología*. Traducción Jorge Pérez de Tudela. Madrid: Mínima Trotta.
- Chenut, P., (2013). *Territorio y lugar. Dos conceptos para pensar el proceso de reasentamiento*. Documento de Trabajo dentro de la investigación Desplazamiento Forzado y Territorio. Universidad Externado de Colombia-Colciencias (2010-2013).
- Chenut, P., Ocampo, M., & Férguson, M. (2013). Capítulo dos: definiendo categorías y conceptos en la aproximación a la relación desplazamiento forzado y territorio. Marco contextual y teórico. En M. Ocampo Prado, P. Chenut Correa, M. Férguson López, M. Martínez Carpetá, S. Zuluaga Tapia, G. A. Molina Garrido, & P. Luna Paredes (autores) *Desplazamiento forzado y territorio, reflexiones en torno a la construcción de nuevas territorialidades: nuevos pobres, ciudadanía inconclusa y la búsqueda de una nueva vida digna* (pp. 39-82). Bogotá, D. C.: Universidad Externado de Colombia. Facultad de Ciencias Sociales y Humanas. Área de Investigación Procesos Sociales, Territorios y Medio Ambiente. Centro de Investigaciones Sobre Dinámica Social - CIDS. Departamento Administrativo de Ciencia, Tecnología e Innovación (COLCIENCIAS).
- Codol, J. P. (1980) *La quête de la similitude et de la differenciation sociale, en P. Tap. Identité sociale et personalisation*. Toulouse: Privat.
- Gibert-Galassi, J. & Correa, B. (2001). La teoría de la autopoiesis y su aplicación en las ciencias sociales. *Cinta moebio* 12, 175-193
- Guber, R. (2001). *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Bogotá, D. C.: Grupo Editorial Norma.
- Haesbaert, R. D. (2007). *O mito da desterritorialização: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade*. 3º ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil. En español: *El mito de la desterritorialización: del “fin de los territorios” a la Multiterritorialidad*. Traducción: Cátedra de Epistemología de la Geografía- Departamento de Geografía-FFyH-UNC (Aichino, Lucía; Cisterna, Carolina y Pedrazzani, Carla. Correcciones: Palladino, Lucas), 2009.
- Heidegger, M. (1994). *Construir habitar pensar* (E. Barjau, traducción al castellano). Barcelona: Ediciones del Serbal (Original publicado en 1954).
- Heidegger, M. (1999). *El concepto del tiempo*. Madrid: Editorial Trotta,
- Iranzo, E. (2009). *El paisaje como patrimonio rural. Propuesta de una sistemática integrada para el análisis de los paisajes valencianos*. (Tesis de doctorado). Valencia: Universidad de Valencia. Servei de Publicacions.

Lewin, K. (1946/1988). Action Research and minority problems. *Human Relations*, 1(2), 36-46. (Edición en castellano publicada por la autorización de Plenum Publishing Corporation: Investigación-acción y problemas de las minorías. *Revista de Psicología Social*, 3(2), 229-240.)

Lewin, K. (1951a). Conferencia que pronunció en 1942 ante la Sociedad Nacional para el estudio de la educación en los Estados Unidos de América. En 1951 fue incluida como capítulo cuarto en el libro *La Teoría de Campo en las Ciencias Sociales*, que es una recopilación de artículos sueltos de Lewin realizada por Dorwin Cartwright. Existe traducción al español. Tomado de 23118.psi.uba.ar/academica/carrerasdegrado/musicoterapia/.../lewin.doc.pdf

Lewin, K. (1951b). Field Theory in Social Science: Selected Theoretical Papers. *American Journal of Sociology* 57(1), 86-87. <https://doi.org/10.1086/220867>

Lindón, A. (2005). El mito de la casa propia y las formas de habitar. *Scripta Nova Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, 194(20).

Marc, E. (2005). *Psychologie de l'identité. Soi et le groupe*. Paris: Dunod.

Maturana, H. & Varela, F. (1995). *De máquinas y seres vivos*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria (Trabajo original de 1971 más un prólogo escrito en 1994).

Mendoza Garza, M. R. (s.f.). *Heidegger en 1951: construcciones que hacen posible el habitar*. Recuperado de www.posgrado.unam.mx/filosofia/publica/08mendozamedoza.pdf

Mendoza Aguilar, L.E. (s.f.). *Comentario a la conferencia "Heidegger en 1951: Construcciones que hacen posible el habitar" dictada por la M. F. María del Rosario Mendoza Garza*. Recuperado de www.posgrado.unam.mx/filosofia/publica/08mendozamendoza.pdf

Monnet, J., (2010). Le territoire réticulaire. *Anthropos*, 227, 91-104.

Ocampo Prado, M., Chenut Correa, P., Forero Ospina, P., Férguson López, M., Martínez Carpetá, M., Molina Garrido, G., & Luna Paredes, P. (2013). *Mujer, eje y cohesión del hogar. La lucha incansable por un territorio de vida: caso mujeres desplazadas reubicadas en la Comuna 1 de Montería, Departamento de Córdoba*. Bogotá, D. C.: Universidad Externado de Colombia.

Seamon, D. (Agosto, 8-11, 2012). *The Place of Nature and the Nature of Place in American Independent Filmmaker John Sayles's Limbo and Sunshine State*. En L. Hobgood-Oster (Presidencia), the Fifth Conference of the International Society for the Study of Religion, Nature and Culture "Nature and the Popular Imagination". International Society for the Study of Religion, Nature and Culture (ISSRNC), Malibu, Estados Unidos.

Vargas, P. (1999). *Construcción territorial en el Chocó: Historias regionales*. Bogotá, D. C.: Programa de Historial Local y Regional del Instituto Colombiano de Antropología. ICAN-PNR, 1/01/1999.

Yory, C. M. (1998). *Topofilia o la dimensión poética del habitar*. Bogotá, D. C.: Ediciones CEJA – Colciencias.



psicología
ancestral
indígena

7. RADICALES, ELEMENTALES, RAZONANTES Y CORAZONANTES DE LA PSICOLOGÍA ANCESTRAL INDÍGENA. *MINK'A* DE CONOCIMIENTO

Luis Eduardo León Romero & Paola Andrea Pérez Gil¹⁰

1. Inicio del recorrido de pensamiento

 **C**hogue sue Mhuysqa; buen día, gente. Gracias por querer estar en *mink'a* de conocimiento con nosotros. Entregamos lo que somos y tomamos y recibimos de su alimento. Partimos de la suposición —y excúsenos por eso— de que si está en *mink'a*, a través de esta palabra, intuirá que no puede ser solo una gran razón, o por lo menos no solo razón lineal. Por lo tanto, queremos empezar donde lo hace toda ancestralidad, por amar y reconocer que somos del mismo origen, pues venimos de la tierra como raíz de linaje, familia y hermandad en eticidad.

Así es lo primario en lo indígena: agradecimiento consciente del origen, por eso no sería coherente si se obviara. Gracias al *Paba Sua* (padre sol) y a la *Hitcha Guaia* (madre tierra), a *Temsacá* (Monserrate), a *Chiguachia* (Guadalupe), y al *Majui* (el encuentro contigo en Cota). Gracias gran Iguaque, Guatavita, río Bogotá, río Yuma (Magdalena), Muequeta (hoy Bacatá o Bogotá), territorios de Cundinamarca, Boyacá, Santander, Amazonas, Antioquia, Guajira, Huila, Meta, Nariño y Tolima. Gracias abuelo *Gata* (fuego), abuela *Sie* (agua), abuelo *Fiba* (aire), abuela *Guaia* (tierra), abuelo tabaquito, abuela *Hayu* (coca), abuelo *Tihiqui* (borrachero), abuelito Cidrón, abuelito Sanalotodo y abuelo *Yáge*.

Gracias a la Universidad Cooperativa de Colombia, gracias sabiduría, gracias ciencia, gracias filosofía y gracias a la psicología. Con mayor

¹⁰ Correo electrónico de Luis Eduardo León Romero: origenancestral@hotmail.com
Correo electrónico de Paola Andrea Pérez Gil: paola.perez@campusucc.edu.co

Haber nacido en territorio Mhuysqa y en conciencia de Tierra desde la experiencia y constatación del alma, hace que el presente texto confirme mi certeza de caminar lo telúrico como fuente de raíz y curación propia, reconociendo en nuestro linaje ancestral indígena toda posibilidad, ciencia y arraigo. Afirmo en la vivencia conjunta, en la siembra comunal, el saber de tradición, espiritualidad y trascendencia que hemos cultivado como psicología ancestral indígena.

apertura, gracias abuelo y *taita* Dios, abuelita virgen María, y abuelo Jesús. Gracias abuelo Buda y gracias abuelo Krishna. Gracias a nuestros abuelos y abuelas, los amamos mucho. Gracias a nuestros linajes y territorios, gracias *Amerrique* (tierra de los vientos) y extraña Colombeia. Gracias a sus abuelos y sus abuelas, gente del semillero, los queremos y valoramos, y gracias a usted que siente estas palabras. Muchas gracias papá, mamá, matriz de psiquismo y confianza *psiquista*, son la sagrada humanización del principio telúrico como fuerza de origen. Gracias por la vida y a través de ella por sus fraternos regalos: espíritu de conocimiento, curación, sensibilidad y música.

Gracias abuelo Fernando, gracias *Mamo* Roberto, gracias *Mamo* Lucas, gracias *Bata* Concepción, y gracias abuelos, *Taitas*, *Mamos*, *T’hualas* y *Jai-banas*; nuestros psicólogos ancestrales. Gracias al origen por ser algo español y por ser negro, sobre todo en nuestro caso, y el de muchos millones, gracias por ser corazón indígena.

Ya tenemos 12 años viviendo y pensando una psicología indígena. En la ancestralidad, hasta no salir de la condición de hermano menor siempre seremos niños, bendita infancia que conmemoramos. Sin embargo, pronto se nos viene crecer a la manera de lo indígena. El joven indígena, cuando tiene una edad aproximada a 13 años, en su potencia de maduración, sabe que es hora de entregarse a la vida; que la familia le dio raíz, le dio amor y le otorgó confianza, o le otorgó la gran tarea de la curación y el crecimiento. Como

haya sido, como sea o como vaya a ser, benditas y espirituales gratitudes.

Cuando el joven indígena despierta desde la honra de la muerte hacia la fuerza de la vida, la toma para sí y —con pura inmanencia y emergencia, puro corazón— sabe que es la hora de sembrar y fecundar la tierra, la realidad; secreto germinal del trabajo para alimentar la vida y entregar la vida que recibió. Así se hace adulto, se suelta y se entrega. Es un tránsito doloroso de morir y de crecer; el fruto se suelta del árbol a la vida cuando ambos lo saben. El bebé entra en llanto cuando la madre lo separa del seno derecho para encontrar de nuevo el paraíso en el contacto con el seno izquierdo. De esta manera, el joven planteamiento se suelta de la infancia y busca entrar en la maduración pues, sin dejar de aprender ni de investigar, reconoce que ya es hora de sembrar hacia afuera. Ya fue semilla, ahora es plantica y a través de él se mueve la energía para empezar a ser gran árbol, raíz profunda y fruto de vida.

Por esto es importante reconocer que ya es hora de sembrar la tierra y de tener de nuevo la tierra sin olvidar nunca que, en esta expresión valerosa de lo humano, siempre está presente. En realidad somos de ella, de mamá y de papá. Para el joven indígena implica además la doble condición existencial y espiritual de ser autónomo y de ser comunidad. No hay que romper ningún cordón umbilical más allá del físico para crecer; hay que sanarlo, limpiarlo, y sembrarlo con la placenta y con el primer hogar. Hay

que amarlo y cuidarlo. Estar en el telúrico origen, es decir, y honrando la voz psicoanalítica, no hay que matar al padre ni a la madre, es mejor reconocerlos y de rodillas agradecerles por cómo han sido, perfección de lo que es la vida en su sentido almífico o psiquista; es reminiscente (caminar al fin es volver al inicio originante) y *psicompsicotica* (camino de la psique en Platón) evolución.

Luego el joven entiende que solamente si se siembra la tierra se puede sembrar la vida. Lo entendimos cuando sembramos maíz y cubio en Cota, papa criolla y fríjol en Verjón vía Choachí; cuando sembrábamos y rastrojeábamos turma (papa) haciendo investigación en las veredas altas de Tenjo; y cuando sembramos chondur en el Putumayo y acompañamos la siembra de plátano y ñame en la Sierra Nevada, y de mango y café en el territorio Embera de Karmata Rua (Cristianía) en Antioquia. De esta forma el joven se propone hacer familia, así nos proponemos hoy ser comunidad. Allí el muchacho busca el consejo de los mayores porque se entiende que no hay crecimiento sin consejo, compañeros, ni colegas.

