



Luis Eduardo León Romero

Caminante del territorio ancestral nativoamericano. Psicólogo, profesor, escritor e investigador en psicología ancestral indígena



Paola Andrea Pérez Gil

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

PALABRAS CONTRAPORTADA

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

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

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



ISBN - 978-85-5467-176-1



9 788554 671761

Caiegare - Prieto
Gil - Romero

POR LOS CAMINOS DE LAS PSICOLOGIAS ANCESTRALES NATIVOAMERICANAS V.2

Alexa Cultural / EDUA

POR LOS CAMINOS DE LAS PSICOLOGÍAS ANCESTRALES NATIVOAMERICANAS V.2

INVESTIGACIONES Y EXPERIENCIAS SOBRE Y DESDE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS

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



Marcelo Caiegare

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



Rosa Suárez

Psicóloga con estudios doctorales en Ciencias Sociales Niñez y Juventud. Investigadora en psicología social comunitaria y acompañante del caminar la palabra y del pensar bonito con pueblos originarios de Colombia.

POR LOS CAMINOS DE LAS PSICOLOGÍAS ANCESTRALES NATIVOAMERICANAS V.2

INVESTIGACIONES Y EXPERIENCIAS SOBRE Y
DESDE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS

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

ALEXA
CULTURAL

EDUA
EDITORA DA UNIVERSIDADE
FEDERAL DO AMAZONAS

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

**POR LOS CAMINOS DE LAS PSICOLOGÍAS
ANCESTRALES NATIVOAMERICANAS V.2**

**INVESTIGACIONES Y EXPERIENCIAS SOBRE Y
DESDE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS**

COMITÊ CIENTÍFICO ALEXA CULTURAL

Presidente

Yvone Dias Avelino (PUC/SP)

Vice-presidente

Pedro Paulo Abreu Funari (UNICAMP)

Membros

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

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

POR LOS CAMINOS DE LAS PSICOLOGÍAS ANCESTRALES NATIVOAMERICANAS V.2

**INVESTIGACIONES Y EXPERIENCIAS SOBRE Y
DESDE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS**



ALEXA
Embu das Artes - SP
2021



UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS

CONSELHO EDITORIAL

Presidente

Henrique dos Santos Pereira

Membros

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

COMITÊ EDITORIAL DA EDUA

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

Reitor

Sylvio Mário Puga Ferreira

Vice-Reitora

Therezinha de Jesus Pinto Fraxe

Editor

Sérgio Augusto Freire de Souza

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES), pelo Programa de Apoio à Pós-Graduação (PROAP) e da Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação (PROPESP) da Universidade Federal do Amazonas (UFAM).

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

© by Alexa Cultural

Direção

Gladys Corcione Amaro Langermans

Nathasha Amaro Langermans

Editor

Karel Langermans

Capa

K Langer

Revisão Técnica

Marcelo Calegare e Michel Justamand

Revisão de língua

Marisa De Lucca

Editoração Eletrônica

Alexa Cultural

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

C148m - CALEGARE, Marcelo
P416r - PRIETO, Rosa Suarez

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

Por los caminos de las psicologías ancestrales nativoamericanas v.2: investigaciones y experiencias sobre y desde los pueblos originarios. Marcelo Calegare, Rosa Suárez Prieto, Paola Andrea Pérez Gil e Luis Eduardo León Romero Alexa Cultural: São Paulo, 2022

14x21cm -286 páginas

ISBN - 978-85-5467-176-1

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

CDD- 150

Índices para catálogo sistemático:

Psicologia
América Latina

Todos os direitos reservados e amparados pela Lei 5.988/73 e Lei 9.610
Os artigos publicados são de inteira responsabilidade de seus autores. As opiniões neles emitidas não exprimem, necessariamente, o ponto de vista da editora e dos organizadores

ALEXA

Alexa Cultural Ltda

Rua Henrique Franchini, 256
Embú das Artes/SP - CEP: 06844-140
alex@alexacultural.com.br
alexacultural@terra.com.br
www.alexacultural.com.br
www.alexaloja.com

EDUA
EDITORA DA UNIVERSIDADE
FEDERAL DO AMAZONAS

Editora da Universidade Federal do
Amazonas

Avenida Gal. Rodrigo Otávio Jordão Ramos,
n. 6200 - Coroado I, Manaus/AM
Campus Universitário Senador Arthur Virgílio
Filho, Centro de Convivência – Setor Norte
Fone: (92) 3305-4291 e 3305-4290
E-mail: ufam.editora@gmail.com

PREFACIO

María Carolina Llorens

Nos encontramos aquí ante un fruto colectivo largamente añorado, que ha ido madurando desde diversos territorios de Norteamérica. En estas palabras preliminares intentaremos explorar modos diversos, modos “otros” de adentrarnos en la travesía que nos propone este libro, interpelando desde los cimientos nuestras maneras de ser, estar y hacer como psicólogo/as.

Una primera invitación que nos gustaría hacer es intentar la difícil tarea de sacarnos los trajes que con tanto esmero hemos construido en los espacios académicos. Estos ropajes serán demasiado estrechos para recorrer los caminos a los que nos invita este libro.

Desde esa desnudez podremos sumergirnos en las aguas de los saberes ancestrales, saberes otros, dejando que el agua y el viento ablanden y limpien de nuestra piel los resabios coloniales. Cuando nadamos con pesadas vestimentas en el río éstas pueden hundirnos. No despreciamos nuestras ropas, sólo las consideramos útiles en algunos contextos, y en otros un gran impedimento, una cárcel que nos atrapa en la lógica binaria, que nos escinde y nos deja encadenados a lo universal y lo dominante.

La conciencia de la vulnerabilidad de nuestros saberes implica asumir nuestra fragilidad, condición imprescindible para que logren hacer eco en nosotros los susurros o gritos silenciados que vienen desde el comienzo de los tiempos en nuestras tierras. Es desde esta disposición para la escucha que las palabras pueden tocar nuestros corazones logrando estar abiertos a un diálogo de saberes en condiciones de reciprocidad.

Seremos convocados/as a escuchar las voces de psicólogos/as, que intentarán acercarnos a diversas praxis realizadas con pueblos originarios, siendo partícipes de los procesos de interpelación y transformación que se viven en el encuentro. En estas páginas resuenan también las voces de los pueblos nativos que asumen su rol como agentes en la recuperación y visibilización de sus saberes, re-

quisito indispensable si pensamos alguna posibilidad de descolonización, de cambiar el lente eurocéntrico y vernos desde las historias vividas y sentidas desde Nuestramérica.

El desafío, será entonces, dejar que nuestros ojos puedan apreciar esta riqueza caleidoscópica, abrirnos a las formas, colores, sonidos, pensamientos, emociones, espíritus que componen este libro, y que dancen frente a nosotros, hasta que podamos ser parte de esa danza. Soltar las certidumbres a las que nos aferramos como sogas que nos dan seguridad, animarnos a transitar caminos desconocidos, donde no podemos trazar mapas, y que se van configurando a cada paso.

Se trata de una invitación a ampliar la mirada, de lo visible y de lo invisible, dejarnos asombrar, que nuestros pensamientos se nublen y no logremos comprender, que podamos reconocer que hay un mundo que nuestros ojos no ven, que hay nuevos-viejos mundos que surgen cuando logramos aprender a ver desde otras formas de conocer, siendo conscientes de la necesidad de deconstruir aquellos saberes que nos colonizan y de recuperar saberes ancestrales que han sido invisibilizados.

Este recorrido necesitará de pausas, de tomarnos el tiempo de respirar, volver a leer, ir y venir por el camino, deteniéndonos en aquellas partes donde la razón se atora, dejando que las voces de los saberes dominantes, que vienen de tantos siglos de opresión colonial, resuenen al fondo, hasta que se cansen... y dejen lugar a otras voces que en esta tierra perviven, encontrando un momento de silencio en nuestro interior, para que así estas voces pueden anidar en nosotros/as y transformarnos.

Durante las lecturas que siguen podremos viajar en el tiempo y en el espacio, dejándonos bambolear entre las orillas del pasado y el presente, hacia un futuro incierto. Seremos constantemente invitados a dejarnos envolver por un tiempo circular de construcción de conocimientos, a dejarnos entretejer en una trama de saberes ancestrales, de saberes coloniales que intentan deconstruirse y de nuevos saberes que pugnan por renacer.

Otro movimiento imprescindible que precisamos realizar es abandonar la concepción del conocimiento como una “cosa” externa

que individualmente debemos adquirir con nuestro intelecto. Desde la ruptura con este paradigma moderno podremos alimentar el proceso colectivo e integral del conocimiento promoviendo el encontrarnos con otros y otras, construir comunidad compartiendo los encuentros y desencuentros que vivenciamos en este libro, enredándonos en conversaciones donde podamos trenzar palabras, entretejer emociones, compartir el baile, sentir la música recorrer los cuerpos, empaparnos de sudor, hasta reconocernos en nuestras raíces. De este modo podremos tejer juntos/as una trama, una gran manta de todos los retazos que logremos hilvanar y que puedan configurar nuevas formas de estar, ser y hacer en el mundo, que puedan ser instrumentos para lograr implosionar este edificio aplastante del conocimiento hegemónico.

Este tejido de saberes en el que nos encontraremos está dando sus primeros pasos, es un retoño de la psicología ancestral indígena nativoamericana que está necesitando que muchas voluntades nos sumemos a esta tarea imprescindible para encontrar una salida a la crisis civilizatoria de nuestro tiempo. Esperamos que las palabras con las que aquí nos encontraremos puedan ser semillas de este desafío.

Retoño

Cabellos arraigados en la ancestralidad
Exhalo de mi alma el perfume de las flores
Mis oídos se inundan con el canto de los pájaros
Mi cabello trenzado es se realiza, mi piel color de la tierra
Soy quien nació en manos de las parteras, el resultado del
pronóstico cósmico
Y de la alineación de los planetas
A mí me han entregado el candado del silencio de mis antepasados
que con mis palabras intento abrir.
Soy quien borda en pedazos de manta la memoria de mis abuelos
Soy el retoño que brota de aquel árbol viejo
Soy la semilla que colocaron en el vientre de la tierra

Mi piel mas que piel es mi ropa
Ropa de un pueblo que lucha contra la extinción

(Rubí Tsanda Huerta, 2018, p. 39)

Bibliografía

Huerta Norberto, Rubí. (2018). *Uandákuecha enka tsiuanta-jka (Palabras que brotan)* Michoacán, México: Secretaría de Cultura de Michoacán (Secum).