No hay psicología de ancestralidad sin consejo, sin transmisión del mito consciente de saber cosmogónico. Nos dijeron eurocéntricamente mal, se constata con base en lo vivido que nuestros abuelos saben curar el alma desde la fuerza transformadora de su consejo, con una palabra de poder como conexión telúrica que al ser compartida ejerce como escucha que

penetra vibrante como empiria consciente en lo corpóreo y lo pensante.

De la misma forma, hoy pedimos consejo a los abuelos para seguir creciendo. Lo afirmamos desde la época en la que se mambeaba chondur amazónico para la limpieza emocional. Lo visionamos con la gente que sorteaba el destino para hallarse en su primera toma de yagé, en diferentes mingas y acampadas en el municipio de Cota con cientos de indígenas compartiendo desde su sopa y su sancocho hasta su palabra de misticismo danzante en su ser. Se recuerda a propósito a los niños que seguían al tío que trabajaba con cabildos ancestrales Pijaos del Tolima mientras escuchaban de lo *jodidos* que eran esos indios para colaborar, y por supuesto, en el riguroso y vigoroso *método de caminar la tierra* que nos ha llevado por tan variados y mágicos lugares. Solo cabe decir: ¡todo lo que hay para ver! Tan profundo que se puede llegar a estar, tanto conocimiento y sabiduría que tenemos. Qué raíz de pueblo que somos para un mundo desencantado de su homogénea construcción cultural de modernidad. Otra respuesta consciente a la conocida y crítica expresión Weberiana sobre “El desencanto del mundo” citada por Wilber (1998, p. 24).

El abuelo sienta a su nieto para recordarle cómo nació, qué lo concibió, y por qué *es*. Cosmogonía que totaliza cualquier pretensión gnoseológica, ontológica y epistemológica de sentido teleológico último en el absolutismo místico de pensar. Al final,

solo lo sienta a estar, a saber, a sentir, a escuchar y a ser. De paso superficial, la atrevida epistémica de tan solo el ojo interpretativo que mira para incluirnos parciales en movimiento de conocimiento; de fondo la *epistemia obediencial* de antes que interpretar y pensar, sentir, silenciar y recibir, estar, ser y luego pensar o transpensar.

Solo así entendemos que se nació semilla, desde una fuerza antes que semilla, un propósito transhumano, el de la madre y el padre espirituales que ordenan lo necesario para su sentido como ley de origen. Lo entendemos y asumimos desde los caminos que nos hermanan, comunes y fraternos en el propósito humano y más que humano. No somos modernistas ni postmodernistas, porque no somos solo racionalistas o antropocentristas, menos eurocentristas ni romanticistas, porque el amestizado y sabroso (saber) *sancocho* (mezcla) nos agregó varios tipos de elementos pero nunca hemos dejado de ser indígenas en convicción de tierra y espiritualidad.

Para Luis Villoro, filósofo mexicano citado por el sociólogo colombiano Alfonso Torres, esto significa que: "(...) en toda América, pese a los cambios introducidos por la colonia, los antiguos poblados indígenas mantuvieron el sentido tradicional de la comunidad en coexistencia" (Torres, 2013, p. 148).

Se aclara que lo decimos porque lo vivimos, no estamos solo citando a los abuelos ni a los libros como ciencia discursiva. Lo vivimos desde su palabra y desde la fuerza de los territorios sagrados, desde nuestros

corazones como maloca de nuestras almas y casas de pensamiento. No estamos inventando o teoretizando algo en ilusionismo racional, hablamos desde el *dato real*, la experiencia directa de lo que vemos y hemos visto, potencia empirista de lo que escuchamos, degustamos, sentimos, sufrimos y amamos. "No olvidemos que según William James uno de los significados del término *dato* es precisamente el de experiencia directa e inmediata en la que la ciencia sustenta todas sus afirmaciones concretas" (Wilber, 1998, p.193). Qué más experiencia directa que el camino directo del territorio a lo que somos, en términos de James, qué más dato.

Somos americanos, hijos de la tierra de los vientos y por lo mismo nos aceptamos como unidad indisoluble aborígen y planetaria; como alma que se sujeta a la tierra, que se enraíza y solo así vuela espectral, como semillero que al ser humano viene de la divinidad (lo no dividido) y anhela encontrar de nuevo la unidad.

2. La raíz problemática

Es anacrónica opción no reconocer que ya el Congreso Mundial de Transdisciplinariedad de Arrábida, Portugal, declaró como principio mundial que:

“ (...) la dignidad del ser humano es también de orden cósmico y planetario. La operación del ser humano sobre la Tierra es una de las etapas de la historia del universo. El reconocimiento de la Tierra como patria es uno de los imperativos

de la transdisciplinariedad. Todo ser humano tiene derecho a una nacionalidad, pero a título de habitante de la Tierra él es al mismo tiempo un ser transnacional. El reconocimiento por el derecho internacional de la doble pertenencia —a una nación y a la Tierra— constituye uno de los objetivos de la investigación transdisciplinaria (Carta de la transdisciplinariedad, 1994, p. 2).

Por esto, nos reconocemos ontológicamente como hijos de la Tierra. Lo sabemos desde hace mucho tiempo, hoy Boaventura de Souza Santos (2016) lo reconoce así:

“ (...) las ontologías no occidentales son mucho más ricas. Aquí en este continente, están en las calles, en los pueblos; ontologías que tienen un respeto muy grande por los ancestros, que todavía son considerados vivos dentro de la comunidad. Por eso el territorio es sagrado, es el territorio donde enterraron a sus muertos (León & De la Coste, 2016, p. 1).

Para nosotros despierta una psicología cuya visión de hombre es de ancestralidad antrópica; una calidad de ser lo humano en su propósito evolutivo de integralidad y por lo tanto solo humanizante en simbiosis telúrica, el hombre terrícola, básica totalidad de

sentido aborígen como continuidad de muerte y vida, de materia y energía, de cuerpo y alma, de emoción y razón, de padre en universal y madre de tierra, de arriba y abajo, la totalidad divina en armonía del cielo y la tierra que viene del origen y vuelve siempre a él porque es alma en construcción de lo que es en sí misma y en búsqueda de perfección de espíritu.

Para Domingo Llanque Chana esta categoría es Pacha y:

“ (...) encierra tres niveles de comprensión en una sola palabra (agua, aire y fuego). Entre los aymaras, Pachamama merece gran respeto, se le ofrecen liberaciones, en cualquier oportunidad en que se comparte comida y en todos los ritos del ciclo agrícola. La tierra se constituye como los cimientos del cosmos, el fundamento de toda la realidad, el receptáculo de todas las fuerzas sagradas, que se manifiesta en montes, bosques, vegetación y aguas. Es el lugar y el tiempo, el espacio primordial. La tierra lo sostiene todo, es la base de la vida. La misma vida humana está ligada a la tierra de forma profunda. La tierra es matriz de vida (1990, p. 4).

Un estar telúrico, mismidad de tierra y caminante de mitos, de usos y costumbres, de prácticas indígenas que recrean en su potencia mítica colectiva

y del indivisible individuo lo actualizado de los saberes de la liberación espiritual para la curación personal, hierofanía y sacralidad de conciencia, de la sensibilidad corpórea consciente y del pathos que perdona, la integración como gran aceptación personal y la evolución aquiescencial y eterna de lo transpersonal. Una esencial fuerza de los linajes ancestrales como sentido del alma (cuerpo y alma) que en camino y fin propicia la tarea de curación propia, naturaleza de su gran movimiento de perfección.

En este sentido y a pesar de la dificultad conviene aclarar:

“ (...) que el hombre posee un principio inmortal, llamado alma, que sobrevive a la muerte del cuerpo: pero esto es muy vago y conviene desechar esta vaguedad para comprender que aunque esta afirmación fuese verdadera resulta una transposición de la realidad, pues nadie ha de decir: creo que tengo un alma, sino sé que soy un alma. Porque en verdad el hombre es un alma que tiene cuerpo (...) Hemos de convencernos de que somos un ser inmortal de esencia divina, una chispa del fuego de Dios, que ha vivido durante siglos antes de envolverse en esta vestidura llamada cuerpo y que vivirá innumerables edades después de que éste se reduzca a polvo (...) Lo que la

mayor parte de los hombres les parece toda la vida es tan solo un día de la verdadera vida del alma (Leadbeater, 2009, pp. 3-4).

”

Entonces la comprensión de lo psicoterapéutico en esta *translógica* propone una ontología del fenómeno en comprensiones ampliamente trascendentes y que en su esfuerzo de recuperación de la esencialidad ancestral occidental significan la resiembra por la manera filosófica de nominación: el alma, pues allí está el valor radical con certeza y totalidad, solo manifiesta en el mito de psique, y en este, una integración del saber perenne universal que da cuenta integral del qué. Solo allí se propone las maneras vivenciales, metódicas y terapéuticas, aquí ancestrales indígenas, sobre el cómo. A propósito:

“ Hemos sido convencidos de que el alma viene incorporada al ser humano desde su nacimiento. Nada más falso. El hombre no viene completo a este mundo. Procedente de las capas más bajas de la naturaleza, en su evolución biológica ha llegado a adquirir la forma humana, pero está lejos de ser un hombre concluido, insan camil, un hombre perfecto, como dicen los musulmanes. Esa es precisamente la misión que debe cumplir todo proyecto de hombre recién llegado a

este planeta, perfeccionarse a sí mismo. Es algo que debe lograr por un esfuerzo continuado de su voluntad (también Transpersonal).

Y en ese esfuerzo (de lo terapéutico), radica la única posibilidad que tiene de ser realmente dueño de sus actos y de su destino (Rebe-
teiz, 2000, p. 11).



Además, desde el sentido antropológico de esta concepción psicoterapéutica que se presenta, el hombre que se devela se asume allende a la subjetividad eurocéntrica de la razón, y se nos muestra tal cual el pensamiento indígena como hijo de la tierra. Es decir, independiente de la centralidad de un concepto como la subjetividad, aquí la vida psíquica se establece como orden ancestral de sujeción a la tierra pues solo se es sujeto sembrado en el planeta en relación agrícola con la madre de origen telúrico y desde ella, estando en ella, una fuerza de raíz que de suyo, planetaria se recrea en la siembra de linajes que en la multiplicidad de abuelos, padres y nietos se dinamiza como animosidad psiquista de vitalidad.

3. Presupuestos de una psicología ancestral indígena

Este hombre que se entiende desde el ejercicio terapéutico de la ancestralidad asiste hoy a un poderoso retorno a la naturaleza y a un logos universal, integral y trascendente pensado desde las ciencias de la tierra, la ecología y las diversas posibilidades

espirituales. Así, esta nueva cosmología supera la *natura* de los medievales y modernos y en mayor proximidad a la *physis*. Pero aún más allá, concibe la naturaleza como conjunto articulado de todas las energías cósmicas, desde el vacío cuántico a la complejidad de la materia y su acción poética develadora de un logos universal y cósmico que se expresa en la vida e historia del sujeto arraigado y produce cultura, significación filosófica y psicológica, y espiritualidad como aboriginalidad propia.

Psiquismo cosmogónico es el sentido que siembra nuestra alma seminal y la manera de comprender toda búsqueda amorosa de curación y conocimiento que siembra saberes propios en logos como ley de origen de principios y presupuestos míticos, místicos, co-razonantes, corazonantes, sensitivos, conscientes, corpóreos, afectivos y transracionales de nuestra fuerza. ¡Sí se entiende!, nuestra propia fuerza, una psicología ancestral indígena como psicología desde el primer ancestro, la madre tierra. Logos central mítico que también en Gadamer, Dussel o Jung se presupone como la primera y más profunda posibilidad de *sentido*, como gran razón de filosofía y psicología.

Recuperamos una ciencia para ser gente en la Tierra, ciencia transhumana, perenne, resignificada, integral, plural, humilde, telúrica, sabia, y propia. No deja de rondarnos la pregunta del por qué volver nuestra sabiduría filosofía o ciencia, para qué hacer el puente. ¿Lo requiere lo indígena? ¿Lo necesita el abuelo? Tal vez sí como me-

recido reconocimiento. Pero el abuelo sabe que lo suyo sí que lo necesita el mundo mestizo y occidental, el hermano menor. No quedan muchas opciones —y queremos decirlo desde el corazón— así tan salvíficas para nosotros de esta naturaleza. Por qué “los grandes destructores del mundo se gradúan en universidades, porque la ignorancia del hoy científico, desarrollado y tecnológico sigue siendo encontrar amor y de esto está hecho el sentido ancestral de una gran madre con su hijo” (Abuelo Fernando, comunicación personal, 21 de diciembre de 2015).

Vale decir con cierta certeza que hemos tratado de entender el camino de Bochica, la sabiduría (*Huytaqa*) de la vida psíquica (*Psy*) en Majui (el encuentro contigo; nombre de la montaña sagrada de Cota en Cundinamarca, Colombia), y de comprobar que se puede hacer terapia (cuidado)¹¹ desde lo indígena. Hemos adquirido una especie de misión (o camino), donde nuestra tarea varía en funciones tales como: sentir, escuchar, estar, y recuperar para hoy el saber propio de ancestralidad; puentear y traducir el mensaje ancestral a un mensaje académico; y defender el mensaje ancestral, la coherencia de la curación propia desde nuestro saber, y revelar a la academia que existe una terapia ancestral indígena y un conocimiento definible para ellos como *ciencia*, claro está, no cualquier clase de ciencia.

Al respecto, dice Carl Jung, en uno de sus libros más espirituales, místicos y profundos, *El secreto de la flor de oro*:

¹¹ La etimología de la palabra *terapia* es cuidar. El cuidado de algo.

“ Soy un médico y tengo que ver con gente común. Por eso sé que las universidades han cesado de actuar como fuentes de luz. La gente está saciada de la especialización científica y del intelectualismo racionalista. Quiere oír acerca de una verdad que no estreche sino ensanche, que no oscurezca sino ilumine, que no escurra sobre uno como agua, sino que penetre conmovedora hasta la médula de los huesos (...) La babilónica confusión de lenguas del espíritu occidental ha engendrado una desorientación tal que cada cual ansía una verdad simple o, al menos, ideas generales, que no hablen solo a la cabeza, sino también al corazón, que den claridad al espíritu que las contempla y paz al inquieto empuje de los sentimientos (...) Por eso, la ciencia debe, incluso, servir a todas las demás ciencias y saberes, pues cada una tiene necesidad, precisamente a causa de su insuficiencia, del apoyo de las otras. La ciencia es la herramienta del espíritu occidental, y puede abrirse con ella más puertas que con las manos desnudas (...) Es, sin embargo, justamente el oriente [o aquí lo ancestral] el que nos enseña una

concepción distinta, más amplia, más profunda y más elevada, o sea la concepción mediante el vivir (Jung, 1981, p. 24).



Esto también es ciencia propia del espíritu de la tierra. Por todo esto, el presente ejercicio es palabra de siembra que despierta potente desde la tierra para el hijo y el nieto que brota en su semilla, siembra de maíz como oro sabido, sabedor, sabroso y de sabiduría; y esta, aunque siembra más académica, también un anhelo de raíz, de tierra, de propiedad de saber, la posibilidad indígena, mestiza americana y telúrica de pensar, sentir y transformar el alma en metamórfica y mítica posibilidad de psique para el hombre en sí, en nos-otros y en entrega a su origen. Lo propuesto, un ejercicio científico que vuelve a ser logos mítico; es decir, una búsqueda de sentido, significado vital de caminar la tierra y vivir el mito de los ancestros como principio de cuidado, buen vivir, y estar de conciencia.

Es por este sentido contemplativo del amar y del pensar como conciencia de la pluralista epistemia de la conciencia de todo algo, por este sentido de la resonancia andina que se presenta el fundamento de posibilidad expresiva de psicología indígena en clave de filosofar perenne, de debates y tesis de abuelos y mamos, de mitos y consejos, de montañas, lagunas y plantas, de corazones, transrazones y sensibilidades, también de Enrique Dussel, Leopoldo Zea, Rodolfo Kusch, Mejía Huaman, Arturo Escobar, Edgar

Barrero, Rosa Suárez, Juan Cepeda, Giovanni Pua, Aldous Huxley (1999), Gottfried Leibniz, Hans Gadamer (1646-1716) y Ken Wilber (1998) entre tantos. Una siembra como saber de metafísica, divinidad, tradición y espiritualidad. Obviedad de sonoridad sobre el contenido en adelante de este intento, una apuesta que no quiere, aunque consciente de la dificultad, dejarse poseer del juicio de la modernidad y la postmodernidad como premisas de occidente racionalistas, materialistas o en antítesis nacientes. Aquí es apenas natural proponer una nueva manera del filosofar actualizada, vital, urgente y emergente en clave de perennidad tan complementaria del eurocéntrico sentido como contra moderna; pero eso sí, igual intento filosófico como metafilosófico filosofar.

Es decir, la bandera aquí no es la muerte de la psicología y su fuente filosófica, sino más psicología, mejor psicología suramericana, psicología metacomprendiva, transracional y *paraconsistente* “como logos sagrado que se puede leer en el libro del universo, una suprema verdad” (Páramo citado por James & Jiménez, 2004, p. 64), más míticamente creativa; pero en sí, vibrante racionalidad y sensibilidad de comprensión y respuesta para la lógica divina (no dividida) de la nueva ciencia.

De todas formas, y en ánimo de reconocer para sanar conviene compartir como para el gran abuelo de la esperanza digna del pueblo Pataxo, Paulo Freire, la menos demente postura:

“ (...) trascurridos 500 años desde la conquista, no es la de quien se deja poseer por el odio a los europeos, pero si es la de quien no se acomoda ante la perversidad intrínseca de cualquier forma de colonialismo, de invasión, de expoliación. Es la de quien se niega a encontrar aspectos positivos en un proceso por naturaleza perverso (Freire, 2012, p. 84). ”

Sin embargo, desde esa incomodidad como lugar de la mirada histórica sobre nuestros muertos, es también tarea la de crecer en espíritu, la de luego de mirar lo que fue, poder decir en algún momento, *así fue, así es*, eso somos, mestizos somos. Que cada cual reconozca su error y su trabajo interno de aceptar y conciliar a las víctimas y los victimarios, todos con su dolor. Que nuestro sagrado mestizaje se siembre en su raíz de ancestralidad y en ella la indígena.

¿Cuál es el mecanismo opresor entonces?, que cuando nos vemos al espejo no aparece *la jeta de indio que tenemos* —dicen los abuelos— sino el esquizoide universalista despótico, el positivístamente reducido, el racionalistamente gris, el gran opresor que se niega a sí mismo. Ojos azules de la Gran Europa sobre mi alma. Diría el compositor peruano Manuel Casazola Huancco: “(...) no llores, no llores ni te enamores (...) de mi tierra (...), llorarás cuando me vaya (...) de la diversidad del mundo (...), cuando remedio no haya, no

llores, no llores, cuando tu enfermedad de modernidad sea la única realidad para ti malaya (s.f).

Es el miedo al mito como primer logos, ese temor de la poca conciencia que mantienen nuestros científicos colegas y estudiantes sobre la propia obra maestra de genialidad mítica y sabia, profundidad del alma que siembra nuestro oficio, “*el mito de psique*”, (Apuleyo, siglo II d. C). El sentido problema es que su sagrada significancia de amor, redención y libertad queda trágicamente en suspensión de modernidad; lo cual desencantó y posibilitó que tanta reducción técnica como frialdad lógica en consecuencia allanara el espíritu educativo y vocacional, la *trágica* carencia del alma en aquellos que estudian el alma.

Doble carencia mítica de la ausente raíz de la manera indígena. O, tal vez, la posibilidad cosmogónica de hallar en nuestros saberes los sentidos totales ancestrales americanos del alma. Reconocer desde el silencio, como práctica del alma, que hacer psicología ancestral es sembrar profundo la raíz, estar en su fuerza, y en su manera del amor. Solo así *ser* es del alma y esto no tiene unicidad escindida de nivel, es en todo nivel espectral de lo que somos (i.e., persona, comunidad, *prepersona* o trascendencia, cuerpo y alma) porque el asunto terapéutico es conector no disyuntor: vuelo chamánico de mariposa (psique libertaria), salto cuántico de rana (psique de trans-forma), muda metamórfica del ser siendo en una vida (psique como ser en evolución), el cambio de piel hacia el reencuentro profun-

do de nuestro complejo místico (psique como la culebra), la vida y muerte como constante de evolución eterna (psique sin tiempo), y la materialización divina como también substancia almífica de ser (psique como barro moldeable de la tierra).

Se sugiere así que hay una enfermedad grande del psiquismo contemporáneo: la falta de fe; la pérdida absoluta en la confianza de los presupuestos míticos y sagrados de las tradiciones que construyen la comunidad autónoma, la cultura como identidad y en ella, el gran psiquismo de lo humano. Por lo mismo se insiste reiteradamente en la urgencia de construcción de una psicología ancestral que recupere y consolide tal pretensión humana en la vida del planeta y la comprensión trascendente de lo cósmico como gran propósito holístico del desarrollo.

Se continúa resaltando de esta postura que somos un pueblo mestizo de corazón indio y se reconoce que esa parece ser la situación negada de la identidad, la de un pueblo que no se honra diverso ni sembrado en su origen y fuerza mítica de vida. Desde allí se comprende que parte de la enfermedad y confusión contemporánea se origina en una fracturada comunión con la historia, con la memoria como herencia de psiquismo colectivo y comunal y con la tierra como origen cosmogónico y energético de nuestro psiquismo. Por lo mismo, hay una ignorancia y adolescencia con tragedia existencial de las fuerzas curativas y transformadoras desde la naturaleza ancestral y sus puentes generacionales.

Se pregunta desde esta expresión de la psicología suramericana, ¿para quién se concibe y propone una psicología ancestral indígena? Este importante ruido que resuena se devela así para el beneficio: de la academia en su acción, de nuestros pueblos, de la promesa libertaria de una psicología que se transforma a sí misma, y de la acción ética de la praxis de la transformación y del beneficio de lo popular. Además, conviene decir que esta no es una psicología para indígenas, es desde lo indígena para el hombre, en universal. Todos tenemos ancestros y vivimos en la tierra.

Finalmente, para esta postura el asunto relevante implica concebir: la necesidad de la tarea práctica y teórica de tejido y puenteo integral, el reconocimiento de una teoría del transpensamiento y reflexividad en el orden del universo, una recuperación y consolidación de años de investigación como tarea trascendente y académica de sentir, aceptar, ver, escuchar y solo después pensar, reflexionar y comunicar de lo esencial. Una cosmogonía de la psique que vista en clave de *Huytaqa Psy Majui* (psicología ancestral indígena) propone pensar, sentir, amar, trascender; tal cual lo humano, solo que, en la inconmensurabilidad de la manera propia americana, una expresión psicológica indígena que comprende que no hay mundo de la vida, ni íntima, ni colectiva y menos curación, sin divinidad. Es decir, como dijo el abuelo en el último tranocho “no hay psicología sin espiritualidad”.

El joven aprende del abuelo y se suelta a la vida, ya no quiere estar dormido en la prisión de la monista realidad y, a pesar de tratar de comprender que en palabras de René Rebetez “es imposible liberar a un prisionero que no sabe que está preso, o despertar a un durmiente que sueña que está despierto” (2000, p. 29), también se la juega con la conciencia del gran mito occidental; la ciencia, para querer hablar de lo que sabe, de lo que escuchó y sintió desde la sabiduría de la *Hitcha Guaia*, de la madre tierra en este territorio de la gente *mhuysqa*.

4. Lo concluyente. Palabras sabias para oídos necesitados

Esta conciencia es la de uno mismo, como filosofar indígena de un pueblo ancestral del pueblo *mhuysqa* y su expresión mítica y sagrada contenida de filosofante sentido de verdad propia y comprensión del hombre y la naturaleza. Este valor de riesgo asumido desde el saber propio, lo que indica es el sentido supremo de categorías y esencias perennes para permitir su constante fluir en movimiento y potencia de reflexión filosófica hacia una psicología ancestral, también naturalmente perenne y tan ausente como ciencia de su filosófico y mítico pasado como nuestra actual realidad cultural.

Lo evidenciado como perspectiva teleológica es que este caminar de ancestralidad *mhuysqa* implica la vuelta a *Chyminigagua*, o el volver de una filosofía del Guy (ser ontológico), del Gua (el gran ser natural de divinidad) desde la posibilidad sagrada del Tchy (la

esencia espiritual de divinidad *mhuysqa*). Este mismo entramado supone la conexión del ser humanizado en proyección almífica de Psy (psique) como fihizca (alma), como chispas divinas del aliento del universo y espectro de continuidad esencial y sustancial de origen de lo masculino y lo femenino.