SUMÁRIO

PREFÁCIO

María Carolina Llorens

- 9 -

ABERTURA

Brasil y Colombia

INVESTIGACIONES Y EXPERIENCIAS SOBRE Y DESDE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS

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

- 19 -

RESISTÊNCIA À OCIDENTALIZAÇÃO

Bolivia

RESISTIENDO A LA OCCIDENTALIZACIÓN A TRAVÉS DEL TEJIDO

Tomás Chudnovsky

- 29 -

Brasil

VIVÊNCIAS E PERSPECTIVAS DE ESTUDANTES INDÍGENAS EM UMA UNIVERSIDADE PÚBLICA NO AMAZONAS

Lailson Melgueira Navarro, Tayná Paola de Assis Lins
Socorro de Fátima Moraes Nina e José Cavalcante Lacerda Junior

- 41 -

RELATOS DE PRÁTICAS COMUNITÁRIAS

Bolivia

IDENTIDAD CULTURAL DE LA MEDICINA ANCESTRAL Y
MOTIVACIÓN DE LA GENTE MODERNA PARA PREVENIR
ENFERMEDADES Y COVID -19 EN BOLIVIA

Lidia Gumercinda Copa Candia

- 63 -

Argentina

MINGA: HABITANDO TERRITORIOS, HILANDO MEMORIAS
Y TEJIENDO EXPERIENCIAS

Lucrecia Petit, Mariana Bonelli, Marianela Rossini

Evelina Vargas, Joice Barbosa Becerra

Luciana Vazquez, Eulogio Corvalán

Bibiana Mariela Antón, Juan Pedro Vilche

Eduardo David Rosales, María Clara Olmedo

Sofía Oleszuk e Humberto Andrade

- 69 -

Colombia

DIÁLOGO DE SABERES: CAMINANDO LA PALABRA Y
PENSANDO BONITO, UNA FORMA DE EDUCACIÓN PROPIA

Rosa Suárez Prieto e Doris de la Hoz Rosado

- 99 -

TRABALHOS COM OS MAIORES

Bolivia

TRABAJO Y EXPERIENCIA COMUNITARIA CON PERSONAS
ADULTAS MAYORES AYMARAS

Maruja Deysi Luque Pintos

- 131 -

Bolivia

LIDERAZGO DE MUJERES ADULTAS
MAYORES AYMARAS

Marisol Elizabeth Surculento Gutiérrez

- 146 -

NOÇÃO DE PESSOA E BEM-ESTAR INTEGRAL YEPAMAHSÁ

Felippe Otaviano Portela Fernandes, Dagoberto Lima Azevedo

João Paulo L. Barreto e Marcelo Calegare

- 157 -

Equador

LA SALUD MENTAL OCULTADA. COSMOVISIÓN INDÍGENA

VS SALUD MENTAL HEGEMÓNICA EN ECUADOR

Sisa Alexandra Fichamba Yamberla

Iván Villafuerte Almeida

- 179 -

Guatemala

JUN AJQ'IIJ EN LA SALUD MENTAL COMUNITARIA

Carmen Peneleu

- 193 -

VOZES E ESTÉTICA DOS POVOS ORIGINARIOS

Bolivia

LAS MÚSICAS AUTÓCTONAS Y LAS ROPAS ORIGINARIAS

Carlos Yujra Mamani

- 209 -

Brasil

COSMOLOGIA DESÂNA:

UMA PERSPECTIVA EM IMAGEM SOBRE COVID-19

Jaime Diakara

- 219 -

Colombia

ESTÉTICAS ITINERANTES DE PSICOLOGÍA ANCESTRAL

INDÍGENA

Paola Andrea Pérez Gil, Andrés Casallas Neira e

Luis Eduardo León Romero

- 229 -

Guatemala
CHOL IK'
Virginia Ajxup Pelicó
- 243 -

POR NOVOS CAMINHOS

Brasil y Colombia
POR DÓNDE RECORRIMOS. LA APERTURA A NUEVOS
CAMINOS

Luis Eduardo León Romero, Marcelo Calegare
Paola Andrea Pérez Gil e Rosa Suarez Prieto
- 267 -

SOBRE OS(AS) AUTORES(AS)
- 275 -

ABERTURA

Brasil y Colombia

INVESTIGACIONES Y EXPERIENCIAS SOBRE Y DESDE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS

Luis Eduardo León Romero

Marcelo Calegare

Paola Andrea Pérez Gil

Rosa Suárez Prieto

Para este volumen 2, se proponen cinco hilos que continúan nuestro tejido iniciado en el volumen anterior, ellos aunados en: Resistencia a la occidentalización; Relatos de prácticas comunitarias; Trabajos con los mayores; Salud Integral; Voces y estética de los pueblos originarios. Estos textos buscan relatar sincera, sencilla y amorosamente algunas de las investigaciones y experiencias vivenciadas al lado de los pueblos originarios de nuestra América. Tenemos autores que escribieron de manera más libre sobre sus vivencias y otros que prefirieron seguir el formato académico de investigación más tradicional a la ciencia occidental. Ninguna de esas formas nos dejarán insatisfechos, muy por el contrario, son escritos muy ricos en sentido y por eso se presentan en esta continuidad de camino nativoamericano. Al final tenemos la expresión más estética y poética de los pueblos ancestrales nativoamericanos, que también nos agradó mucho y ojalá sea del gusto de los lectores que aprecian esta obra.

En el primer hilo **Resistencia a la occidentalización** tenemos dos textos. El capítulo 02, “*Resistiendo a la Occidentalización a través del Tejido*”, escrito por el argentino Tomás Chudnovsky, residente en Bolivia y actuando en la Comunidad Aymara Urbanos de Pampajasi (CAUP), que es una organización de base que trabaja desde hace treinta y ocho años en la ciudad de La Paz y en comunidades rurales. Lo/as autore/as de este capítulo y otros textos (dos en el volumen 01 y cinco en este volumen 02) dedicados a Bolivia están escritos por profesionales (psicólogo/as y antropólogo/as), tra-

bajadore/as comunitario/as empírico/as y trabajadores comunitarios originarios aymaras de base; esto explica la variedad de aproximaciones a diferentes temas, que van desde lo tradicionalmente académico hasta escritos en castellano de personas sin educación formal cuyo idioma nativo es el aymara. Pampajasi es un barrio de clase media situado en la parte este de la ciudad donde CAUP trabaja con migrantes aymaras procedentes de comunidades campesinas desde 1982. También está presente en nueve comunidades rurales aymaras situadas alrededor del lago Titicaca. Un elemento central de las actividades de CAUP es el trabajo con awichas y achilas (mujeres y hombres mayores aymaras), organizada/os tanto en el área urbana como rural. Junto con testimonios personales y la presentación de un proyecto de rescate cultural. Un tema recurrente en esta ocasión es la manera cómo la pandemia del Covid-19 ha afectado la vida de los miembros de CAUP tanto en la ciudad como en el campo. En ese capítulo 02, se cuenta la actuación el proyecto *Qipa Amtaña Thaki* – Qipa: hilo que en el tejido en telar tiene la función sustantiva de tejer la urdimbre; Antaño: recordar la memoria es un proceso y siempre está en movimiento; Thaki: camino. Traducido como El Hilo de la Memoria, sin embargo una traducción más correcta sería El camino del recordar con el hilo que nos teje. Ese proyecto ocurrió junto a la comunidad de ancianas y ancianos Awicha (abuela en el idioma aymara), en la CAUP, y nos cuenta del protagonismo de las awichas a través de sus prácticas textiles

El capítulo 03, *“Vivências e perspectivas de estudantes indígenas em uma universidade pública no Amazonas”*, de autoría de los brasileños estudiantes de medicina Lailson Navarro (etnia Baré) y Tayná Lins (etnia Miranha), y los docentes Socorro Nina y José Lacerda Jr., recoge a partir de algunas exploraciones la experiencia que viven los estudiantes indígenas al ingresar a la Universidad pública del Amazonas, un espacio de reflexión, de construcción social y política, lugar de resistencia, ejercicio de relaciones democráticas que buscan trascender la invisibilidad histórica hacia los pueblos indígenas. Por tanto, se destacan los reconocimientos y resistencias de los pueblos indígenas dentro de la academia, señalando el tema económico como un factor limitante para mantenerse en el rumbo. Así, al

mirar hacia el futuro, la percepción de los estudiantes fluctúa entre la necesidad de continuar su educación, lograr la estabilidad financiera y la responsabilidad de regresar a la comunidad con el deseo de ejercer la profesión.

En el hilo ***Relatos de prácticas comunitarias*** tenemos tres textos. El capítulo 04, “*Identidad cultural de la medicina ancestral y motivación de la gente moderna para prevenir enfermedades y Covid-19 en Bolivia*”, de la boliviana Lidia Copa, también desde la CAUP, se comparte el aporte de la medicina ancestral en tiempos de pandemia, acercándose a la reflexión de una identidad cultural. Se cuentan cuales plantas fueron utilizadas y se defiende el valor de la medicina natural heredada desde los antepasados.

El texto “*Minga: habitando territorios, hilando memorias y tejiendo experiencias*” (capítulo 05), fue escrito a muchas manos argentinas: Lucrecia Petit, Mariana Bonelli, Marianela Rossini, Evelina Vargas, Joice Becerra, Luciana Vazquez, Eulogio Corvalán (referente de las comunidades Nivacles, Formosa), Bibiana Antón, Juan Vilche, Eduardo Rosales, María Clara Olmedo, Sofia Oleszuk (comunera de la comunidad indígena de Amaicha del Valle), y Humberto Andrade (comunero de la comunidad indígena de Amaicha del Valle). Es uno de los tres capítulos que se escribieron desde Argentina y cuya escritura fue articulándose desde el momento de transmitir la invitación a participar – los otros dos están en el volumen 01. En él, distintos grupos se juntaron para contar experiencias, sistematizar saberes y prácticas y poder darle un espacio inaugural a lo que venían pensando desde distintos encuentros y redes. Una de las redes por donde circulan informaciones, trabajos y convocatorias varias es la Red “Psicopueblos” o “psicología de los pueblos” que fue tejiendo conexiones y que reúne – sin cerrar sentidos – a quienes buscan y proponen una psicología comunitaria, nustramericana y decolonial. En ese capítulo, también nos encontramos con el ejercicio responsable y de apertura a los modos de habitar los territorios, hilar memorias y tejer experiencias, un estar en minga que, a manera occidental anticolonial, anticapitalista y antipatriarcal busca conocer y consolidar una red latinoamericana que comparta el tejido y diálogo constante con las comunidades. Aquí, los campos de saberes, formas y cosmo-

visiones son el punto de partida para la acción, donde marcos teóricos, metodologías y agenciamientos describen las experiencias de trabajo mapeadas desde territorio argentino, donde la gobernanza indígena, el cuidado de la salud, la organización comunitaria desde el buen vivir y el lugar de las canciones en lengua originaria, permiten construir un pensamiento colectivo de encuentro con dimensiones políticas, éticas, ontológicas, epistemológicas y metodológicas.

El capítulo 06, “*Diálogo de saberes: caminando la palabra y pensando bonito, una forma de educación propia*”, de las colombianas Rosita Suárez y Doris de la Hoz, se transita a un diálogo de saberes, donde caminar la palabra y pensar bonito se muestran como una forma de educación propia. A partir del acompañamiento durante 10 años a indígenas Embera desplazados forzosamente a una ciudad como Bogotá, surge la reflexión sobre las subjetividades indígenas en medio de los esfuerzos gubernamentales para garantizar que la educación sea una política para la diversidad. Asimismo, se reúne desde los saberes ancestrales, usos y costumbres, las estrategias para fortalecer sus conocimientos y cosmogonías, caminando, recogiendo y pensando un camino intercultural con sentido, gestos, palabras, amores y reinención en la relación hombre-mujer y naturaleza.

Otro hilo de nuestro tejido se concentra en el ***Trabajo con los mayores***, con dos textos de bolivianas de la CAUP. El capítulo 07, “*Trabajo y experiencia comunitaria con personas adultas mayores Aymaras*”, de Deysi Luque, con admiración la autora comparte el proceso digno de envejecimiento en comunidad y como eso proporciona el fortalecimiento de la identidad cultural. Describe en ese recorrido el principio de intergeneracionalidad fundamental al trabajo, dando voz a las personas adultas mayores con su sabiduría y, así un sentido que fortalece a la autoestima grupal e individual de la comunidad. Cuenta también que la vivencia del envejecer es distinta entre los hombres y las mujeres, así como en las comunidades rurales y las urbanas. El capítulo 08, “*Liderazgo de Mujeres Adultas Mayores Aymaras*”, de Marisol Surculento, habla del liderazgo de mujeres aymaras adultas mayores – de la comunidad Awicha (las abuelas) - que en su transitar comunal redescubren la fuerza que las habita. La autora nos cuenta las cinco fases de organización de esa comunidad de

mujeres adultas mayores con testimonios de ellas sobre todo ese proceso y de como se han empoderado y su autoestima se ha elevado.

Por el hilo *Salud Integral*, tenemos la fortuna de presentar tres textos más. El capítulo 09, “*Noção de pessoa e bem-estar integral Yepa Mahsã*”, escritos por los brasileños psicólogos Felipe Fernandes y Marcelo Calegare con los antropólogos de la etnia Yepa Mahsã (Tukano) Dagoberto Azevedo y João Paulo Barreto. Ejercicio que comparte desde una reflexión colectiva la experiencia colaborativa de diálogo y construcción del conocimiento entre psicólogos no indígenas y antropólogos indígenas. De las conversaciones se pudo esbozar la noción de la persona Yepa Mahsã y su relación con el bienestar integral como una forma importante de entender la idea de “sufrimiento mental” en la cultura Yepa Mahsã, haciendo analogías entre los conceptos indígenas y traducciones al portugués y a lo psicológico. Los autores nos recuerdan que esa traducción es muy difícil y que mejor sería entender a la persona Yepa Mahsã por sus propias categorías, no alcanzable por la psicología occidental.