Se insiste, solo entender en una perenne, clásica y actualizada ontología; tal cual la mítica Aristotélica, o la mística escolástica y a la manera de lo *Mhuysqa* la profundidad de las divinas partículas de pensamiento y movimiento ritualístico del que es, el Gua de Guatavita, Guayacán, Guatemala, Guaviare, Iguaque, Guadalupe, Guaraní, Guayabero y montones crecientes de categorías más. “El *Gua* o *Hoa* que es el *-el-...* ¿Quién es Dios? No se me ocurre mejor respuesta que *Aquel que es*. Nada es más apropiado a la eternidad que Dios es. Si llamas a Dios bueno, o grande, o bendito, o sabio, o cualquiera otra cosa de tal clase, está todo incluido en las palabras *Él es*” (Huxley, 1999, p. 22).

Para José Antonio Suárez, en la obra de Germán Marquinez, *La filosofía en América Latina* (2001), los *Mhuysqas* se explican el origen del mundo desde el mito de *chyminigagua*, el cual parte:

“ (...) de principios fundamentales, entre ellos: el reconocimiento de un Dios como principio de todas las cosas con atributos muy bien definidos, omnipotencia, poder creativo, bondad; todo lo bueno que hay en

el mundo es manifestación de esta divinidad: por medio de símbolos concluyen grandes verdades, como la distinción entre existencia (la luz, el poder de la divinidad, el día) y no existencia (el caos, la oscuridad, la noche; las limitaciones propias del hombre como hijo de la naturaleza, perteneciendo a ella pero sin perder el sentido de trascendencia (Marquinez, 2001. p. 41).



Una realidad de positivos y negativos y de luminosidad y su contraparte, que, aunque negativa es también conciencia de enseñanza y aprendizaje para ser Mhuysqa. Es integración de vida y muerte para ser gente de bien como hijo de la tierra en autonomía de entrega sagrada a lo trascendente. Por esto se plantea un camino de Majui, de mismidad hacia la totalidad emergente que define el sentido de buen vivir en la existencia tal cual como camino de lo Mhuysqa. Un panorama cosmogónico de relacionalidad con la madre physis, la *Hitcha Guaia* como mutua dependencia mística y sagrada que encierra el logos y el pathos en la metamorfosis de ser ego a ser gente y a ser con posibilidad trascendente en divinidad espiritual.

Un recorrido de pensamiento bonito y de co-razón dulce como espectro de trabajo filosófico y de logos plenamente consciente de su conocimiento contemplativo y sagrado. Para Pablo Felipe Gómez, antropólogo de la Universidad de los Andes, la memoria

y los sueños del universo vienen en el corazón de oro de cada Mhuysqa, la finalidad del Chyqui (sacerdote o médico) para entrenar linaje espiritual es despertar la pulpa de oro, la luz de chyminigagua, que se depositó en el sol como la luz de la luz (Comunicación personal, 2009).

Una unidad dulcemente absoluta, Fihizca (alma) universal, divina (no-dividida) y cósmica de Chymingahoa, donde el ser (Guy) de la gente (Mhuysqa), está en camino del que es (Gua-hoa), que a su vez deviene y transforma (mini) desde la unidad inseparable de la esencialidad del (Chy) como fuego eterno (sin tiempo) del espíritu hacia la densidad física y materialmente real (Ga) del fuego físico en espacio y tiempo, de los elementos de la cruz sagrada del aire (pensamiento), la tierra (origen), el agua (pathos) y el fuego (espíritu), y de la Gua de la madre tierra como madre del Guy, el lugar donde se siembra el maíz y la comida, donde se siembra la vida del hombre, la madre, el ser de todo, piedras, plantas, animales y del ser humano, el Mhuysqa, (gente). Una totalidad prececedera de sustancia que se manifiesta en perenne tejido, tal cual la ruana.

Para los Mhuysqas de Cota la madre tierra es *Hitcha Guaia*, y comprender su enunciado significa reconocer que somos una Hitcha de mismidad (yo soy) en un principio originario de Guaia (tierra), *Hitcha de Yô soy, Guaia de tierra*, entonces para ellos, nuestros ancestros, y en fenoménico sentido investigativo así lo hemos vivido, somos porque somos hijos de la tierra,

terrestres, concepción de psiquista teluridad, solo soy yo no fracturado individual y comunal en el sentido de ser tierra y solo soy de la tierra en la conciencia de los principios cosmogónicos que en su misma filosofía de la ética son reconocidos en la bondad, honestidad, humildad y respeto relacional con el todo.

Complejamente, un ser que se integra a su madre originaria Gua-ia (camino de la madre tierra), un Gua femenino (Chía lunar) como puente cósmico con lo masculino, padre (paba sua solar) hacia la divinidad superior. Camino filosófico y psicológicamente trascendente formulado lingüísticamente en paleotegría originaria como chyminigagua y develado en camino (meta-odos para los griegos. -Ia- para los mhysqas) de experiencias y prácticas de perennidad. Claro, se quiere insistir en coherencia con la naturaleza filosófica del Mhuysqa, más allá de traducción de palabras, es esencia mística, integración a la vida, vivencia de silencio solo comprensible en situación contemplativa de estar.

Esta dimensionalidad de la materialización del fuego divino en realidad concreta de materia, espacio y tiempo implica un movimiento desde el origen reflejado en los mitos, desde el vacío eterno (Yetuge) de la oscuridad, la obra transformadora de los pájaros negros en la creación de la gran physis y por sabiduría misma desde el agua sagrada de Iguaque en la materialización de la gran madre Bachué y de allí en el devenir espacio temporal de este orden y de esta

forma de la realidad, que se aclara, tiene que volver a su origen para volver al buen tiempo. Este sentido de chyminigagua es “ubicación, construir mundo, resistirse desde una realidad concreta, descubrirse como ser de relaciones frente al mundo natural que lo rodea, frente a sí mismo y frente a los otros hombres” (Marquinez, 2001. Pág. 41).

Para Mariana Escribano, Chyminigagua (para los Mhuysqas) no es solo una palabra, es un conglomerado de significados que forman un sintagma, cadena o seguimiento de ideas. La fórmula sémica (de semen, semeion, semilla) que como vibrante ontología sonora y vibracional tiene como componente dos fuerzas cósmicas: una audible representada por las vocales que son música, y las consonantes que son vibración de energía y se manifiestan a través de sonidos. El nombre *Tchy*, es portador de fuerzas cósmicas y compendio de significantes, pues a través del nombre de las cosas o las personas en la lengua Mhuysqa se podía conocer la voluntad de la divinidad. “Esto quiere decir, una palabra en cuanto a un elemento lingüístico, el cual puede estar compuesto de un fonema o encadenar varios de ellos, (...) en la lengua Mhuysqa, cada sonido emitido representa una idea compleja, lo que el monje creyó una palabra, era en realidad un sintagma ideogramático, faltó considerar que cada sonido emitido por el informante tenía verdaderamente el valor de un ideo-fonograma” (Escribano, 2002, Pág. 8).

En el sentido esencial del on-tos complejo e ideofonogramático, el Chyminigagua exteriorizado da lugar a la creación, un gagua, representado por la espiral, nuestra galaxia o universo de tercera dimensión, en Mhuysqa, de tercer sol, y con cada sol un espacio tiempo de materialización, sentido y existencia. El primer sol Zhuha (el sol interno, el abuelo sol), un segundo sol Zhuhe y un tercer sol Sua (paba sua, padre sol). Una espiral de símbolo, movimiento de rotación, “la cual en el código-hierático es nada menos que el nombre del creador Tchyminigagua y también la semiogénesis de la lengua báculo (no sobra decir, fundamental elemento de contenido ontológico y filosófico). Es pertinente mencionar además que el sonido “Y”, inscrito en el nombre del creador, tiene dos valores que implican el simbolismo del movimiento doble de la espiral cósmica (Escribano, 2002, p. 9).

Solo por exploración de la profundidad de este sentido ontológico místico Mhuysqa, “Tchy, es el primer semeion del nombre del creador” (Escribano, 2002, p. 19), de la creación, de lo primero y originario, por eso somos pueblo con origen original, entonces como fuente de divina perennidad es la luz, la esencia vital, el fuego cósmico, lo insondable, la esencia del demiurgo, fuerza inmanente en cada uno de los seres humanos, fuente del fuego inmaterial o fuego del principio, símbolo de la integridad del alma y el brillo espiritual. Así en el proceso de la creación, Chimi es la pulpa recién creada, la cual se convirtió en Chimini

(comenzar), la primera fuerza creadora, el poder de la creación, la pulpa sagrada, polvo de estrellas, materia y energía.

Esta filosofía del chyminigagua evidencia la posibilidad de cuatro soles (dimensiones), desde la esencialidad, la transformación, la materia y lo simbólico; el primero contiene el invisible, el segundo de lo invisible a lo visible representado por las geometrías, tal vez una transformación (mini) de lo esencial de la energía en potencia hacia las formas de la substancia, el tercero, los principios físicos, los elementos, y como cuarto, en lo simbólico la relación de oposición como función de correspondencia entre contrarios que se integran; inmaterial-material, espíritu-materia, invisible-visible. Tchyminigagua, el gran espíritu o ser supremo, el que engendra, pero nunca ha sido engendrado, la ley de origen, lo primero, el que ha sido, es y será; Él es la aglutinación del universo físico. Tal vez una vida, lo que ya antes se mencionó, así fue y así es como respuesta de curación hasta el así es de la esencialidad.

Más allá, en la recopilación que hace Yolanda Obando de Escribano, finalmente Tchy tiene cuatro sonidos: “la H agente que provoca el movimiento, el soplo, la Y (ie) fuerza dual que significa el camino, comunicación, espacio-tiempo, fuente periódica primordial de donde el soplo extrae la energía, la antimateria. Ie (Y), implica la dualidad de la espiral, símbolo del movimiento doble de la espiral cósmica, punto de partida de y todo” (Comunicación per-

sonal, 2015). Tchy como apócope del nombre del creador (2009). Un ser gramatical (Guy) que en espiral se funde al gran ser universal.

Dice contundentemente Mariana Escribano al respecto de un filosofar propio, “en efecto, siendo el nombre del creador, la semiogénesis de la Mhuysqhubun, sería un contrasentido no aceptar que esta lengua está inscrita enteramente en un marco espiritual, científico y filosófico (perenne). Es muy importante tener siempre presente que en la sociedad Mhuysqa (último ramal del Mhu), no había ni división ni ruptura entre ciencia y religión” (Escribano, 2002, Pág. 15). Por eso, esta fluyente premodernidad es de Chyminigagua, del Chy a la Gua, es sentido filosófico de la esencia a la substancia, y, ¿esencia y substancia en radical (de raíz) afirmación no es el asunto de toda filosofía que además implica para la psicología el ser del alma?

Además, un Gua que como derivación en Guy (ser) implica y recrea el nacimiento integral del ser perecedero, de ese primate Mhuysqa que en evolución desde el soplo psiconeumático se propone Mhuysqa en el alcance de humanidad, de ser gente de MHU (energía material, personalidad y espíritu divino o indivisible) como espectro de lo integral. Una emergencia humana que como necesidad de mismidad en majui está dotada del poder de la madre y del padre, del corazón y la razón, de lo femenino y lo masculino, es decir, del Puyky como sabiduría del corazón y de la fihazca (alma) de

Psy como poder triádico de la mente omnipotente, omnicientífica y eterna.

Integralmente un verbo ser tan eterno y universal como perecedero y substancial. Sentido de la evolución que se materializa en personalidad y en la hermosa posibilidad de poder decir, *yo soy, yo estoy, yo existo*. Cadena mística del ser que a la manera de MHU se compone por energía material (M), un soplo constituyente en personalidad en sentido amplio y más allá del carácter (H), y una mónada (U) que en sentido MHUysqa se presenta como el mismo espíritu indivisible frente a la ilusión de lo dividido y fraccionado.

Un ontos del psiquismo que en comprensión de un alma interna y humana manifiesta cuatro esencias que implican cuatro logos en el orden superior de un gran logos sagrado del sentido holístico del Chyminigagua, el pensamiento sagrado de la divinidad. Entonces, un alma de naturaleza de vida material (alma de Bio), de naturaleza racional (alma de Psy), de naturaleza emocional (alma de Puyky corazón) y de naturaleza espiritual (alma de Gua-Chy, el sabedor interno espiritual), y todas una misma, divina (no dividida) e integral alma.

Esencia naturalmente evolucionaria que en su potencia se proposita hasta ser inmortal. Desde el alma perecedera e incorporada, pasando por el alma que en esta situación de espacio y tiempo se construye y perfecciona, hasta el alma inmortal, cuatro esencias que evolucionan hasta dar el alma inmortal, un trascendente fundido de totalidad que solo en aparente contra-

dicción propone la muerte última de lo inmortal. Por todo ello, para el Mhuysqa el alma es conciencia evolucionaria y tiene que encarnar pues una vida no le alcanza para aprenderlo todo. El final es una experiencia de eternidad sin tiempo ni espacio, un cuerpo de luz, la icónica metáfora de la libertad.

El arquetipo de la mariposa alada de trascendencia, de la rana metamórfica que camina por los cuatro elementos, de la culebra eterna y circular que varía y muda en desarrollo su piel, del barro como telúrica sustancia del alma de todas las cosas, materialización como continuidad de lo esencial. Esta emergencia que como espiral de integración se presenta sigue siendo la realidad del puente de lo totalizante del espíritu indivisible. Un sentido filosófico y psicológico de voluntad integrativa transpersonal desde el pensamiento bonito, la mente sintiente, el pensamiento amoroso, un logos de razón pathica y mítica como ejercicio epistémico, sagrado y místico de un método (camino ancestral) que entiende en la naturaleza del mito de psique, de huytaqa fihizca majui (sabiduría del encuentro del alma) el camino trascendente de un alma en sentido de perfeccionamiento, en tarea sanadora y educativa de integración desde lo que hemos hecho en este mundo de la vida (muchas veces en contrasentido y dolor), pero precisamente en aprendizaje de ser humano, de fuerza de psy y de puyky hacia la búsqueda y encuentro del majui, de la mismidad como ventana y camino al ser humano y siendo humanos ventana y camino al ser uni-

versal y espiritual como ontos místico y sagrado, es decir, hacia chyminigagua, es una danza de venir y volver, de estar y ser, de mismos, complementos y opuestos que en conciencia se funden en alquimia de totalidad.

Ser alma para estar en la vida, y venir a vivir para ser alma, una cosmogonía de la psique repleta de usos y costumbres como camino de evolución. Un sentido práctico del camino, o un camino de prácticas, mitos, botánica y ritos de conciencia y humanización. Todas las prácticas posibles para la evolución del alma son la potencia del método (camino) y su telos, un cuidado y cultivo de la tierra, del cuerpo, de la mente, del alma y del espíritu importan en este sentido, en este camino de la vida. Se insiste, un pathos mhuysqa de amor, de su corazón, *puyky* hacia el amor universal, *Thyzy*.

Para Varillas, “al llegar a este punto la filosofía trasciende; el espíritu se halla situado en la cúspide elevada desde el cual descubre el estado de unión entre el alma y Dios por mediación del pensamiento. El punto culminante de elevación espiritual *Chyminigagua*, reconocido como el omnipotente señor universal y siempre bueno y que creo todo lo demás que hay en este mundo, tan lleno y hermoso se refiere al modo de filosofar y resolverse a hacer que despierte el origen; retroceder hasta el fondo de sí mismo y ayudarse a sí mismo, con una acción interior en la medida de las propias fuerzas” (1983, p. 17).

Así de complejo es, por eso este saber Mhuysqa reclama que su filósofo y psicólogo se metamorfe im-

pecablemente transracional, o que mínimamente comience de a poco a dejar al margen, en contemplativa suspensión su gran ego cogito. Un pensamiento iluminado por la luminosidad del pathos como corazonante y amorosa fuerza, una epogé para el surgimiento no solo de lo sensible, sino de la sensibilidad y afectuosidad más humana, más vib-racional-mente energética, (vibracional). Solo de la mano de esta potencia tan propia también, pero enajenada en occidencia, vendrá la conciencia silenciosa de estar siendo y la experiencia más filosófica de sagrada divinidad, tal vez luego, la palabra, la curación y el cuidado de la dulzura, el pensamiento más racionalmente transracional y espiritual posible.

Conviene proponer que el asunto central en una metalógica ancestral integral obedece por una parte a un *propósito del cuidado*, (*del griego therapeuein: cuidar*), la terapia como un asunto de poner cuidado al psiquismo humano en su amplia concepción tautológica del sentido de la vida como evolución de la conciencia hacia la divina experiencia de ser, es decir, la aún vital y más allá, urgente apuesta esencial, constante y última del mito de psique en su manifestación esencial. Y por otra parte, el también asunto fundamental *de la siembra*, saber sembrar para cuidar y cuidar de sembrar bonito, es decir, de traer y honrar la vida en los principios de la tierra, de su orden y amorosidad, en el sentido sagrado y comunalista de la fraternal hermandad,

de hacer parte de todo junto a todo, una *ética telúrica* del yo, el mí de mis-midad, lo que soy yo, el otro, lo que él es, y lo que de común somos al ser hijos de la madre tierra.

Finalmente, con razón piensa el filósofo francés George Canguilhem que “el problema de ser experimental es un problema solo del logos” (1998, p. 9), porque cuando se vive lo que es (psique), de hondura silenciosa aparece tan tenaz profundidad de lo universal, humano, telúrico y almífico, que cualquier método de la reducción enmudece al punto des-almado y nada humilde de solo poder decir que lo que no ve es porque no existe.

Incluido lo anterior y con gran corazón, bienvenidas y honrosas las psicologías del método empírico analítico experimental, gracias por ser técnicamente las primeras, bienvenidas las psicologías histórico hermenéuticas del sentido y la racionalidad, gracias por profundizar, bienvenidas las psicologías críticas por su independencia y dignificación, gracias por su compromiso social, bienvenidas las psicologías de la transpersonalidad, gracias por su hondura espiritual; de pronto entre todas algo vemos, por favor, permitan también así, la bienvenida a las psicologías de la ancestralidad, las negras, campesinas, mestizas e indígenas, así de pronto vemos más allá, o más adentro, incluidos como hijos conscientes de América.

Gracias abuelos, ya podemos ser adultos.

REFERENCIAS

- Apuleyo, L. (Siglo II, d, C). El Mito de Psique. En: *El Asno de Oro*. Madrid: Editorial Atalanta.
- Casazola Huancock, M. (s.f). *Canción Ojos Azules*. Grabado en medio magnético.
- Canguilhem, G. (1998). *Qué es la psicología*. Universidad de Buenos Aires. Tomado de: http://www.psi.uba.ar/academica/carrerasdegrado/psicologia/sitios_catedras/obligatorias/114_adultos1/material/archivos/cangilhen1.pdf
- Carta de la transdisciplinariedad. (1994). En *Congreso mundial de transdisciplinariedad de Arrabida. Primer congreso mundial de transdisciplinariedad*. (06, Noviembre, 1994, Arrabida, Portugal). Carta de la transdisciplinariedad, Arrabida, Portugal.
- Dussel, E. (1992). *1492 El encubrimiento del otro*. La Paz: Plural Editores.
- Dussel, E. (1979). Cap. VI. El método de pensar latinoamericano; la Analéctica como “ruptura teórica”. En *Introducción a la filosofía de la liberación* (pp. 221-241). Editorial Nueva América.
- Escribano, M. (2002). *Investigaciones semiológicas sobre la lengua Mhuysqa*. Bogotá, D. C.: Antares.
- Freire, P. (2012). *Pedagogía de la Indignación*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Gadamer, H (1996). *Estética y Hermenéutica*. Madrid: Tecnos.
- Gadamer, H. (1997). *Mito y Razón*. Barcelona: Editorial Paidós.
- Guerrero, P. (s.f). *Corazonar; Una antropología comprometida con la vida*. Centro Paraguayo de Ciencias Sociales FUNDEC
- Huxley, A. (1999). *La filosofía Perenne*. Buenos Aires: La Editorial Suramericana.
- James, A. & Jiménez, D. (2004). *Chamanismo, el otro hombre, la otra selva*. Bogotá, D. C.: Instituto Colombiano de Antropología e historia.
- Jung, C. (1981). *El secreto de la flor de oro*. Bogotá, D. C.: Editorial Solar.
- Kusch, R. (1953). *La seducción de la barbarie*. Buenos Aires: Raigal
- Leadbeater, C. (2009). *A los que lloran la muerte de un ser querido*. Madrid: Editorial creación.
- León, D. & De la Coste, G. (2016). *Entrevista a De Souza Santos, B. Hay que empezar de nuevo*. *Dinamo*. Recuperado de ladiaria.com.uy/articulo/2016/5/hay-que-empezar-de-nuevo/
- Llanque Chana, D. (1990). *La cultura Aymara. Desestructuración o afirmación de identidad*. Lima: Editorial Idea.
- Marquinez, G. (2001). *La filosofía en América Latina*. Editorial el Búho.
- Obando, Y. (2011). *Derechos Humanos desde el pensamiento de nuestros pueblos ancestrales*. Bacatá: Ediciones Chaskua.
- Obando, Y. (2009). *Tras los pasos de Bochica*. Bacatá: Ediciones Chaskua.
- Pua, F. (s.f). *Antropología filosófica amerindia*. Franciscanum, revista de las ciencias del espíritu. Universidad de San Buenaventura



Rebetez, R. (2000). El fabricante de almas. *Revista ojo de Agua, Mitos, Símbolos, Búsquedas*, 13(25).

Suarez, R. (2003). *Antropología de la salud*. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá, D. C.: Instituto de Salud pública.

Succar, E. (1995). Perspectivas. *Revista Ojo de Agua, Mitos, Símbolos y Búsquedas*, 13(25), 83.

Torres, A. (2013). *El retorno a la comunidad*. Fundación centro internacional de educación y desarrollo humano CINDE. Bogotá, D. C.: Editorial el Búho.

Varillas, H. (1983). *Ensayo de la mitología Muisca*. Bogotá: Editorial Banco de los Trabajadores.

Wilber, K. (1982). *Más allá del ego*. Barcelona: Editorial Kairós.

Wilber, K. (1998). *Ciencia y Religión. Entre alma y sentidos*. Barcelona: Kairós







Colombia y posconflicto

8. LA ATENCIÓN PSICOSOCIAL EN EL ESCENARIO DEL POSCONFLICTO COLOMBIANO

Carlos Arango Cálad¹²



Exploraremos en este artículo la manera como el escenario del posconflicto colombiano ha dado lugar a la necesidad de implementar una atención psicosocial para enfrentar realidades y problemas complejos, y sobre la manera como las instituciones y la psicología como profesión han respondido y pueden responder para satisfacer esta demanda.

La historia de Colombia puede ser vista como un proceso continuo de conflictos y guerras que, desde el momento de lucha por la Independencia de Colombia, ha impedido la consolidación de la nación. La Independencia de Colombia dio lugar a las luchas entre quienes querían un régimen unitario y quienes querían un régimen federal. El sueño de Bolívar de consolidar la Gran Colombia desembocó en la división entre Venezuela, Colombia y Ecuador; Colombia quedó en manos de terratenientes y comerciantes regionalistas. Gonzalo Sánchez describe la Colombia decimonónica como un país en guerra permanente. Tras 14 años de la guerra de independencia hubo 8 guerras civiles nacionales, 14 guerras civiles locales, innumerables asonadas, 2 guerras internacionales con Ecuador y 3 golpes de Estado (Sánchez & Peñaranda, 1986).

Estas guerras nunca concluyeron en victorias decisivas pues había tan solo breves interrupciones para tomar aliento antes de que se reanudarán las hostilidades. Los dos partidos políticos responsables de esas guerras, que aún hoy dominan la vida política del país, datan de finales de la década de 1850 – 1860. La Guerra de los Mil Días (1899-1902) fue la más prolongada y devastadora de las guerras civiles en Colombia. La devastación se acentuó por la aparición de numerosas guerrillas, en su mayoría liberales, en diferentes regiones del país (Pearce, 1990).