El capítulo 10, “*La salud mental ocultada. Cosmovisión indígena vs salud mental hegemónica en Ecuador*”, de los ecuatorianos Sisa Fichamba (del pueblo Kichwa Otavalo) e Iván Villafuerte, continúa con la tarea de develar otras formas de concebir la enfermedad, la salud y los procesos de curación, se compartirá la cosmovisión kichwa ecuatoriana frente a la salud mental, recogiendo en esta forma de percibir y vivir el mundo de forma ordenada con el cosmos y la naturaleza, los principios fundantes de la conexión entre el ser humano y lo total. Es en la relacionalidad, correspondencia, complementariedad, reciprocidad y ciclicidad que el indígena puede hablar con la Tierra, a través de la siembra puede escucharla, de la misma forma pedir permiso y ofrendar por todo lo dado, sin embargo, cuando el humano se salta el orden, contamina, explota, consume mal, comete infracciones, siente envidia, susto, aparece el desequilibrio, la enfermedad física, mental o espiritual, que a la luz de este saber se cura retomando las prácticas y tradiciones, recordando de dónde venimos y cuál es nuestro lugar en la tierra.

El capítulo 11, “*Ajq’ij en la salud mental comunitaria*”, de la guatemalteca Carmen Perneu, se hila desde centroamérica el men-

saje de los Ajq'ij en la salud mental comunitaria, desde el calendario sagrado maya se acerca a reconocer que en cada uno y cada una hay una misión por transitar, de esta manera los médicos tradicionales, sabedores y comadronas acompañan el proceso desde la práctica, análisis y conteo del tiempo en cada persona. Como autoridades milenarias mantienen la tradición oral, la esencia del conocimiento y el saber para guiar a su comunidad cuando el desequilibrio aparece. Con respeto, se comparte que desde la cosmovisión maya la salud significa equilibrio interno y externo, equilibrio con nosotros mismos, con los otros, con los espíritus y con la tierra, por ello la salud mental es una interconexión a manera integral del ser con el cosmos.

Nuestro último hilo de nuestro hermoso tejido, ***Voces y estética de los pueblos originarios***, es un sentir manifestado en colores, texturas, músicas, trajes, imágenes y la sencillez de un saber milenario que se muestra y permite ser medicina, un conocimiento que equilibra, que se mueve entre el cielo y la tierra y manifiesta la fuerza de la Pachamama, Abya Yala, la Hitcha Guaia. Tenemos: el capítulo 12, “*Las músicas autóctonas y las ropas originarias*”, del boliviano aymara Don Carlos Yujra (*in memoriam*); el capítulo 13, “*Cosmología Desâna: una perspectiva em imagem sobre Covid-19*”, del brasileño de la etnia Desâna, educador, escritor y doctorando en antropología social Jaime Diakara; el capítulo 14 desde Colombia, “*Estéticas itinerantes de psicología ancestral indígena*”, con los autores Paola Andrea Pérez Gil, Andrés Casallas Neira y Luis Eduardo León Romero; y el capítulo 15, “*Chol Ik*”, de la guatemalteca maya Virginia Ajxup Pelicó. Aquí los sonidos son presentados en su sabiduría de sanación, la siembra, la tierra, el cultivo ayudan a pensar y obrar mejor, a limpiar corazón, cabeza y espíritu, a caminar entre el saber del padre y la madre espiritual, así se comparte que ofrendar es de hijos, hijas, nietos y nietas de los territorios, que devolver a la tierra a través de los rituales, de las plantas sagradas, es reconocer la inmensidad y sacralidad de la gran Madre, es su espíritu manifestado en cada ser, fenómeno, movimiento y energía de vida. Aquí, las huellas cósmicas hechas grafías hacen sentido y significado al universo mitológico, al pensamiento filosófico y a una psicología que devela el mundo almífico. La energía y la materia, el espacio y el tiempo asientan nuestro

ser nativoamericano y en sus misterios nos muestran la magia profunda de la mística indígena, por ello no hay orden occidentalizado para el diálogo con estas líneas, es encuentro de corazones, almas caminantes, espíritus de abuelas y abuelos de una tierra fecunda, es la propuesta de encontrarnos en lo humano que somos, es labrarnos en sentido de raíz y caminar (Sunna) de ancestralidad.

Por fin, nuestra obra se termina con el capítulo 16, “*Por dónde recorrimos. La apertura a nuevos caminos*”, de nuestra autoría, con una reflexión a partir de corazón y con ternura, contando de nuestro recorrido por los los caminos ancestrales nativoamericanos, circulando las palabras y el pensar bonito. Tenemos un breve análisis de la *razón* sobre todos los textos, seguida de nuestros sentimientos con el *corazón* de los nuevos caminos posibles a nuestra ciencia. Nos queda entonces reafirmar esta invitación a leernos, escucharnos, sentirnos y caminar en nuestras ancestralidades nativoamericanas, un tejido a la espera de su puntada para hacerse más fuerte, integrativo, trascendente, ancestralmente profundo y humanamente más telúrico. Es la tierra vibrando en nuestros corazones, en nuestro cuerpo, en nuestro ser. Es la tierra hablando a través de las plantas, los rituales, las prácticas, los sabedores y sabedoras, a través de la luna, el sol, la lluvia, los ciclos, el miedo, el dolor, la alegría, el amor, es la tierra nuevamente invitándonos a vivir los misterios de la vida.

Muchas gracias.

—RESISTÊNCIA À OCIDENTALIZAÇÃO—

Bolivia

RESISTIENDO A LA OCCIDENTALIZACIÓN A TRAVÉS DEL TEJIDO

Tomás Chudnovsky

Durante el año 2019 y 2020 hemos llevado adelante junto al equipo de trabajo de la Comunidad Aymaras Urbanos de Pampajasi y la comunidad de ancianas y ancianos Awicha – significa abuela en el idioma ayamra – el proyecto “Qipa Amtaña Thaki”, y al cual hemos traducido como “El Hilo de la Memoria”, sin embargo una traducción más correcta sería: “El camino del recordar con el hilo que nos teje”. “Qipa”: hilo que en el tejido en telar tiene la función de tejer la urdimbre. “Amtaña”: recordar, en el idioma aymara no existe una palabra que pueda traducirse como memoria, la memoria es en todo caso un proceso y siempre está en movimiento. “Thaki”: camino. El siguiente texto es producto de todo lo caminado hasta hoy día con este proyecto en el cual las awichas, a través sus prácticas textiles, son las protagonistas.

Primeramente tenemos que hacer hincapié en dos variables centrales del arte textil que las awichas desarrollan. Por un lado, la práctica cotidiana que destinan al hilado, y por otro lado, la incorporación de esta misma práctica desde la temprana infancia, transmitida por sus padres o abuelos, u otros integrantes de sus comunidades de origen. Estas dos variables hacen de la práctica del tejido un saber profundamente interiorizado, en el que resaltan dos características que la sociedad occidental deja totalmente de lado frente a las formas de producción capitalistas: su modo de producción totalmente artesanal y su relación de respeto y afecto al medio ambiente en el cual se desarrollan. Como decíamos, este es un saber profundamente interiorizado que las adultas mayores despliegan en su hacer cotidiano, mediante una memoria que se vehiculiza a través de sus manos, sin necesidad de tener que recordar una técnica ni repasar ningún tipo de instrucción de tipo de racional. Por otro lado, ellas preservan esta

relación de respeto y afecto por el medio ambiente, incluso a pesar de encontrarse en el marco de una gran ciudad, siendo que la materia prima proviene de las alpacas criadas en sus ambientes nativos y que en ningún momento del proceso de fabricación de un tejido o una prenda de vestir, existe algún agregado de tipo industrial o sintético.

Los talleres de transmisión de arte textil tienen como objetivo recuperar y preservar los valores y tradiciones propios de la cultura aymara a través de una actividad intergeneracional en la cual las adultas mayores son las portadoras de un saber que, en el desarrollo de los talleres ellas, junto con los participantes de los mismos, se encargaran de poner en práctica para que aquellos que nunca han tenido contacto con este tipo de conocimiento comiencen a desarrollar las habilidades necesarias. Los dos tipos de prácticas que los talleres proponen para su transmisión son tanto el hilado como el tejido. En el caso del hilado, el mismo consiste en todo el proceso mediante el cual se fabrica el hilo necesario para tejer. Este proceso se compone de tres pasos: el escarmenado de la lana, el hilado propiamente dicho y el torcelado, es decir el enhebrado en dos hebras. En el caso del tejido, los talleres proponen la elaboración del T'isnu. EL mismo consiste en un pequeño tejido que, como parte de la tradición rural de las comunidades de origen aymara, se suele aprender a tejer como un primer paso hacia el aprendizaje del tejido a telar, ya que es la primera técnica que mayormente aprenden las niñas, y en cuya práctica se hayan contenidos los principios básicos de la técnica utilizada en los telares.

Tanto la práctica del hilado como la del tejido, propias de la cultura aymara, contienen determinadas particularidades relacionadas con cierta manera de percibir o comprender el tiempo en cuanto al ejercicio cíclico que estas prácticas proponen. En el caso del hilado, el movimiento que pone en juego la técnica es un movimiento cíclico espiralado del Qapu o rueca en el cual la lana se va afinando y torcelando para ir abultando el ovillo. En el caso del tejido del T'isnu, la confección del mismo implica ir avanzando de manera cíclica, tejiendo en cada ciclo una determinada combinación de los hilos utilizados que puede ir desde la combinación o figura más simple como la "pampita" hasta figuras o dibujos complejos que pueden representar por ejemplo determinados animales.

Otro elemento vinculado muy fuertemente con la manera de entender el tiempo en la cultura aymara es el modo de percibir o comprender la vejez. Al igual que con la palabra tiempo, no es posible hallar una palabra en aymara que pueda traducirse como vejez. Términos como *Taykapjaña*, *Aukypjaña* pueden traducirse como “Volverse anciana” en el primer caso o “Volverse anciano” para el segundo. Son palabras que connotan la idea de proceso, más que de estados, como puede considerarse la vejez desde la visión de la cultura occidental. Estas palabras en todo caso se comprenderían mejor como “envejecimiento”. Por otro lado este proceso de envejecimiento también es entendido en términos cíclicos ya que el volverse anciano también implica una mayor debilidad física y de fragilidad que vuelve a equiparar al anciano/a con el niño/a pequeño/a, el bebé, o a la *wawa*, si utilizamos el término aymara. Es decir que volverse anciano/a también es volver a ser *wawa*.

Las entrevistas realizadas junto con los talleres de transmisión como parte del proyecto “Qipa Amtaña Thaki” (el camino del recordar con el hilo que teje) también dan cuenta, en las propias palabras de las adultas mayores encargadas de la transmisión, de estas maneras propias de percibir o comprender el tiempo. En este caso, son los tiempos gramaticales y verbales propios del idioma aymara los que arrojan una luz sobre esto. En este idioma hay un tiempo verbal que podría definirse como un presente-pasado. Es decir que es un tiempo que gramaticalmente se puede utilizar tanto para una situación pasada como presente:

Fragmento de entrevista a Doña Tomasa:

E: Tía Tomasita, como has aprendido a hilar?

T: Hay que aprender nomás viendo. Veo, veo, después de haber hilado todo el día hago un ovillo. Y retorno a casa en la tarde, cocino, y luego todo el día puedo hilar. (...)

E: Ahí entonces sabías hilar, cómo era allí?

T: Sí, ahí nunca podías llegar a la casa sin haber hilado, sin haber hecho nada. Hay que hacer llegar siempre algo hecho. Cuánto me habrán dado, pero hay que terminar. Me dan el hilado y hay que terminar de hilar. Y luego con la leña hay que

llegar, no puedes llegar sin nada. Hay que estar trayendo la leña, la bosta, siempre hay que llevar eso...

En estos fragmentos de la entrevista se puede apreciar como, por ejemplo, cuando la entrevistadora le pregunta a Doña Tomasa como aprendió a hilar, ella recurre a la descripción de las maneras en que aprendió a hilar en su infancia en el contexto de su comunidad de origen haciendo uso de este tiempo pasado/presente. Teniendo en cuenta la indiferenciación del tiempo pasado o presente en la forma gramatical del verbo, esas formas en que Doña Tomasa ha adquirido la práctica del hilado podrían también ser actuales. La manera en que en este idioma podemos distinguir si el hablante se refiere a una situación actual o pasada es la referencia al contexto en el cual transcurre o transcurrió la acción. En este caso si sabemos que esta adulta mayor está haciendo referencia al contexto de su comunidad rural en la cual transcurrió su infancia podemos deducir entonces que se trata de una situación pasada. Este ejemplo permite hacerse una idea de la importancia del contexto al que el hablante se refiere. En este caso el contexto se refiere al de la cotidianidad de un día de trabajo en la comunidad. Por otro lado, esta adulta mayor está haciendo referencia a su experiencia de vida, es decir a un conocimiento experimentado, vivido, es decir un pasado del que se tiene una evidencia directa. Esto también es un elemento central para comprender esta percepción del tiempo. El “presente/pasado” del idioma aymara “puede incluir lo realizado o lo que se esta realizando. Puede incluir todo lo que ha... sido visto por el hablante. Se considera que el presente o el pasado esta delante el hablante: visibles o vistos” (Hardman, Vásquez & Yapita ,1998, p.143). Es decir que más que un tiempo, esta forma verbal puede ser considerada un modo gramatical de evidencia directa, de una vivencia de conocimiento directo. Por eso decíamos que, en todo caso, si deseamos conocer en qué momento se está llevando a cabo la acción, si en el presente o en el pasado, es necesario hacer alusión al contexto, funcionando el mismo como la referencia temporal.

Si regresamos al tiempo presente, el tiempo en el que se está realizando la entrevista a la par que se están realizando los talleres de

transmisión, entonces también estamos haciendo referencia a una experiencia de enseñanza-aprendizaje vivida, de la cual Doña Tomasa, en este caso, también tiene evidencia directa, ya que ella ha sido participe de los talleres en su rol de transmisora de la práctica del hilado. Esta evidencia directa de lo visible o lo visto es lo que permite la utilización de este tiempo en donde la diferenciación gramatical de lo pasado o lo presente no se torna necesaria. En este punto entonces podemos hacer referencia al *contexto*, y al proceso de *contextualización* de estas experiencias de enseñanza y aprendizaje

Las entrevistas realizadas a las adultas mayores que participaron de los talleres de transmisión nos permiten indagar sobre este proceso de contextualización que ponemos en práctica en los mismos talleres. En las entrevistas realizadas a las protagonistas de los talleres, se plantea para todas ellas, la pregunta sobre cómo han aprendido a hilar. Es allí donde todas hacen referencia al *contexto* en el cual aprendieron esta práctica, el contexto rural de sus comunidades de origen. Allí son los integrantes de la familia u otros integrantes de la comunidad quienes ocupan el lugar de transmisores de este saber desplegando formas de enseñanza-aprendizaje muy alejados del contexto institucional propio de la cultura occidental, el contexto escolar. Se trata entonces de una práctica que se incorpora en un hacer cotidiano y que se transmite de generación en generación por parte de los adultos hacia las niñas/os. Frente a estas modalidades de enseñanza-aprendizaje propias de las comunidades rurales aymaras surge la pregunta sobre los procesos de enseñanza-aprendizaje para un saber propio de la cultura aymara, como lo es la práctica del hilado o el tejido, en un *contexto* urbano, donde lo que prima es la fuerza de la cultura occidental a la hora de adquirir o transmitir un saber. En este punto el proceso de *contextualización* adquiere gran relevancia.

Decíamos que la práctica del hilado contiene dos elementos centrales que hacen a estas maneras de trabajar con la memoria colectiva. Por un lado, es un acto propio de la cotidianeidad en la vida de estas mujeres. Por otro lado es un saber adquirido desde muy pequeñas en sus comunidades de origen. Decíamos entonces que es un conocimiento profundamente interiorizado que ya no precisa de

la evocación mental de recuerdos que al modo de instrucciones se pongan en acto para llevar adelante la acción.

En el proceso de enseñanza y aprendizaje de esta técnica durante los talleres de transmisión del arte textil podemos apreciar que en un primer momento, se pone en juego un acto de atención profundo para que las manos vayan encontrando, en contacto con la lana y el Qapu (rueca), los movimientos sutiles que permiten ir fabricando el hilo. Este acto de atención implica una solidaridad profunda entre nuestro cuerpo y la materia con la que trabajamos. Es en el momento en que se hace necesario un acto de atención profundo, que implica esta lentificación o detención de los movimientos, donde entran a jugar la infinidad de intercambios en el grupo, principalmente entre quienes vienen a aprender y las adultas mayores encargadas de la transmisión.

Pero esta comunicación entre ellas y los aprendices no se trata, como decíamos anteriormente, de indicaciones que ellas darían al modo instrucciones necesarias para desarrollar la técnica precisa que permita adquirir las habilidades necesarias para hilar. Se trata más bien de una infinidad de intercambios que ponen en juego una red de comunicación que se entabla entre los integrantes del grupo a través de palabras, gestos, miradas, movimientos, técnicas. Para generar y predisponer el despliegue de esta red de comunicación, la disposición espacial de los talleres adquiere características particulares.

En primer lugar son varias las adultas mayores que están allí en su rol de transmisoras, entre 8 a 12 de ellas suelen estar presentes. La cantidad de aprendices presentes varía de acuerdo al número de adultas mayores presentes. Suelen participar entre 2 a 3 aprendices por adulta mayor. De esta manera se conforman varios sub-grupos integrados por una adulta mayor encargada de la transmisión y 2 a 3 aprendices. Estos grupos se distribuyen en el espacio del taller. De esta manera se va desplegando esta red de comunicación, no sólo al interior de cada grupo, es decir entre los aprendices y la transmisora, si no entre los diversos grupos entre sí.

Más que de la descomposición de un determinado saber en partes más pequeñas de manera analítica para ir adquiriendo el mis-

mo de manera gradual y ascendente como los escalones de una grada al subir, se trata de un proceso de integración gracias a esta red de intercambios generada en todo el grupo del taller. En este proceso vamos integrando entonces no sólo estos gestos, expresiones, palabras, movimientos del otro/a que transmite un conocimiento, también recuerdos que parecían haber quedado en el olvido.

Tal vez sea este proceso de integración el que mayor cantidad de elementos arroja para pensar en las formas de enseñanza y aprendizaje de las prácticas del tejido y el hilado propias de las comunidades rurales en el *contexto* urbano. La experiencia atravesada en los talleres por las adulta mayores queda reflejada sobre todo en la pregunta final de las entrevistas: Qué has traído en tu corazón de ese día? (*Chuymaman kuns apasinta juquru?*)

Fragmento de entrevista a Doña Natividad:

Doña Natividad: ah ese día tanto han venido a aprender, esas señoras tanto quieren aprender he dicho (...) realmente es muy buena cosa, bien es hacer con nuestras manos, comprado no es caliente (...)

Las cosas que hacíamos antes quieren aprender también he dicho, qué bueno es eso...

Fragmento de entrevista a Doña Tomasa:

Doña Tomasa: todo, tantas cosas me he traído, lo que hemos comido, tan rico había cocinado la Doña Celestina. Las señoras han sido tan numerosas, muchas

E: Para ti enseñar es bueno?

Doña Tomasa: Estoy muy contenta, contenta siempre estoy (...) unas señoras quieren hacerse enseñar, otras quieren aprender. Las señoritas también deben querer hilarse (...)

Yo digo todo el día podemos estar hilando...

En estos fragmentos, tanto Doña Natividad como Doña Tomasa expresan su sentir pero sin aludir a cuestiones referidas a la adquisición de las habilidades necesarias, y los grados de adquisición de la misma por parte de los aprendices, más bien estos sentires se rela-

cionan con sentimientos de asombro o de sorpresa por ver a tantas personas, la mayoría de ellas mujeres, interesadas en aprender o en “hacerse enseñar” y en el valor de aprender, según Doña Natividad, “las cosas que hacíamos antes”, además de la importancia de “hacer con nuestras manos” más que lo “comprado”.

Doña Tomasa expresa que “tantas cosas” se ha traído en su corazón, y entre ellas hace alusión también al momento de compartir la comida refiriéndose al almuerzo (Apthapi) con el cual se da cierre al taller. Momento que, aunque ya la instancia de enseñanza-aprendizaje de la práctica del hilado-tejido se dejan a un lado, no deja de formar parte del mismo taller. Al parecer los modos de enseñanza-aprendizaje que se ponen en juego en los talleres propician un proceso de integración en el cual situaciones como la del almuerzo (apthapi) terminan por ser parte del mismo proceso. Como cuentan las adultas mayores en las entrevistas, el aprendizaje del hilado es parte de la vida cotidiana de sus comunidades, se realiza a la par de otras actividades propia de las comunidades rurales como el pastoreo, así como también fabricar el hilo y tejer es parte de la necesidad de contar con tejidos de uso cotidiano que abriguen del frío, como las camas(frazadas) o la tela de bayeta, los cuales son utilizados por toda la familia.

El proceso de contextualización que se despliega en los talleres tiene que ver con la posibilidad de pensar el contexto a partir de este conocimiento directo, de la experiencia directa, de lo visto o de lo que es visible. Como explicábamos anteriormente el proceso de enseñanza- aprendizaje de estas prácticas no recurre a ningún tipo de instrucciones o decodificaciones de lenguajes intermediarios ni códigos de otro tipo como podría ser el matemático. Lo mismo ocurre por ejemplo con el proceso de enseñanza-aprendizaje de la música andina, en ningún momento se recurre a algún lenguaje musical como por ejemplo el pentagrama de la música occidental. El proceso es, más bien, la experimentación directa a través de la escucha y la ejecución del instrumento a partir en los ciclos musicales sucesivos de una determinada canción interpretada de manera colectiva.

Y esto que las adultas mayores van experimentando en el taller, esto que es “visible”, es aquello que también fue “visto” en la in-

fancia de estas mujeres. Esto se hace aún más palpable en los talleres de tejido. En estos talleres se propone la adquisición de la práctica de un tejido específico, el T'isnu, primer tipo de tejido que suele ser enseñado a las/os niñas/os en las comunidades rurales aymaras, y en cuya simpleza ya se encuentran contenidos las coordenadas básicas de lo que luego será el tejido a telar.

La mayoría de las adultas mayores han aprendido en sus comunidades de origen este tipo de tejido cuando eran niñas. Fue parte de las experiencias de la infancia en sus comunidades rurales. En el marco de los talleres vuelve a ser visible esta experiencia, pero ahora estando ellas en el rol de transmisoras de la práctica. El tiempo gramatical presente/pasado del idioma aymara nos permitiría decir: "T'isnunaka sawtanwa", "tejemos T'isnus" y solo la referencia al contexto nos permitiría conocer si se trata de una vivencia del presente o del pasado. Es aquí donde se hace necesario el proceso de *contextualización*, el cual, en nuestro caso, puede expresarse en este caso nuevamente en la siguiente pregunta: **¿Cómo enseñar la práctica del tejido propia de las comunidades rurales aymaras en un contexto urbano?**

Frente a esta pregunta, la experiencia atravesada en los talleres nos invita a descontextualizarnos para así contextualizar la práctica. Por un lado, para las adultas mayores, la transmisión de estos saberes pone en juego recuerdos directamente relacionados con sus vivencias en la infancia en el marco de sus comunidades de origen, por otro lado, para los participantes aprendices, el hecho de concurrir a los talleres significa el acercamiento a estas prácticas dejadas por completo de lado en la vida urbana. En este sentido podemos hablar de una práctica *descontextualizada*, pero esto no significa negar que nos encontramos inmersos en la ciudad, con todas sus fuerzas occidentales y capitalistas actuando. Entre otras cosas debemos considerar que ya no se trata del aprendizaje de una práctica a partir de una necesidad, ya que es en justamente en la gran ciudad donde esta necesidad puede ser satisfecha por el consumo en un mercado que ofrece tejidos sintéticos e industriales de todo tipo.