¹² Correo electrónico de Carlos Arango Cálad. Ph.D.: carlosarango68@gmail.com

Con este panorama:

“ (...) Colombia es vista como un intrincado nudo sin comienzo ni final, un país de tan extraordinarias características que muchos identifican con el Macondo de Cien años de Soledad, la novela de Gabriel García Márquez (García Márquez, 1967), lo cual implica que pertenece al reino del realismo mágico y desafía la explicación y análisis (Pearce, 1990, p.13). ”

En la actualidad llevamos más de 60 años de conflicto armado entre las FARC y el Estado colombiano. En el momento en que las dinámicas de desarrollo social de nuestro país se encuentran en una situación de crisis —en la que conflictos sociales orquestados por las clases dirigentes se han salido del control político y social— las instituciones colombianas reflexionan sobre el papel que han jugado en la creación y mantenimiento de esta situación y sobre su función como reguladoras del desarrollo social. A su vez intentan encontrar el camino para revertir este proceso y aportar a la construcción de una nueva dinámica de convivencia para nuestra nación.

Este es un panorama que, mirado con objetividad, es bastante desalentador. Con solo revisar el primer párrafo del diagnóstico presentado en el Plan de Desarrollo Nacional: “Todos por un nuevo país” encontramos que “Colombia comenzó el nuevo milenio

transitando por la antesala de lo que algunos analistas calificaban como un ‘estado fallido’, al presentar los niveles más altos de su historia en materia de tasas de homicidio, desplazamiento forzado, secuestros y áreas del territorio bajo cultivos ilícitos” (PND. 2004-2018 Todos por un nuevo país, p. 35).

Por los resultados que podemos obtener en términos de la instauración de una cultura de la violencia, y una sociedad en guerra permanente, podemos afirmar que las instituciones colombianas no están cumpliendo con su papel, y que es necesario hacer una revisión de las maneras específicas como esto está sucediendo y de cómo llegar a corregirlo.

Una primera observación que podemos inferir a partir de esta corta mirada a la problemática colombiana es la identificación de una enorme dificultad para: caracterizar psicosocialmente las situaciones, delimitar con claridad los actores y los significados o las posiciones en conflicto, reconocer la naturaleza de los problemas, establecer las causas por las que se mantienen los problemas, y construir soluciones eficaces que hagan posible superar las situaciones. La ambigüedad discursiva en la caracterización de las situaciones y sobre todo la dificultad para explicitar los valores y principios en juego son los elementos que intentamos superar en este ejercicio de acercarnos a la problemática.

Para poder resolver un problema es necesario reconocerlo claramente en primer lugar. Fue desde el

año 1997 —a través de la Ley 387 de 1997— en el que se instituyó la primera norma que reconoce la existencia del desplazamiento por conflicto armado. Fue la primera vez que el Estado reconoció la realidad del conflicto. Este fue un gran avance en la dirección de reconocer los problemas de este país. Al hacerlo se realizó un llamado explícito al gremio psicológico y a los profesionales del sector social para dar una respuesta coherente frente a esta realidad ya que esta ley determinaba como obligatoria la atención en salud y la atención psicosocial de la población desplazada.

A partir de este momento el problema de la atención psicosocial a la población comienza a formar parte del discurso institucional sin que al parecer se tuviese muy claro de qué se trataba este asunto. Esto podemos inferirlo por el hecho de que 7 años después la Corte Constitucional lanzó la Sentencia T-025 de 2004 por el incumplimiento del Estado con la población desplazada reconocida en la Ley 387 de 1997, en la que instauró un auto que reiteró la obligatoriedad en “la atención psicosocial” (ver <http://www.corteconstitucional.gov.co/T-025-04/A2004.php>).

Diez y seis años después, en el año 2013, el Centro Nacional de Memoria Histórica presenta el estudio ¡BASTA YA! donde plantea:

“ El derecho a la reparación se centra en dar respuesta a la integralidad de daños y perjuicios sufridos por las víctimas a través de

medidas individuales y colectivas, tanto materiales como simbólicas”. “Dada la magnitud de los impactos psicosociales en la población colombiana con ocasión del conflicto armado, se recomienda al Ministerio de Salud y Protección Social, las Secretarías de Salud y otras entidades competentes crear y desarrollar Centros Regionales de Atención Psicosocial, dotadas de los recursos técnicos y financieros debidos para garantizar la atención psicológica, psicosocial y la rehabilitación de las poblaciones afectadas por el conflicto, con enfoque diferencial (GHM, 2013, p. 400).”

Con la apertura del proceso de negociación entre las FARC y el Estado colombiano en La Habana y la aprobación del acuerdo de paz entra en plena vigencia y adquiere cada vez más relevancia esta recomendación. Pero entonces, ¿qué estamos entendiendo por atención psicosocial? ¿Cuáles son los recursos técnicos con los que deben estar equipadas las instituciones para prestar adecuadamente una atención psicosocial a la población? Intentaremos acercarnos a la comprensión de esta problemática a la luz de lo que ha sido la historia de la atención psicológica a los problemas comunitarios.

Tal como lo describen Sacipa, Tovar, Sarmiento, Gómez y Suárez (2013):

“ Las primeras intervenciones con personas y comunidades víctimas del conflicto armado, se realizaron bajo la denominación de atención en salud mental, e hicieron buen uso de las perspectivas clásicas de trauma, crisis y duelo que constituyeron la primera caja de herramientas para el trabajo de atención a las víctimas. Las herramientas prácticas que adoptaban y ponían en práctica este aparataje teórico eran los manuales internacionales de salud mental para la atención de desastres, elaborados principalmente por la OMS y la OPS (Sacipa et al., 2013).

Posteriormente:

A partir de la misión en Colombia de Francis Deng de ACNUR (Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados) se empezó a hablar de atención psicosocial, motivados por una discusión nutrida por asesores internacionales como Carlos Martín Beristain. El mayor aporte de esta nueva perspectiva, desde el punto de vista de la psicología política, fue reconocer que la mirada de salud mental basada en el modelo médico, ubicaba

el daño o el impacto negativo únicamente en la víctima vista como impotente y cuyas capacidades individuales de afrontamiento del suceso están agotadas; por esta razón consideraban que la pasividad de la víctima resultaba funcional a los intereses de los actores armados en tanto lograban los efectos de silenciamiento, individualización y disgregación de las poblaciones afectadas, lo que supondría desalentar la protesta social y la participación política facilitando la dominación territorial buscada (Sacipa et al., 2013, p. 6).”

Considero de fundamental importancia ahondar en estos planteamientos donde se cuestiona el modelo de salud mental basado en el modelo médico y se propone el modelo de atención psicosocial sustentado en razones políticas. Considero que una amplia y explícita comprensión de estos conceptos, así como de la historia que les dio origen, nos permitirán superar la ambigüedad del significado y comprender las implicaciones de la adopción del enfoque psicosocial en la atención a víctimas.

Para comprender las diferencias entre el modelo médico y el modelo psicosocial es conveniente comprender la historia que dio lugar a la emergencia de la psicología comunitaria como campo privilegiado de desarrollo del enfoque psicosocial.

Como lo describen Musitu y Buelga (2009), desde comienzos del siglo XX surgió una corriente de pensamiento norteamericano conocida como pragmatismo en la que se destacaron los planteamientos de John Dewey (1900) y de George Herbert Mead (1934/1953), quienes consideraban que el pensamiento debe ser práctico y el conocimiento debe expresarse en acciones. Estos autores plantearon que la ciencia debe estar comprometida con un cambio social constructivo y un imperativo ético que lleve a la creación de las condiciones sociales que permitan a los individuos convertirse en agentes activos en su propio ambiente. Entre estas condiciones se encuentra la democracia participativa como un ideal de convivencia, en el que la participación ciudadana sea el medio a través del cual los individuos tengan control del medio ambiente (Musitu & Buelga, 2009).

En este contexto valorativo George Herbert Mead desarrolló el enfoque del interaccionismo simbólico que se basa en la idea de que la interacción humana está mediada por el uso de símbolos y por la interpretación del significado de las acciones de los demás (Baron & Byrne, 2005; Musitu, Román, & Gracia, 1988). Tal como lo plantea Blanco (1995) encontramos en Mead la fuente originaria del pensamiento psicosocial:

“ Y si de fuentes hablamos, prácticamente hay una, casi la única, de obligada referencia, la teoría de G. H. Mead (...) en quien lo

psicosocial va a hacer acto de presencia casi como una manera de ser y no solo como una manera de investigar; es decir, Mead elabora una teoría de la propia naturaleza humana que se acerca decididamente (...) a una concepción psicosocial del individuo (p. 188-189). ”

Entonces encontramos que el pensamiento psicosocial se ha desarrollado desde hace ya un siglo y esto da lugar a avances teóricos y metodológicos diversos basados en el pensamiento de Mead. Entre ellos, la propuesta de Berger y Luckmann (1968) es una idea central del pensamiento psicosocial consistente en que la realidad social no está dada de una manera absoluta; ellos consideran que toda realidad es una construcción social y que, por lo tanto de lo que se trata es de identificar las maneras como en la interacción construimos esa realidad y las maneras como podemos transformarla.

Berger y Luckmann (1968) logran articular el pensamiento marxista —basado en que las relaciones sociales determinan la conciencia social— con el pensamiento psicosocial de Mead. Otra propuesta relevante fue la de Kurt Lewin (1946/1988), la cual buscó implementar la *investigación-acción* para resolver problemas colectivamente. De igual modo, la propuesta de Ervin Goffman (1959) de comprender las situaciones desde el punto de vista de los escenarios de actuación introdujo una perspectiva crítica sobre toda situación

social. Contamos también con la propuesta de Bronfenbrenner (1879/1987) acerca de comprender los contextos desde el punto de vista del significado de quienes lo habitan.

Como podemos ver, el enfoque psicosocial no es una única teoría sino que recoge varias formulaciones teóricas, que aplicadas de una manera crítica y rigurosa son herramientas conceptuales poderosas para analizar la realidad y promover su transformación. En síntesis: acercarse psicosocialmente a una realidad significa llegar a comprender de qué manera esa realidad es la resultante de los significados que las personas ponen en juego al interactuar en la situación donde esa realidad se manifiesta.

Para acercarnos psicosocialmente a una situación debemos reconocer a los actores que participan en ella, las necesidades o problemas que se pretende resolver, los significados que se ponen en juego para nombrarla (e.g., mitos, discursos o narrativas), las características del contexto que son determinantes de lo que allí sucede, las prácticas que se derivan de esta manera de interpretar la realidad, y los vínculos (i.e., amor/odio; poder/control/sumisión) o relaciones que entran en juego en la situación. Al explicitar estos elementos tendremos una perspectiva bastante amplia para comprender la complejidad de una situación.

Estos planteamientos fueron fuertemente invisibilizados en la primera mitad del siglo XX debido a la influencia del positivismo y el conductismo hegemónicos en la psicología ex-

perimental que pregonaban el carácter neutral de la ciencia y lo inapropiado de vincular el conocimiento a la transformación social. Sin embargo, fue a partir de la década de los años 60 en que se dieron grandes movimientos sociales —tanto en Latinoamérica y Norteamérica como en Europa— que determinaron cambios en el papel de las ciencias naturales, ciencias sociales e instituciones.

La convulsionada sociedad norteamericana se preguntaba qué estaba ocurriendo con la salud mental de los norteamericanos (Joint Comision on Mental Illness and Health, Mental Health Study Act.1965; Arango, 2006); afectada la misma comunidad, en el exterior, por la revolución cubana y la emergencia de grupos guerrilleros en Latinoamérica y, en el interior, por el movimiento de los derechos civiles de los negros, el movimiento de lucha contra la pobreza, y el movimiento hippie. Estos tres movimientos se unieron en protesta contra la guerra de Vietnam. La estrategia central del congreso norteamericano se basó en considerar que los problemas sociales y políticos eran problemas de salud mental y se preguntaba por qué, siendo el rubro de gastos número uno del Congreso, la atención en salud mental no estaban encontrando eficacia y eficiencia en sus resultados.

Esta crisis del modelo asistencial en salud mental en Estados Unidos dio lugar a la puesta en cuestión del concepto de la salud y la enfermedad mental fundamentados en el modelo clínico. También dio lugar al llamado, por parte del Estado, al gremio de psicólogos

para desarrollar una psicología comunitaria. (Joint Comision on Mental Illness and Health, Mental Health Study Act.1965; Arango, 2006).

Respecto al primer punto es necesario recordar que cuando hablamos de salud mental estamos adoptando el enfoque clínico basado en el modelo médico y el método clínico que presupone que los problemas de la mente y el comportamiento humano están causados por problemas orgánicos denominados enfermedades y que por lo tanto deben ser tratados como tales; es decir, centrarse en el diagnóstico (i.e., signos y síntomas), pronóstico, tratamiento y cura bajo el control de los especialistas en salud física y mental. La fuente de este enfoque se basa en la patología y psicopatología como disciplinas científicas.