Lo que se hace presente en el contexto urbano es, por un lado, el interés de los participantes, habitantes y oriundos de la ciudad, por

un conocimiento casi desconocido para ellxs, ya que en sus propias familias no están presentes las prácticas de transmisión de estos saberes. Y es este interés el que a su vez genera el interés de las adultas mayores por transmitir sus saberes que se despierta a partir, no ya de una necesidad que hay que satisfacer, si no de un estímulo por transmitir sus conocimientos. Este estímulo por enseñar es precisamente el enterarse de que hay personas interesadas en saberes que ellas aún preservan pero que, al parecer, habían quedado olvidados o que, si siguen vigentes, no parecen ser muy valorados en el contexto urbano frente a las fuerzas del consumo que ofrece hilos, prendas y tejidos industriales de todo tipo. Es este estímulo el que propicia efectos en la memoria de estas mujeres depositarais y transmisoras de este conocimiento.

Como decíamos anteriormente, en la forma gramatical presente/pasado del aymara, la distinción entre la vivencia de un momento como presente o como pasado es posible en tanto se haga referencia al *contexto* en el cual transcurre la misma. Esta referencia nos introduce nuevamente al proceso de *contextualización*, aquel que nos permite pensar las formas que adquiere la enseñanza-aprendizaje de las practicas del hilado y el tejido propias de las comunidades rurales aymaras en el contexto urbano, en nuestro caso, en el contexto de los talleres de transmisión de arte textil de la comunidad Awicha. En el marco de los talleres la memoria parece ponerse en movimiento.

Como el movimiento del Qapu (rueca) que gira o del T'isnu que vuelve a dibujar la misma figura, se despliega un proceso de enseñanza-aprendizaje donde lo visto o lo visible se vuelve central, y donde la transmisión implica un proceso de integración en el cual lxs participantes junto a las adultas mayores, a través de toda esta red de intercambios producida en el grupo, van poniendo en movimiento esta memoria colectiva.

Así es como realizamos con ellas un viaje en el espacio y en el tiempo: en el espacio porque es un retorno a sus comunidades de origen (realizamos algunos viajes a algunas comunidades del campo con las awichas para hacer intercambio de saberes que abuelas y abuelos que no han migrado) y en el tiempo ya que para volver a enseñar ellas retornan con sus recuerdos a su vida de pequeñas en sus

comunidades. El tiempo se vuelve cíclico, así como se vive el tiempo en la cosmovisión aymara. No existe en este idioma una palabra específica para este término del español, sin embargo, una idea cercana al tiempo podría encontrarse en la palabra Pacha. La misma es más bien, un concepto que puede ser entendido como un espacio-tiempo, que es espiralado y cíclico, porque ser awicha también es volver a ser wawa, volver a la tierra...

Referencias

Hardman, M. J., Vásquez, J., & Yapita, J. D. (1998). *Aymara: Compendio de estructura fonológica y gramatical*. Lima, Perú: Fondo Editorial de la Asamblea Nacional de Rectores.

Brasil

VIVÊNCIAS E PERSPECTIVAS DE ESTUDANTES INDÍGENAS EM UMA UNIVERSIDADE PÚBLICA NO AMAZONAS

Lailson Melgueira Navarro
Tayná Paola de Assis Lins
Socorro de Fátima Moraes Nina
José Cavalcante Lacerda Junior

Introdução

O Brasil tem apresentado, desde o período colonial, um amplo espectro de profundas desigualdades no que tange à renda, educação, saúde, raça e gênero. Tais desconformidades confluíram para a privatização de direitos e exercício da cidadania, reforçando os processos que aglutinam a exclusão social. Contudo, a implementação de novas políticas de inclusão social buscou minimizar esse desequilíbrio e suscitar questionamentos em torno do papel do Estado acerca da construção de políticas públicas mais democráticas.

É nessa conjuntura que emergem as políticas afirmativas de cota nas últimas décadas no Brasil e tornam-se presentes no cotidiano das universidades públicas, que outrora estava conformada como reduto, quase exclusivo, de alguns segmentos da população, deixando de lado grupos étnicos e minorias como negros, indígenas, pobres e pessoas com deficiência. Essa compreensão política traz consigo um conjunto de resoluções e outros marcadores legais, de caráter estatal ou institucional, com o intuito de reparar as desigualdades consagradas historicamente (Oliven & Bello, 2017).

Esse contexto contribuiu significativamente para o aumento das matrículas no ensino superior, bem como a modificação do perfil social dos estudantes com a participação de grupos poucos

frequentes nesse nível de educação (Heringer, 2018). No início do século XXI surge no Brasil as primeiras iniciativas legais que possibilitaram à universidade a seleção de seus usuários a partir de critérios socioeconômicos ou étnico-raciais (Cajueiro, 2008).

Termos como “incentivo à diversidade”, “justiça social” e “equidade educacional” emergem na reserva de vagas em universidades públicas, como em 2000 no estado do Paraná, onde ocorre a primeira ação afirmativa de acesso à universidade junto aos povos indígenas. No ano seguinte, a Universidade do Estado do Mato Grosso se torna a primeira universidade brasileira na oferta de formação de professores indígenas em nível superior.

Além dessas experiências destacadas, outras estratégias e outras universidades, gradualmente, foram aderindo a esse processo:

Na região Norte, onde está concentrada a maior parte da população indígena do país, 29.1% (213.443), que corresponde a 1,6% da população total da região, apenas 18% das Instituições de Educação Superior – IES – públicas possuem ações afirmativas. Enquanto na região Sul, onde está concentrado o menor contingente populacional indígena do Brasil, 11.5% (84.747), correspondendo a 0,33 % da população total da região, 34% das IES públicas possuem ações afirmativas, sendo esta a região brasileira com a maior disseminação de ações afirmativas dirigidas aos indígenas. Obviamente, não podemos deixar de destacar aqui a contribuição do estado do Paraná para a configuração desse cenário na região Sul, uma vez que 08 de suas IESP's possuem ações afirmativas voltadas ao acesso diferenciado de estudantes indígenas (Paladino, 2012, p.181).

Atualmente, a inclusão social de grupos étnicos, como os indígenas, tem aparecido no cotidiano das relações políticas no Brasil. O acesso à universidade pública, restrita à circulação de grupos dominantes, vem se mostrando, apesar de todas as dificuldades, como um importante instrumento de inserção das diferenças étnicas e culturais. Nesse sentido, nota-se um aumento na inserção de indígenas na formação acadêmica. Essa perspectiva traz não somente a ocupação desse espaço, mas insere a necessidade de **formação profissional**, inseridos em contextos políticos e socioculturais que possam colaborar, com suas práticas profissionais, em suas comunidades, além de forjar estratégias de luta e conquistas de processos políticos que salvaguardem o respeito e a autonomia desses povos.

Essa condição está presente, também, no estado do Amazonas, como na Universidade do Estado do Amazonas (UEA), a maior universidade *multicampi* do Brasil. Com efeito, a mesma abrange uma enorme diversidade étnica de diferentes povos indígenas representados pelos ingressantes na UEA, bem como nas inúmeras expressões culturais presentes no estado.

Assim, para além de conhecer e vivenciar a temática da inserção de indígenas no ensino superior, torna-se relevante verificar os desafios vivenciados por estudantes indígenas na UEA. Destaca-se que para além de verificar os percalços e lutas por condições de igualdade e respeito na realidade amazônica, o presente capítulo objetiva contribuir com subsídios que possam contribuir na formulação de melhores compreensões a respeito das perspectivas dos estudantes ao adentrarem na universidade, como no curso de medicina.

Caracterização do Estudo

A inserção indígena em espaços, historicamente vivenciados por brancos, ocorre, ainda, em estágio embrionário, que por sua vez demonstra o tanto que ainda precisamos avançar para visibilizar e reconhecer a diversidade étnica que pulula em nossa formação cultural (Oliveira & Bello, 2017). A desigualdade social que tanto marca as relações de classes no Brasil, torna-se e fica ainda mais salientes quanto se observam os “abismos” que separam brancos de outros grupos étnicos, como os indígenas.

A universidade encontra-se no bojo dessas discussões. Nesse contexto, para verificar as vivências e desafios dos estudantes indígenas, ao longo de seu processo formativo no Ensino Superior, desenvolveu-se um estudo que aglutina um caráter observacional, exploratório e transversal, na qual utiliza-se de uma abordagem qualitativa e crítica acerca das vivências dos estudantes indígenas no curso de Medicina da Universidade do Estado do Amazonas.

Participaram 25 estudantes indígenas com matrícula ativa na graduação do curso de Medicina. Por fim, os participantes apresentaram a autorização de apresentação do Termo de Consentimento

Livre e Esclarecido (TCLE). Como técnica de coleta foi utilizado um questionário semiestruturado, organizado em torno do perfil sociodemográfico, pertencimento étnico e ensino superior (ingresso, permanência e formação). Os estudantes foram identificados na transcrição das entrevistas por codinomes informados por rios do Amazonas, para preservar a identidade dos mesmos.

Por se tratar de uma pesquisa feita com seres humanos, mais especificamente com estudantes indígenas, houve a necessária aprovação do Comitê de Ética da Universidade do Estado do Amazonas, sob o número do CAAE 13344919.9.0000.5016. Após a obtenção da aprovação do comitê de ética, foi dado início o levantamento da existência/quantidade de alunos indígenas do curso de medicina, junto à coordenação do curso e acesso à lista de aprovados no processo seletivo do vestibular. Feito o levantamento dos participantes foram realizadas as entrevistas.

Por fim, a coleta de dados, por intermédio de um questionário e de entrevista, foi realizada entre os meses de janeiro a fevereiro de 2020 e foi interrompida devido à pandemia de Covid-19. A retomada das entrevistas ocorreu entre junho e julho do mesmo ano. As entrevistas foram gravadas em áudio, transcritas para exploração e articulação **com** uma discussão teórica, constituído uma análise de conteúdo (Bardin, 2016), a qual reverberou três macrocategorias, descritas abaixo.

Vivências e Perspectivas dos Estudantes Indígenas

Dos estudantes participantes, 17 identificaram o gênero feminino e 8 do **gênero** masculino. Apesar do curso ocorrer em Manaus, capital do estado do Amazonas, apenas dois são oriundos da cidade e os demais 23 advém do interior do estado. O perfil da amostra concentrou-se na faixa etária maior de 18 a 23 anos, onde todos os participantes se declaram solteiros até o momento da pesquisa. Por fim, cerca de 90% afirmaram participar ativamente de alguma entidade étnica mesmo morando em Manaus.

Conforme se observa, **é** possível identificar a predominância do gênero feminino. Essa tendência acompanha os dados nacionais,

onde se destaca que as mulheres são maioria nas universidades, além de maior probabilidade de concluir o curso (ODCE, 2019). **É importante destacar** que a presença das mulheres, historicamente invisibilizadas, nesse processo de inserção no ensino superior tem demonstrado resultados significativos no que diz respeito a conclusão do curso e ampliação de sua representatividade (Faustino, Novak & Rodrigues, 2020).

O sentido coletivo presente no universo e no cotidiano indígena evidencia uma diferença significativa quando se definem políticas de cotas, políticas afirmativas ou qualquer outra política social voltada aos povos indígenas. De modo geral, os estudantes indígenas trazem em sua trajetória existencial suas vivências, suas percepções em torno do pertencimento cultural, bem como expectativas e necessidades tanto pessoais quanto coletivas, advindas de suas aldeias ou comunidade (Amaral, 2010).

Desse modo, percebe-se que as vivências e perspectivas em torno das vivências educativas no ensino superior de estudantes indígenas, conformam-se, nesse estudo, mediante o reconhecimento de sua condição indígena, os desafios ao longo de sua formação e suas perspectivas de futuro, conforme indica-se abaixo.

Reconhecimento enquanto indígena

A primeira macro categoria observada diz respeito à maneira como os estudantes são nomeados, por intermédio das possibilidades de ingresso ao ensino superior, pelo estado brasileiro. A utilização do termo índio ou indígena, como uma expressão única e generalista, condiciona a diversidade étnica dentro de mesma “serra” jurídica construída de forma unilateral e arbitrária ao longo da história (Dal Bó, 2018).

Essa perspectiva traz à baila representações equivocadas, expressas de modo geral, pela sociedade em torno do significado da condição indígena, como evidencia Solimões: *“o termo índio é uma expressão errônea, pois foi uma forma que os portugueses encontraram para contornar o objetivo que procuravam”*. Conforme se observa,

tais categorias não somente possui dificuldades para refletir os modos como cada grupo se constitui e como se relacionam entre si.

No entanto, nos últimos anos observa-se que os nomeados índios ou indígenas, a partir de movimentos políticos, passam a assumir tal categorização como possibilidade de se constituírem frente ao estado brasileiro:

Sendo assim, por um lado, “índio” (ou “indígena”) se refere, no Brasil atual, a uma categoria jurídica, instituída pelo Estado brasileiro, e apropriada por pessoas que se posicionam nessa relação com o Estado e, a partir dela, constroem uma identidade política coletivamente. Por outro lado, enquanto uma perspectiva do Estado, essa categoria continua sendo incapaz de refletir a multiplicidade de modos de existir dos povos indígenas (Dal Bó, 2018, p. 104).

A diversidade cultural presente nos inúmeros povos distribuídos no Brasil tem sua origem nos contextos locais de cada grupo étnico. Seus valores, costumes, línguas, cosmovisão tecem um mosaico plural que não permite uma homogeneização construída em estereótipos e padrões. Diante disso, o pertencimento étnico não somente contextualiza as relações e visões construídas acerca do mundo, como também reverbera o sentido e significado de reconhecer-se como membro daquele grupo.

Nesse sentido, a pesquisa revelou a variedade de grupos étnicos presentes. Dentre eles: 13 **são participantes da etnia** Baré; 5 da etnia Mura; 4 da etnia Munduruku; 2 da etnia Aruak; 1 na Yanomami; 1 na etnia Baniwa; 1 na etnia Barasana. Dessa forma, as respostas destacadas pelos estudantes a respeito do sentido do termo “indígena” emergem e podem ser organizadas em dois sentidos, apresentados a partir de suas vivências, que aglutinam e evocam compreensões em torno da recordação de sua ancestralidade e da necessidade do fortalecimento cultural.

Ser indígena compreende nossa ancestralidade

O primeiro sentido refere-se a um entendimento assentado em aspectos que envolve a ancestralidade presente no contexto de cada grupo étnico e presente nas experiências individuais. Para os estudantes indígenas pertencer a um determinado povo “*é como raiz na terra*”. Para Içá a cultura indígena está nele e não tem como se desfazer de sua “*ancestralidade, modo de viver é o que significa estar na cidade*”. Essa perspectiva também **é compartilhada por outros estudantes que destacam:**

Pertencer ao meu povo é um orgulho, pois chegar à universidade é sentir mais Baré. Tem pessoas que escondem que são indígenas. Pra mim a cultura está mais viva que nunca, todo final de semestre estou na minha comunidade (Baré).

Significa representar a força e a cultura de um povo, que apesar das adversidades e preconceitos, vem tentando se manter e se reinventando a cada geração, porém, sem perder sua essência (Purus).

É uma coisa de sangue. (...) Está nos costumes, nas nossas crenças, nas nossas histórias e nas nossas lendas. Nas histórias que os nossos avós contam para a gente. (...) vai muito além de uma etnia só (...) mostra nossas raízes (Baré 3).

O sentido expresso destaca um entendimento acerca da ancestralidade tida como reconhecimento das características essenciais dos povos indígenas, isto é, há uma descendência dos povos nativos no Brasil, que conserva e dinamiza a cultura de cada grupo étnico, bem como reverbera sua autodeterminação a partir da consciência de sua identidade. As características singulares de cada grupo presente nas memórias narradas que fundamentam esse sentido em torno de uma identidade que se espalha como reconhecimento de suas origens.

Nota-se que embora as trajetórias de cada estudante sejam distintas, a compreensão em torno de suas histórias, dos lugares de onde vieram, os ensinamentos experimentados e as convivências tecidas nas interações dos demais membros de seus povos fortalece não somente a memória, mas autodetermina o reconhecimento de si em relação ao ambiente universitário, a qual possui feições, intenções e relações diferentes das anteriormente vivenciadas.

Ser indígena é um reconhecimento que fortalece nossa cultura

No segundo sentido observado está presente não somente o pertencimento ao grupo evocando seus saberes e modos de vida, mas aponta para a necessidade de construir condições que fortaleçam o reconhecimento de sua cultura e o respeito a diversidade étnica, destacando-se, principalmente, as lutas efetivadas pelos direitos conquistados, como a política de cotas nas universidades públicas, conforme se observa nas “vozes” abaixo:

Com os anos a cultura indígena vai se apagando aos poucos, quando criança eu não sentia que tinha algo diferente da cultura da minha família pra dos outros. Hoje em dia eu entendo a importância do fortalecimento, principalmente de manter ela viva (Purus).

Reconhecer-se indígenas, para além de possuir ligações com as histórias e experiências dos seus antepassados, coloca em cena uma articulação com o que não é indígena para construir estratégias que mantenha presente sua identidade e construa outros horizontes políticos. Nesse sentido, a presença no espaço acadêmico e, consequentemente, a formação universitária **é uma** estratégia plausível na construção desses outros caminhos. Para tanto, é preciso estar nos espaços, tecer diálogos e apreender e manejar as ferramentas utilizadas para interação política.

Acesso ao Ensino Superior

O acesso ao ensino superior é elemento fundamental para representação e construção de novos caminhos políticos para os povos indígenas. Dessa maneira, várias universidades, públicas e privadas, articularam convênios com a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) com o intuito de fomentar o acesso desses estudantes ao ensino superior. A UEA foi uma das primeiras a firmar convênio, utilizando-se do sistema de cotas destinadas pelo processo seletivo macro, isto é, para todos os alunos que concluíram o ensino médio, e pelo

Sistema de Ingresso Seriado (SIS), organizado ao longo dos 3 anos no ensino médio.

Com efeito, a presença de estudantes indígenas nas universidades, por intermédio das ações afirmativas, tem efetuado outros caminhos para o diálogo intercultural. No entanto, as vivências têm sido pautada por padrões. Dessa forma, nota-se um esforço construído pelos movimentos e comunidades indígenas que interpõe a universidade a possibilidade do acesso e permanência e das universidades que tentam fomentar além do acesso uma permanência mais qualificada (Bergamaschi, Doebber & Brito, 2018).

Tais condições são observadas na UEA. O acesso a essa universidade pública possibilita aos povos indígenas encontrar no ensino superior um espaço de afirmação, construção de conhecimento e formação profissional, que fortalecem e criam os fios que enfrentam os desafios socioculturais. Atualmente, por exemplo, existem na UEA 72 estudantes indígenas matriculados no curso de medicina. Em 2019, 12 novos alunos ingressaram por meio do vestibular, tanto na modalidade macro quanto pelo SIS.

Imerso nessa conjuntura, foi possível traçar os principais desafios relatados pelos participantes no decorrer de sua formação universitária. Para facilitar a compressão desse contexto, esses desafios estão conformados em dois aspectos, isto é, o ingresso do estudante e sua permanência, conforme segue.

Desafios do ingresso

Ingressar na universidade significa *“o reconhecimento, tanto da comunidade quanto da diversidade de serviço dos hospitais”* (Andirá). Essa perspectiva demonstra que a busca pelo acesso à universidade é luta invisível, pois, a *“conquista”* pelo acesso representa não só a vontade individual, mas traz consigo toda a comunidade para dentro da universidade. Ao adentrar neste território universitário e vivenciar suas experiências como estudante indígena, ingressa também um universo carregado de complexidades, contradições, dificuldades que nem sempre é fácil de conviver.

Dessa forma, um dos primeiros desafios presentes no ingresso **é a mudança do local de habitação, a qual envolve** alimentação e a manutenção financeira cotidiana, sendo esta última a dificuldades mais pautada pelos estudantes (67%). A transição de sua comunidade ou aldeia para a cidade, no caso Manaus, pauta um momento que oscila entre a difícil realidade de constituir as condições materiais de existência e a possibilidade de ajudar o outro.

Sair da comunidade/aldeia é descortinar a assombrosa realidade do capital, regulada não por processos de trocas, mas pela operacionalização do dinheiro. Ingressar na universidade é conviver com um sistema de organização econômica que atravessa a alimentação cotidiana, a aquisição de material didático como livros e apostilas e o deslocamento por intermédio de transporte coletivo.

Em meio as condições desafiantes apresentadas no acesso à universidade, uma outra condição mostrou-se relevante na percepção dos estudantes, isto é, o ingresso traz uma responsabilidade em oferecer alguma retorno para com aqueles que estão próximos, seja familiares seja outros indígenas, como a possibilidade de ajuda direcionada a família e a outras pessoas indígenas, como salienta Amazonas: *“depois de formada precisa ajudar minha família e qualquer pessoa indígena que precisar, de forma técnica e sistemática. É por isso que eu acho de fundamental importância ingressar no meio acadêmico e lapidar o conhecimento que você almeja”*.

Desafios da permanência

Uma das principais preocupações apontadas para a permanência foi a questão da moradia, estando associada a outro fato de não ter conhecidos na cidade:

Ter onde morar foi o maior desafio. Porque a princípio eu não conhecia ninguém aqui. Eu não tinha como morar de favor. Então eu tive que rachar aluguel com mais duas meninas e ainda assim ficava muito caro. Hoje eu moro na casa do estudante (Tefê).

Não é fácil permanecer e conviver na universidade, pois as vivências e interações sociais são diferentes. Os estudantes desta-

cam, com efeito, que tais dificuldades são amenizadas pelo recebimento de auxílio no valor de R\$ 400,00. O ingresso é concebido como uma escolha que oferece oportunidades, as quais tem como objetivo diminuir as intensas desigualdades. No entanto, a permanência revela um desafio mais assustador que é a sobrevivência da realidade cosmopolita. Uma coisa é a política de cota que oportuniza o acesso, outra coisa é continuar ao longo dos anos em meio as precariedades socioeconômicas:

Os indígenas têm reivindicado a universidade enquanto espaço de formação qualificada de quadros não apenas para elaborar e gerir projetos em terras indígenas, mas também para acompanhar a complexa administração da questão indígena à nível governamental do país. Entretanto, ter acesso a esse direito significa a necessidade de ultrapassar obstáculos extremamente difíceis: a ausência de garantia de reais condições de estudo, por meio de sistemas e mecanismos que permitam ao aluno não só ingressar à universidade, mas que nela encontre condições de alimentação, transporte, moradia e disponibilidade de material de estudo, e, acima de tudo, reconhecimento de sua ancestralidade e dos aportes que pode oferecer na produção de conhecimento (Russo & Diniz, 2010, p.17).

Além desses aspectos materiais que forjam as dificuldades vivenciadas pelos estudantes, aspectos que envolvem preconceitos e o acompanhamento do processo de aprendizagem emergem nas suas vozes. Tapajós refere que o método de ensino, o cansaço e o padrão psicológico são extremamente difíceis. “nossa vida e os ensinamentos que recebemos ao longo dela não são assim. Na aldeia a vivência é prática. Então acabamos tendo que estudar muito mais para poder dar conta do conteúdo”. Essa perspectiva é reforçada por Barreirinha quando fala: “dificuldade de continuar os estudos, quem está no internato tem uma vida muito pesada”.