Para ampliar este planteamiento remito al interesado a revisar la obra de Thomas Szasz *El mito de la enfermedad mental* donde plantea que:

“ (...) la noción de enfermedad mental deriva su principal fundamento de fenómenos como la sífilis cerebral o estados delirantes –intoxicaciones, por ejemplo- en que las personas pueden manifestar determinados trastornos de pensamiento o de conducta. Hablando con precisión, sin embargo, estas son enfermedades del cerebro, no de la mente. Según cierta escuela, todas las enfermedades mentales

son de este tipo. Se supone que en última instancia se hallará algún defecto neurológico, quizá muy sutil, que explique todos los trastornos de pensamiento y de conducta. Son muchos los médicos, psiquiatras y otros científicos contemporáneos que tienen esta concepción, la cual implica que los trastornos de la gente no pueden ser causados por necesidades personales, opiniones, aspiraciones sociales, valores, etc., de índole conflictiva. Tales dificultades – a las que podríamos denominar simplemente, creo yo, “*problemas de la vida*”- se atribuyen entonces a procesos físico químicos que la investigación médica descubrirá a su debido tiempo (y sin duda corregirá; Szasz, 1970, p. 23). ”

El cuestionamiento a este enfoque fue ampliamente desarrollado por autores que representaron el movimiento conocido como anti-psiquiatría en la década de los años 70, el cual determinó la crítica y superación epistemológica del modelo “clínico” para la comprensión y tematización de los problemas de la vida (Basaglia, 1972; Cooper, 1967/1972; Laing, 1971; Szasz,1970). La superación epistemológica del modelo clínico se expresó como un movimiento político contra el sistema psiquiátrico cuyo lema planteó que se trata de liberar a la locura de

la enfermedad mental (ver Declaración de principios referente a la Red Internacional de Alternativas a la Psiquiatría en Cooper, 1979). A su vez, la conclusión de Szasz es:

“Nuestros adversarios no son demonios, brujas, el destino o la enfermedad mental. No tenemos ningún enemigo con el cual combatir mediante la “cura” o al cual podamos exorcizar o disipar por esta vía. Lo que tenemos son problemas de la vida, ya sean biológicos, económicos, políticos o psicosociales (Szasz, 1970, p. 34).”

La crítica epistemológica al modelo médico basado en el concepto de psicopatología permitió superar esta concepción en el campo de la psicología y las ciencias sociales. Sin embargo, el enfoque clínico siguió imperando en las instituciones académicas y de salud por la eficacia práctica como discurso legitimador de los tratamientos y procedimientos, por lo que sigue vigente en tanto ideología. Cuando hablamos de ideología nos referimos a un conjunto de ideas y valores ligados a unos intereses particulares (e.g., éxito profesional, eficacia institucional, o control social), lo que determina que la comprensión de la realidad se vea enmascarada o distorsionada por lo que no admite que la realidad sea analizada críticamente (objetivamente, dirían los científicos).

Por otra parte el llamado del Estado norteamericano a desarrollar una psicología comunitaria dio lugar al de-

sarrollo de dos tendencias de esta nueva disciplina. Por un lado, el surgimiento del modelo de salud mental comunitaria y, por el otro, la visibilización y desarrollo del enfoque psicosocial como una perspectiva crítica de transformación social y comunitaria.

El modelo de salud mental comunitaria impulsado en la década de los años 60 por la administración de Kennedy buscaba superar el modelo médico tradicional. Este modelo busca que sean las comunidades —y no las instituciones— quienes proporcionen la asistencia que se promueva la desprofesionalización de la asistencia más que la especialización, que el objetivo sea afectar a toda la población y no a pacientes individuales, que se realicen actividades preventivas más que tratamientos.

En el caso de los tratamientos se espera que estos se centren en psicoterapia breve e intervención en crisis, que se promueva la participación y control comunitario y se busquen las causas ambientales o psicosociales de los problemas más que las causas intrapsíquicas. Chacón y González García (1998, p. 34) sugieren que los postulados básicos del modelo son:

1. El rechazo a las definiciones tradicionales e intrapsíquicas de la enfermedad mental
2. El énfasis en los factores sociales en el origen de los problemas en salud mental
3. La defensa de la distribución más óptima y más equitativa de los recursos de salud mental

4. La definición de la comunidad como una red de relaciones interpersonales

Este modelo de salud mental comunitaria requiere en primer lugar que se adopte una política explícita de reconocimiento de los contextos, actores y recursos comunitarios impulsándose así un proceso de desinstitucionalización y desprofesionalización de la asistencia en salud. En principio se propuso un modelo bien intencionado hacia la comunidad; sin embargo, en la práctica se sigue reproduciendo la idea de que los problemas sociales son problemas de salud que quedan bajo el control y hegemonía del modelo médico y el sistema asistencial en una economía de mercado.

El mismo Thomas Szasz describe así la resultante de este esfuerzo:

“ La educación en salud mental es un esfuerzo tendiente a atraer a las personas desprevénidas para convertirlas en clientes de los servicios de salud mental comunitarios. Una vez creada la demanda, la industria se expande, mediante un incremento sostenido de los gastos destinados a los hospitales y clínicas neuropsiquiátricos existentes y a crear fábricas nuevas y más automatizadas, a las que se denomina “Centros Comunitarios de Salud Mental” (Szasz, 1970, p. 49). ”

La otra corriente que se desarrolló en aquella época fue la de la psicología comunitaria propiamente dicha que emergió como un movimiento explícitamente crítico del modelo médico y el enfoque clínico, que se desarrolló de manera independiente a las políticas de gobierno en los Estados Unidos y que ha tenido desarrollos autónomos en el ámbito latinoamericano a partir de la articulación entre los pensamientos de la educación popular (Freire, 1966), la teología de la liberación, y la sociología crítica (Fals Borda, 1978) que se constituyeron en todo un movimiento de transformación en las ciencias sociales y que constituyeron el terreno favorable para que el pensamiento psicosocial de comienzos de siglo fuere visibilizado desarrollándose así el enfoque psicosocial como una perspectiva crítica de transformación social y comunitaria (Arango, 2006).

En el caso colombiano nos encontramos con un escaso desarrollo de la psicología comunitaria. Este emergió en los contextos académicos como una alternativa de formación en los pregrados de psicología en las décadas de los años 70 y 80 como un esfuerzo por dar respuestas a los problemas comunitarios del momento y sobre todo a las catástrofes naturales. El surgimiento de la psicología comunitaria en Colombia tuvo una enorme resistencia por parte del gremio profesional y académico que desarrolló toda una estrategia institucional para eliminar la formación comunitaria de los programas de pregrado, con la consiguiente ausencia de formación en el enfoque psicosocial en

la formación básica de todo psicólogo. Una revisión sobre este proceso puede ser encontrada en Arango (2009).

Paradójicamente, a medida que iba desapareciendo la psicología comunitaria como componente de la formación básica del psicólogo, en los contextos institucionales se iba consolidando la necesidad de prestar una atención psicosocial a los problemas sociopolíticos de las regiones. La categoría de la atención psicosocial consignada en la ley se constituyó en un término que entró a formar parte de los discursos políticos y programáticos de las instituciones relacionadas con la atención a las víctimas del conflicto armado y hoy hace parte del repertorio verbal de los funcionarios públicos. Sin embargo, cuando tratamos de indagar qué es lo que se entiende por la atención psicosocial nos encontramos con una ausencia de referentes conceptuales, teóricos y metodológicos que ponen en evidencia la ausencia de formación técnica de los profesionales y funcionarios sobre el tema.

Tal vez la versión más actualizada de lo que se entiende oficialmente por atención psicosocial la encontramos en el documento *Marco conceptual para la Atención Psicosocial Individual, Familiar, Comunitaria, Colectiva, Étnica* (Ministerio de Salud de Colombia, 2006). En este documento encontramos que, lejos de aportar información relevante sobre la tradición del pensamiento psicosocial de las ciencias sociales o humanas, el documento nos presenta una amalgama de discursos que sirven de legitimadores

para darle contenido a la ausencia de claridad sobre el tema, veamos:

“ La Estrategia de Atención Psicosocial se enmarca en los enfoques de derechos humanos, psicosocial y salud mental, curso de vida, diferencial, transformador, de acción sin daño y acciones afirmativas, entendidos como métodos de análisis que guían la actuación por un lado, desde la comprensión del sujeto de derechos, a nivel individual o colectivo, a partir de sus contextos tanto sociales, y culturales como geográficos; y por el otro desde la reflexión ética sobre las actuaciones que se desarrollan desde el Estado (Ministerio de Salud de Colombia, 2006, p. 10). ”

Como podemos inferir, a partir de este planteamiento, nos encontramos con una estrategia de atención institucional basada en la concepción del individuo como sujeto de derechos. Donde se hace énfasis en el reconocimiento de la complejidad de la problemática en función de los contextos y condiciones individuales (i.e., enfoque diferencial).

Cuando tratamos de profundizar en lo que se denomina enfoque “psicosocial y salud mental” nos encontramos con que lo más explícito que se propone es que: “se considera que un enfoque psicosocial debe ser transversal a todas las acciones adelantadas en

pro de la salud física y mental, según lo plantea la Corte Constitucional” (Ministerio de Salud de Colombia, 2006, p.14). Es decir, no solamente no se desarrolla una concepción psicosocial de las situaciones, sino que también se busca fundamentar lo psicosocial con base en la retórica de la salud y la enfermedad mental.

Con lo cual se observa un desconocimiento de discursos académicos y profesionales que configuran una concepción psicosocial de la realidad y de las problemáticas que se configuran en ella. Asimismo, de la historia que dio lugar a la visibilización del pensamiento psicosocial como una alternativa práctica de atención y acompañamiento profesional que lleva a reconocer los problemas individuales, sociales y comunitarios de una manera crítica; una forma con la que se reconocen interacciones y redes de relaciones de poder que dan lugar a la génesis y mantenimiento de los conflictos y las violencias. Las cuales llevan a promover la participación comunitaria para la construcción de escenarios alternativos de vida y cultura, por fuera de la ideología de la salud y la enfermedad mental.

Por tal motivo, considero fundamental que las instituciones públicas y de salud relacionadas con la atención a las víctimas del conflicto armado y las estrategias de atención a las comunidades se informen sobre los aportes que tanto en lo epistemológico, como en lo teórico y metodológico puede brindar el pensamiento psicosocial y la psicología comunitaria para la poder responder de manera ética y técnica adecuada a la demanda de atención que requiere nuestra realidad social.

REFERENCIAS

- Arango, C. (2006). *Psicología comunitaria de la convivencia*. Cali: Programa Editorial. Universidad del Valle.
- Arango, C. (2009) La psicología comunitaria en Colombia. Historia de una invisibilización. En C. Vázquez Rivera, D. Pérez Jiménez, M. Figueroa Rodríguez, & W. Pacheco Bou, *Psicología comunitaria internacional: agendas compartidas en la diversidad* (pp. 1 – 29). San Juan: Editorial Actividades de Formación Comunitaria Inc.
- Baron, R. & Byrne, D. (2005). *Psicología Social*. Madrid: Prentice-Hall.
- Basaglia, F (1972). *La institución negada*. Barcelona: Barral Editores.
- Berger, P. & Luckmann, T. (1968). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Beristain, M. (2000). Reflexiones sobre los enfoques y modelos en el trabajo psicosocial. En *Enfoques y metodologías de atención psicosocial en el contexto del conflicto socio político colombiano*. Bogotá, D. C.: Unión Europea-Terre des Hommes Italia.
- Blanco, A. (1995) La psicología comunitaria. ¿Una nueva utopía para el final del siglo XX? En F. Martín, F. Chacón, & M. F. Martínez (Eds.), *Psicología comunitaria* (pp. 188-189). Madrid: Visor.
- Bronfenbrenner, U. (1987). *La ecología del desarrollo humano*. Barcelona. Paidós (original publicado en 1879).
- Castaño, B. L. (2003). A propósito de lo psicosocial en el desplazamiento. En M. N. Bello (Ed.), *Desplazamiento forzado. Dinámicas de guerra, exclusión y desarraigo*. Bogotá, D. C.: ACNUR-Universidad Nacional de Colombia.
- Chacón, F. & González García M. J. (1998). Modelos Teóricos en Psicología Comunitaria. En: A. Martín (Ed.), *Psicología Comunitaria. Fundamentos y aplicaciones* (pp. 31- 47) Madrid: Síntesis
- Cooper, D. (1972). *Psiquiatría y antipsiquiatría*. Buenos Aires: Editorial Paidós (original publicado en 1967).
- Cooper, D. (1979). *El lenguaje de la locura*. Barcelona: Editorial Ariel.
- Dewey, J. (1900). Psychology and social practice. *Psychological Review*, 8, 105-124.
- Fals Borda, O. (1978). *Por la praxis: El problema de cómo investigar la realidad para transformarla por la praxis*. Bogotá, D. C.: Editorial Punta de Lanza.
- Freire, P. (1966). *Manual del método psicosocial para adultos*. Santiago de Chile: Corporación de la Reforma Agraria (mimeo).
- Goffman, E. (1959). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Laing, R. D. (1971). *Experiencia y alienación en la vida contemporánea*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Lewin, K. (1946/1988). Action Research and minority problems. *Human Relations*, 1(2), 36-46 (Edición en castellano publicada por la autorización de Plenum Publishing Corporation: Investigación-acción y problemas de las minorías. *Revista de Psicología Social*, 3(2), 229-240).

Ley 387 de 1997. Congreso de la Republica. *Por la cual se adoptan medidas para la prevención del desplazamiento forzado; la atención, protección, consolidación y esta estabilización socioeconómica de los desplazados internos por la violencia en la República de Colombia.*

Mead, G. H. (1953). *Mind, self, and society, from the standpoint of a social behaviorist.* Buenos Aires: Paidós (Original publicado en 1934).

Ministerio de Salud de Colombia. (2006). *Marco conceptual para la Atención Psicosocial individual, familiar, comunitaria, colectiva, étnica.* Bogotá, D. C.: Ministerio de Salud de Colombia.

Musitu, G. & Buelga, S. (2009). *Psicología social comunitaria.* México D.F.: Trillas.

Musitu, G., Román, J. M., & Gracia, E. (1988). *Familia y educación: prácticas educativas de los padres y socialización de los hijos.* Barcelona: Labor.

Pearce, J. (1990). *Colombia dentro del laberinto.* Bogotá, D. C.: Altamir Ediciones.

Plan Nacional de Desarrollo: Todos por un nuevo país. (2004-2018). Departamento Nacional de Planeación, 2015 Bogotá, D.C., Colombia. p.35.

Sacipa, S., Tovar, C., Sarmiento, L., Gómez, A. & Suárez, M. P. (2013). La psicología política en Colombia. *Les cahiers psychologie politique, 23.*

Sánchez, G. & Peñaranda, R. (1986). *Pasado y presente de la violencia en Colombia.* Bogotá, D. C.: CEREC.

Szasz, T. (1970a). *Ideología y enfermedad mental.* Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Szasz, T. (1970b). El mito de la enfermedad mental. En *Ideología y enfermedad mental.* Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Sentencia T-025 de 2004 por el incumplimiento del Estado con la población desplazada reconocida en la Ley 387 de 1997. <http://www.corteconstitucional.gov.co/T-025-04/A2004.php>





conclusiones



9. CONCLUSIONES. PSICOLOGÍA DE LO SOCIAL: EL CAMPO Y PERFIL DE LOS PROFESIONALES

La psicología como disciplina registra una historia corta entre las ciencias. Su aparición reciente puede explicar, en alguna medida, la dificultad teórica y metodológica que ha tenido para dar un orden y estatus a cada uno de sus campos y enfoques a partir de una mirada epistemológica y corpus conceptual unificado. Desde su origen, se ha concebido como una ciencia de los individuos, en donde el sujeto se asume como el centro de reflexión e intervención, tanto así que se ha reducido generalmente a la labor clínica en los escenarios de formación así como la representación social que se le ha dado al psicólogo. Por esta razón es común que se inicie la búsqueda del campo de lo social a partir de la formación y práctica clínica, en parte por la posibilidad que representa de interactuar con los sujetos y de reconocer sus contextos y vivencias propias.

No obstante y a pesar de la confusión que esto puede suscitar, la psicología social ha existido como teoría y práctica en Colombia y en el mundo. Al principio, en el marco del surgimiento de las ciencias sociales, la antropología es una de las primeras disciplinas que le pregunta a la psicología sobre lo diferente, lo que parece “anormal” y no logra ser comprendido. Es en este punto en el cual se abre la puerta a la reflexión sobre la diversidad cultural que arranca en los años 20 y se profundiza en los años 70 con la psicología intercultural. Aunque inicialmente las preguntas que se hacía la psicología intercultural tenían un sesgo discriminatorio —pues se enfocaban solo en los pueblos indígenas desde una perspectiva de lo “exótico”— esta apertura permitió ampliar el espectro de análisis a los fenómenos sociales que afectan el comportamiento de los sujetos y llevó a la comprensión sobre la necesidad de reconocer y abordar la dimensión cultural de lo psicológico.

De igual manera, como lo afirman los psicólogos entrevistados, la sociología ha realizado un aporte valioso en la comprensión de lo colectivo y social ampliando los recursos teóricos de la psicología social y afirmando su carácter inter y transdisciplinario.

En el contexto colombiano la psicología social ha atravesado por un número grande de dificultades. Por una parte, no ha existido una escuela de formación reconocida y de suficiente ascendencia que haya logrado generar un pensamiento alrededor del campo de lo social y, a pesar que ha habido intentos relacionados —por ejemplo, con la *etnopsiquiatría* que nace del interés por estudiar las diferencias individuales— la psicología social como campo teórico y práctico delimitado ha permanecido al margen y se ha consolidado sobre todo en las periferias de la disciplina en ocasiones más por un acto de resistencia que por una vocación clara de incidencia social e intelectual.

De otra parte, los debates que caracterizan a la psicología social en gran medida permanecen anclados a las distinciones clásicas entre lo individual y subjetivo, lo cultural y social, y el distanciamiento entre la investigación básica de corte experimental y la intervención de tipo comunitario. Y aunque en algunos casos se sigue pensando que lo cultural pertenece a la antropología, lo grupal a la sociología y la intervención al trabajo social, la psicología social ha realizado un gran esfuerzo —desde la labor profesional de los psicólogos— por construir puentes entre la teoría y la práctica dentro de

una apuesta ética y política clara por una praxis que articule reflexión con acción.

Uno de los retos de la psicología social señalado por los participantes de la investigación en el momento actual de Colombia es el de avanzar en la construcción de una mirada interpretativa propia que derive en una aproximación epistemológica comprensiva y amplia que logre actualizar los debates anacrónicos de la psicología para dar respuesta a los requerimientos sociales y emocionales de las sociedades contemporáneas. En este sentido, se hace imprescindible romper las barreras que la misma disciplina se ha encargado de crear entre los diferentes campos en su afán por priorizar un pensamiento científico de lógica lineal y de carácter hipotético-deductivo, pues el contexto colombiano con sus particularidades culturales y políticas, exige construir marcos de interpretación amplios desde una perspectiva comprensiva y situada que integre los aportes de las demás ciencias sociales.

En los grupos focales, en las autobiografías y en las entrevistas se hizo palpable un temor a lo desconocido, a ese sujeto real, impredecible, que siente, sufre y se alegra, que habita en sociedad y se construye en lo cultural. Tal vez en este punto radica el impedimento de la disciplina para comprender lo complejo de la subjetividad implicada en la realidad colombiana. La psicología social encuentra en esta discusión su lugar de reflexión y acción y es allí a donde debe dirigir su esfuerzo teórico y metodológico.

Latinoamérica representa un escenario fructífero para la formación de un pensamiento social dentro de la psicología. A finales de la década de los años 60 hasta principios de los 70 la teoría social empezó a sufrir una transformación que la inclinó hacia una posición crítica en el marco de las dictaduras militares que gobernaban el continente y que hicieron evidente el conflicto social y político de las naciones que intentaban asumir caminos de autodeterminación en un contexto de guerra fría e intereses geopolíticos. La psicología de la liberación es una de las repuestas que surgen en este panorama y que recogen el legado cristiano de Ignacio Martín-Baró. El cual es aplicado a una lectura situada de carácter ético y político sobre las afectaciones emocionales de la guerra.

En el ámbito profesional, los psicólogos sociales destacan el aporte de la psicología de la liberación para comprender las dinámicas psicológicas de la violencia y sus correlatos emocionales. Y así encuentran una ruta teórica para acercarse a las situaciones de guerra que se viven en Colombia. Dicha ruta representó una primera herramienta para el desarrollo de técnicas y la generación de conocimiento que pudiera entrar en sintonía con la dureza del conflicto armado. Casi simultáneamente apareció la investigación-acción participativa (IAP) como una estrategia inédita en la concepción de la intervención y las metodologías cualitativas. La mayoría de los psicólogos sociales entrevistados reconoce la importancia de la IAP en el trabajo comunitario y en

la elaboración de un saber hacer psicossocial.

Ahora bien, en el panorama político de confrontación ideológica que caracteriza este periodo histórico de Latinoamérica y que aún persiste en el país por medio de un conflicto armado que reedita la vieja confrontación comunismo-capitalismo, la psicología asumió una posición tímida en relación por debates que implican generar propuestas comprometidas con las problemáticas sociales. Contrario a lo que se esperaría con una decisión de este tipo, lo que ha ocurrido es una imposibilidad para construir comunidad y una dificultad evidente para articular las diferentes colectividades que se han formado alrededor del campo de la psicología social. Además de posibles discrepancias epistemológicas y de diferencias políticas también ha sido recurrente un proceso de autoinvisibilización y aislamiento que en ocasiones puede estar relacionado con egos intelectuales y con la dificultad de escucharnos y reconocernos mutuamente como interlocutores válidos dentro de los debates de la psicología social.

La psicología social debe ir más allá de la consideración del individuo como una unidad fundamental de análisis. Abarca las perspectivas sociales, la intersubjetividad, la construcción de los significados y la continua transformación de las estructuras sociales. Como disciplina comprometida cobra propiedad y especificidad en la medida en que el conocimiento adquirido mediante la investigación revela la verdadera identidad del sujeto popular. El

psicólogo —en tanto que es sujeto de la praxis inmerso en el contexto sociocultural de su propio pueblo— desarrolla procesos y co-construye un sujeto social que se despliega creativamente en todos los microactos de su vida para transformar la rutina en cotidianidad.

La academia debe comprometerse a producir un doble proceso de simultaneidad: transformar el conocimiento investigando y transformar la investigación conociéndose. Este nuevo espacio exige que desde el nivel básico, el educando sea protagonista de su propio mundo permitiendo que la realidad cosificada en su inercia cobre acción y dinámica a través de la experiencia. Así el ciclo formativo introduce al estudiante en el proceso real de creación y relación con las instancias que antes eran solo objetos idealizados de teorías.

El psicólogo irá construyendo sus relaciones con el mundo en el proceso de producción integral de conocimiento. El conocimiento, a su turno, se transforma en un proceso vivo de relación y transformación con las dimensiones de la realidad. La academia al repensarse da un primer paso para transformar la formación en pregrado y actualizar su discurso y práctica a un lenguaje abarcador y legítimo con las problemáticas de la Colombia contemporánea. Se trata, como lo dijeron los participantes de la investigación, de llevar el país a las aulas, de enfrentar al psicólogo en formación con los retos que le esperan en su vida profesional.

El quehacer de la psicología es pues esto: un proceso que parte del sujeto mistificado para transformarlo en un sujeto activo y co-gestor de su mundo introduciéndolo paulatinamente en nuevos marcos de acción que van desde su sí mismo hasta su comunidad, su país y su historia en el mundo.

El psicólogo social debe ser capaz de leerse a sí mismo como un sujeto consciente de las tensiones a las que está expuesto el mundo contemporáneo y ser co-constructor de tejido social. Debe ser capaz de manejar la concepción de identidades desde lo global a lo individual, entre la homogeneización y *heterogenización*, y ayudar a generar nuevos espacios democráticos; ser facilitador en la ampliación conceptual y aplicación de los derechos humanos; acompañar a los individuos en la resolución de sus conflictos; y compartir investigaciones con otras disciplinas desarrollando estrategias metodológicas y saberes propios. Es decir que la psicología como disciplina social debe comprometerse ética y políticamente con las problemáticas del país y del mundo.

En el marco de la paz la psicología social debe pensar reinventarse teórica y metodológicamente para poder dar respuesta a los retos que se nos plantean como sociedad para reconciliarnos, pasar la página de la violencia política, y sembrar las semillas para construir una paz estable. Debe pensarse una respuesta propia, *otra* respuesta, que no proviene de los paradigmas eurocéntricos sino de aquí mismo, de sus comunidades y sus territorios.