Outro aspecto destacado é quanto ao preconceito. Apesar de muitos não destacarem essa condição, outros afirmam que essa realidade existe e está presente no processo formativo, principalmente, a partir de representações equivocadas como sinaliza Javari: *“existe um estigma muito grande de que índio é a pessoa que usa cocar e anda pelado. O pior é que esse preconceito vem de pessoas amazonenses, que é rodeado pela cultura indígena”.*

A expressão de preconceitos e atos discriminatórios, realizada por intermédio de estereótipos e estigmas, atuam de forma simbólica numa construção classificatória do mundo e das relações (Woodward, 2000). Nas vivências universitárias por estudantes indígenas isso perpassa desde o início desse processo, com a indicação das formalidades jurídicas necessárias que comprovem a participação nas políticas afirmativas, e se intensifica no bojo das interações do cotidiano universitário, conforme explicita Baré 2: *“já tentaram me diminuir por ser indígena, mas a forma mais frequente, eu definiria mais como desrespeito, é ter que provar que sou indígena”*.

Por fim, essa demarcação ocorre, ainda, em outros aspectos, como o preconceito linguístico, onde há uma classificação, entre melhor e pior, em torno de variações linguísticas ou línguas, como aponta Içá: *“se o modo de falar é preconceito, sim existe preconceito”*. Essa sinalização acentua os aspectos sócio-históricos no Brasil, onde o uso das normas cultas, em detrimento das maneiras e formas de expressões linguísticas, é sinônimo de um pertencimento privilegiado a determinado grupo social (Bagno, 2001).

Perspectivas de futuro

A presença de estudantes indígenas no ensino superior é uma experiência que necessita intensificar as discussões e práticas que possam favorecer a integração desses sujeitos no espaço acadêmico. É preciso estar nessa pauta questões relacionadas à formação, a estrutura curricular de ensino e a contínua avaliação dos processos de consolidação das políticas afirmativas, uma vez que tais perspectivas precisam ser efetivadas e que os direitos conquistados iniciaram, mas muitos outros, ainda, precisam emergir para integralizar essa conjuntura.

Não é à toa que todos esses aspectos necessitam confluir para uma questão fundamental: todo esse processo necessita levar em consideração, ou melhor dizendo, precisam estar ancorado no respeito as diversas formas de construção identitária residentes na multiplicidade cultural dos grupos étnicos indígenas. Tapajós, que

veio de Santarém, estado do Pará, destaca que o caminho de um indígena no percurso do ensino superior **é uma relação pautada pela dificuldade** no manejo **às diferenças culturais**: *“quando chegamos à universidade, precisamos nos adaptar. É um choque cultural”*.

As mudanças que ocorrem nos contextos globais também ocorrem, como nessa perspectiva, em cenários mais locais. A presença de muitos estudantes indígenas no interior de um novo campo social interpõe distintas posições que exercem influências nas percepções, vivências, escolhas, modos de agir, por exemplo, em determinado contexto impregnado de materialidades e recursos simbólicos (Bourdieu, 1983, 1996, 2008). Nessa interlocução com novos “campos sociais”, o atravessamento daquilo que é diferente torna-se mais evidente e provoca o “choque”.

Daí pensar esse aspecto que ressalte e colabore os aspectos identitários presentes na multiplicidade cultural indígena. Afinal de contas, “as identidades são fabricadas por meio da marcação da diferença (...) A identidade, pois, não é o oposto da diferença: a identidade depende da diferença” (Woodward, 2000, p. 39-40). Dessa maneira, é preciso atentar, para além de todos os mecanismos que envolvem a efetivação dessa inserção no ensino superior, para os aspectos que transitam em torno das mudanças socioculturais experienciadas pelos estudantes indígenas e por suas construções individuais.

Esse ponto torna-se fundamental para a compreensão da trajetória realizada por cada estudante. A possibilidade de inserção e permanência na universidade, por vezes, vem acompanhada de aspectos teleológicas em torno do futuro e das escolhas que os estudantes devem realizar, que por vezes, não coadunam com suas perspectivas pessoais. Por isso, torna-se relevante escutar o que desejam e pensam em torno de sua futura profissão.

Compreendendo todo o percurso realizado, mas, fundamentalmente é importante compreender como os estudantes indígenas se apropriam do processo e integram essa condição em suas perspectivas. Em vista disso, os estudantes demonstram duas perspectivas em relação a esse processo, isto é, o futuro vinculado a inserção profissional e o futuro vinculado a um bem-estar econômico.

Futuro na profissão

Essa perspectiva diz respeito ao interesse de estar inserido no mercado de trabalho por meio da carreira médica: “na minha comunidade tem muitos médicos, a diferença é que eles não têm diploma” (Içá). Esse aspecto está diretamente vinculado a uma compreensão da profissão como satisfação tanto pessoal quanto contribuição coletiva, principalmente para com àqueles que recordam suas origens.

É nesse sentido, que a vinculação de sua perspectiva junta a profissão destaca a influência da comunidade de origem dos estudantes. A importância de retornar como médico para sua comunidade significa valorização do seu povo e ajuda para sua família:

É a realização de um grande sonho, ter uma formação que eu almejei por anos é bem gratificante. Na minha família indígena eu sou a única em formação em medicina e isso de certa forma inspira meus primos e primas a irem em busca de seus objetivos” (Javari).

Essa perspectiva traz em sua sinalização um aspecto positivo frente a escassez profissional observada no estado do Amazonas, principalmente, nos municípios interioranos, de onde, majoritariamente, advém os estudantes indígenas. Apesar do aumento dos profissionais dessa área no Brasil, a concentração em áreas metropolitanas “deixa de lado” áreas menos desenvolvidas e interioranas (Scheffer et al., 2018), como no caso do Amazonas.

Tais elementos indicam, assim, a urgência da construção de políticas públicas nesse campo, bem como o fortalecimento dos já existentes como o Programa Mais Médico (PMM). Criado em 2013, pelo governo federal, tem a finalidade de se constituir como mais uma estratégia na consolidação da Atenção Básica (Brasil, 2013), o programa demonstrou significativas contribuições nessas áreas menos atendidas. Nesse cenário, em um estudo no alto rio Solimões, observou-se avanços do atendimento básico entre os povos indígenas (Schweickardt, Ferla, Lima & Amorim, 2020).

Futuro vinculado ao um socioeconômico

A necessidade de profissionais médicos junto aos municípios interioranos traz consigo vários outros elementos, como a mobilidade, a rotina, as questões familiares e a remuneração de tais profissionais nessas áreas. A complexidade que envolve a tessitura desses elementos, demonstra que a remuneração não é a mais relevante para o provimento e fixação de profissionais da medicina em áreas de difícil acesso no Amazonas (Dolzane, 2019).

Embora povoe no imaginário social, a medicina como uma profissão que possui um bom retorno financeiro, o bem-estar socioeconômico não está associado, apenas, aos incentivos salariais, uma vez que no Estado apesar de alguns municípios ofertarem propostas atraentes financeiramente não foi suficiente para prover a escassez da presença do profissional da medicina (Barbosa, 2016). O bem-estar socioeconômico vincula-se a uma projeção de futuro em que as dificuldades financeiras sejam menos acentuadas. Essa perspectiva coaduna a expressão de Tefé, que diz: *“eu fui muito mais por uma questão pessoal mesmo, mas também visando um futuro assim (...) mais tranquilo e financeiramente melhor.”* Essa condição traz à baila elementos como autonomia e independência diante dos auxílios, tanto da universidade quanto da família, financeiros, como indica Baré 3:

Ter aquela certeza, em questão de Independência, para saber que um dia eu vou ter as minhas coisas. Vou ter o que eu quero, minha casa. Pra mim é mais por essa questão de independência, de carreira, para assim ter um futuro, no caso promissor né?

Esses aspectos estão dispostos de forma saliente entre os estudantes, principalmente, quando destacam e afirmam diversas barreiras enfrentadas. A trajetória de saída do interior, de sua aldeia ou comunidade, para “enfrentar” um mundo que não depende, inicialmente, de suas formas de compreender interpõe uma postura de assumir as dificuldades em vista a um futuro que reverse uma maior tranquilidade diante dos dilemas existenciais básicos.

Algumas Considerações

As questões aqui abordadas são caminhos para refletir acerca da condição invisibilizada que muitos indígenas vivenciam ao longo de suas trajetórias educacionais. Desde os momentos iniciais e após o ingresso na universidade, o percurso educativo é marcado por assimetrias e discrepâncias entre o real e o vivido. Esse contexto também é oportuno para destacar os distanciamentos impostos ao longo da trajetória que se reverbera no ensino superior com tratamentos que perpetuam experiências naturalizantes das diversidades étnicas.

Dessa forma, cabe a nós, enquanto pesquisadores e aos demais leitores deste trabalho, mergulhar nesses rios, que metaforicamente, expressam as vozes indígenas e conformam experiências, aqui relatadas, a partir de um exercício de alteridade. E também os sonhos e as relações de poder que estão atreladas aos crescentes interesses de adentrar na universidade.

E ainda, o estudo em questão contribui para o entendimento acerca das condições que atravessam o cotidiano dos estudantes indígenas e suas perspectivas que os fazem permanecer, apesar das dificuldades vigentes. Faz-se necessário atentar não apenas à criação de vagas específicas na educação superior para serem preenchidas pelos candidatos de origem étnica, mas também à implementação de programas complementares e institucionais, os quais sejam capazes de promover a permanência dos índios no ensino superior e que esta seja exitosa.

Assim, os dados aqui presentes podem auxiliar no direcionamento e desenvolvimento de políticas públicas voltadas para os desafios relacionados ao acesso, permanência e conclusão do curso, vivenciados pelos estudantes no decorrer da trajetória acadêmica.

Referências

Amaral, W. R. (2010). *As trajetórias dos estudantes indígenas nas Universidades Estaduais do Paraná: sujeitos e pertencimentos*. (Tese de Doutorado). Universidade Federal do Paraná, Programa de Pós-

-Graduação em Educação, Curitiba.

Bagno, M. (2001). *Preconceito Linguístico: o que é, como se faz* (8a ed.). São Paulo: Edições Loyola.

Barbosa, E. L. (2016). *Cenário das Políticas Públicas de Fixação e Provisão de Profissionais de Saúde no Amazonas, 1970-1990*. (Dissertação de Mestrado). Universidade Federal do Amazonas, Programa de Pós-Graduação em Saúde, Sociedade e Endemias na Amazônia, Manaus.

Bardin, L. (2016). *Análise de Conteúdo*. São Paulo: Edições 70.

Bergamaschi, M. A., Doebber, M. B., & Brito, P.O. (2018). Estudantes indígenas em universidades brasileiras: um estudo das políticas de acesso e permanência. *Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos*, 99(251), 37-53. <http://dx.doi.org/10.24109/2176-6681.rbep.99i251.3337>

Bourdieu, P. (1983). *Sociologia*. São Paulo: Ática.

Bourdieu, P. (1996). *Razões Práticas: sobre a teoria da ação*. Campinas: Papirus Editora.

Bourdieu, P. (2008). *A Distinção: crítica social do julgamento*. São Paulo, Porto Alegre: EDUSP, ZOUK.

Brasil. Lei nº 12.781 de 22 de outubro (2013, 22 outubro). Institui o Programa Mais Médicos. Brasília, DF.

Cajueiro, R. (2008). Os povos indígenas em instituições de ensino superior públicas federais e estaduais do Brasil: levantamento provisório de ações afirmativas e de licenciaturas interculturais. *Trilhas de conhecimento*. Recuperado de http://www.trilhasdeconhecimentos.etc.br/educacao_superior_indigena/arquivos/Levantamento%20de%20A%E7%F5es%20Afirmativas.pdf

Dal Bó, T. L. (2018). *A presença de estudantes indígenas nas universidades: entre ações afirmativas e composições no modo de conhecer*. (Tese de Doutorado). Universidade de São Paulo, Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, São Paulo.

Dolzane, R. S. (2019). *Provimento e fixação de profissionais de saúde na atenção básica em contextos de difícil acesso, no estado do Amazonas*. (Dissertação de Mestrado). Universidade Federal do Amazonas, Programa de Pós-graduação em Saúde, Sociedade e Endemias na Amazônia, Manaus.

Faustino, R. C., Novak, M. S. J., & Rodrigues, I. C. (2020). O acesso de mulheres indígenas à universidade: trajetórias de lutas, estudos e conquistas. *Tempo e Argumento*, 12(29), 1-30.

Heringer, R. (2018). Democratização da educação superior no Brasil: das metas de inclusão ao sucesso acadêmico. *Revista Brasileira de Orientação Profissional*, 19(1), p. 7-17.

Organisation for Economic Co-operation and Development (2019). *Education at Glance 2019*. Paris : OECD Publishing. Recuperado de http://download.inep.gov.br/acoes_internacionais/eag/documentos/2019/EAG_2019_OCDE.pdf

Oliven, A. C., & Bello, L. (2017). Negros e indígenas ocupam o templo branco: ações afirmativas na UFRGS. *Horizontes Antropológicos*, 23(49), 339-374. <https://doi.org/10.1590/s0104-71832017000300013>

Paladino, M. (2012). Algumas notas para a discussão sobre a situação de acesso e permanência dos povos indígenas na educação superior. *Práxis Educativa*, 7(n. esp.), 175-195. Recuperado de <https://www.revistas2.uepg.br/index.php/praxiseducativa>

Russo, K., & Diniz, E. A. (2020). Trajetórias indígenas na universidade: o direito ao ensino superior no Rio de Janeiro. *Arquivos Analíticos de Políticas Educativas*, 28(72). <https://doi.org/10.14507/epaa.28.4708>

Scheffer, M. et al. (2018). *Demografia Médica no Brasil 2018*. São Paulo: FMUSP, CFM, Cremesp.

Schweickardt, J. C., Ferla, A. A., Lima, R. T. S., & Amorim, J. S. C. (2020). O Programa Mais Médicos na saúde indígena: o caso do Alto Solimões, Amazonas, Brasil. *Revista Panam Salud Publica*, 44(24). <https://doi.org/10.26633/RPSP.2020.24>

Woodward, K. (2020). Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In T. T. Silva (Org.), *Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais* (3a ed.). Petrópolis: Vozes.

**RELATOS DE PRÁTICAS
COMUNITÁRIAS**

Bolivia

IDENTIDAD CULTURAL DE LA MEDICINA ANCESTRAL Y MOTIVACIÓN DE LA GENTE MODERNA PARA PREVENIR ENFERMEDADES Y COVID -19 EN BOLIVIA

Lidia Gumercinda Copa Candia

La medicina natural, elaborada con variedades de plantas medicinales fue aplicada desde nuestros antepasados para aliviar o curarse naturalmente. Es recurrente para la humanidad para aliviar sus dolores. Bolivia, al igual que otros países, está llena de saberes ancestrales en salud, las comunidades aymaras y andinas del país son comunidades llenas de saberes ancestrales en salud. Las plantas medicinales son utilizadas para evitar la Covid-19 que afectó en todo el mundo y son utilizadas en otras enfermedades por los naturistas que tienen conocimiento del tipo y el tiempo de tratamiento y los tipos de plantas y su preparación.

La Constitución Política del Estado (Artículos 98-99 de la sección III), establece que el patrimonio cultural, así como el conocimiento de los pueblos indígenas deben ser respetados y protegidos. Esto nos permite ejercer nuestros derechos en la salud y practicar la medicina natural para batallar contra las enfermedades como la llamada Covid-19, que es una amenaza de muerte contra la humanidad.

La gobernadora de Cochabamba Esther Soria promulgó la ley del uso de la medicina natural y alternativa para el tratamiento de personas con Covid -19 que reconoce la existencia de varias plantas que se usan para el restablecimiento de la salud de los pacientes e indicó también incentivar la investigación de las propiedades curativas de las plantas como el eucalipto, la manzanilla, la wirawira y otras.

Covid-19

Los coronavirus son una familia de virus que pueden causar muchas afecciones, desde resfriados comunes hasta enfermedades más graves. Este coronavirus, llamado COVID-19, se descubrió recientemente y estalló en Wuhan en China en el 2019 y se extendió por los países de todo el mundo y afectó a las personas con enfermedades de base, entre ellos a los adultos mayores y mayormente a los hombres.

Los síntomas del coronavirus son la dificultad para respirar, dolor de garganta, fiebre y tos seca, y sabemos que para evitar que se propague es importante lavarse las manos, mantener distancia y cubrirse la boca con el barbijo; también hay personas asintomáticas es decir que pueden tener virus y no tener síntomas.

Rescatando los saberes ancestrales de la medicina natural en tiempo de la Covid- 19

Desde que empezó la pandemia de Covid -19 en Bolivia, todos estamos preocupados por la situación que está atravesando nuestro país y el mundo entero. Por eso se empezaron a vender las hierbas medicinales, incluso en el centro de la ciudad de La Paz y son utilizadas por la gente joven, adquiriendo conocimiento acerca de sus propiedades para contrarrestar la Covid 19.

Los médicos naturistas de las comunidades de Achacachi, los kamanis, hacen un brebaje que es el kharikhari que hizo efecto en algunas personas que tenían Covid 19. Consultando a las personas adultas mayores, indicaron que la salud y la enfermedad provienen de la tierra y toda curación se deriva de las plantas que la tierra misma ofrece como medicina a las personas. Rescatar los conocimientos de los adultos mayores acerca de la medicina natural hace que puedan transmitir a las nuevas generaciones y puedan aplicar y practicar para estas épocas de Covid19.

Algo positivo que ha resultado de la Covid-19 es que, por desesperación, la misma población acude a las plantas medicinales y

le dan valor como si estuviera brindándonos la Pachamama. En esta pandemia, las mismas personas de raíz aymara originarios en Bolivia nos sometemos a la medicina occidental que en los laboratorios extrae las sustancias de las hierbas, como los jarabes del laboratorio Vita, que están elaborados de la hierba wirawira que nos brinda la naturaleza y que es para contrarrestar la tos. Ahora en esta pandemia recuperamos nuestra medicina natural para combatir el coronavirus por falta de medicamentos, se acudió a la medicina natural.

Plantas medicinales para la prevención de la Covid-19

Las plantas que son utilizadas por la población para reforzar el sistema inmune:

- El eucalipto existe en los valles de las comunidades del lago Titicaca. Es usado como remedio para las vías respiratorias y es un desinflamante natural.
- La wirawira tiene propiedades que pueden controlar la tos y la bronquitis y favorece la buena digestión.
- La manzanilla es una planta que desinflama, reduce la ansiedad y el estrés y ayuda a una buena digestión.
- El ajo es medicinal, mejora la circulación de la sangre y es para las afecciones pulmonares. También reduce los niveles de colesterol.
- El matico es una planta medicinal que tiene propiedades de desinflación existe matico hembra que es recomendable para la Covid-19 y no existe mucho. Una de las desventajas es que el matico tiene toxinas y no se debe utilizar con exageración. Existe matico macho y se comercializó más este producto y vendieron en abundancia.

La forma de preparar estas plantas medicinales es haciendo infusiones o haciéndolas hervir en agua para la vaporización. El eucalipto, la cebolla, el ajo y el laurel son plantas medicinales que se utilizan como

desinfectantes en el lavado de las manos para prevenir el Covid-19 en pueblos indígenas originarios campesinos que aprobó el Ministerio de salud.

Valoremos la medicina natural de nuestros antepasados

Compartiendo mi experiencia personal: mis padres son de origen aymara, ellos siempre utilizaban las hierbas para diferentes dolores que se manifiestan en el cuerpo de las personas, esto ha sido transmitido de sus padres y abuelos, de generación en generación, se utilizan hierbas e incluso animales como lagartos, víboras, utilizando como parches y entre los comunarios se aconsejaba acerca de las plantas. Ya siendo madre, de la misma manera, acudí a la medicina natural mayormente para combatir los resfríos y dolencias de mis hijos.

Soy parte del equipo de CAUP, de la Comunidad Awicha de Pampajasi, que apoya a las comunidades de la Provincia Manco Kapac del municipio de Copacabana que se encuentra situada de alrededor del lago Titicaca. En la comunidad de Kusijata, don Teodoro Chambilla, que es un adulto mayor y naturista, suele conocer las plantas de su entorno, gracias a su experiencia y a que estudió la medicina natural conoce sus características, aromas, textura y la forma de uso, sabe cómo y cuándo recolectar las hierbas y hacerles resecar para molerlas como mates, baños, fricciones y cataplasma. Así transmite los saberes ancestrales de la medicina natural a los niños de las comunidades para potencializar sus conocimientos y que no se pierdan. Enseña acerca de las propiedades de las hierbas y el preparado de pomadas medicinales para reumatismo, artritis y para inflamación de los nervios y para curar las molestias de diferentes dolores. Los niños van a recoger las plantas medicinales que existen en la misma comunidad.

Se coordina con la directora de la unidad de la comunidad de Marka Kosko y se entrega la lista de hierbas a los niños para que puedan ir a recolectarlas donde crecen y algunas que no crecen se compran de las chifleras que son señoras especialistas en vender hierbas medicinales. Los niños llegan a la casa comunal de los adultos

mayores y don Teodoro, además de otros, brindan sus conocimientos indicando las propiedades de las hierbas y les enseñaron cómo elaborar unas pomadas: primeramente, la cantidad de cada hierba, de ruda, molle, eucalipto, romero y pino. Molieron en piedras planas hasta que quedó finamente triturado y mezclaron en una olla todas las plantas utilizando grasa, miel de abeja y el orín de cada niño, indicando que por una semana se macera. A pedido de sus profesores enseñaron como hacer el jarabe para la tos y para combatir el resfrió que se presenta en el invierno. Utilizaron eucalipto, pino, wirawira, choquekaila, alcachofa y miel de abeja. Muy alegres los niños probaron con la indicación que les dieron y así puedan contrarrestar el resfrió y mencionaron que iban a curarles a sus abuelos.

En un ámbito de comunidades alejadas de las ciudades, donde existe mayor conexión con la naturaleza y los médicos tradicionales, suelen conocer las especies de plantas de su entorno gracias al aprendizaje que han obtenido de sus familias y gente más anciana de las comunidades. Estas personas han aprendido a distinguir perfectamente las especies de plantas y sus propiedades curativas

Durante la pandemia de la covid-19, durante la cuarentena, los naturistas en la ciudad de El Alto elaboraron una cámara de desinfección para eliminar virus y bacterias sobre la base de plantas naturales utilizando hierbas medicinales como eucalipto y manzanilla. Recomendaron a la población el uso de los mates motivando a las nuevas generaciones el uso de la medicina natural y transmitieron los conocimientos de los antepasados a la nueva generación para eliminar virus y bacterias. Esto hizo que, por la desesperación, la falta de medicamentos en farmacias y por la confianza de las personas, acudieran a la medicina natural.

El uso de las plantas medicinales está arraigado en los diferentes pueblos indígenas y comunidades siendo parte esencial de sus culturas. La cultura Kallaguaya en Bolivia es de un grupo de comunidades situadas en el área andina, en el valle de Charazani, en la provincia Bautista Saavedra en La Paz, aportaron en el conocimiento en el uso y manejo de las plantas medicinales y especies etnobotánicas debido a la existencia de las familias de curanderos, guías espirituales y parteras. Los pobladores acuden a los médicos tradiciona-

les de nuestras culturas nativas para evitar sus dolencias, la misma población ya tiene conocimiento de las plantas medicinales o busca consejos acudiendo a las chiflerías donde venden las hierbas, ya que la medicina occidental es de poco acceso porque no existen médicos en las postas de salud, lastimosamente se ha evidenciado esto durante la pandemia del Covid-19.



Fuente: Archivos de la autora.

Argentina

MINGA: HABITANDO TERRITORIOS, HILANDO MEMORIAS Y TEJIENDO EXPERIENCIAS

Lucrecia Petit
Mariana Bonelli
Marianela Rossini
Evelina Vargas
Joice Barbosa Becerra
Luciana Vazquez
Eulogio Corvalán
Bibiana Mariela Antón
Juan Pedro Vilche
Eduardo David Rosales
María Clara Olmedo
Sofía Oleszuk
Humberto Andrade

*Los azares de la existencia han hecho que viva más en red
que de otra manera, quiero decir de otro modo. La red es un modo
de ser.*

(Fernand Deligny, 2015, p. 17)

Aperturas

Los modos de nombrar una red hoy en día son muy variados. Encontramos en nuestras conversaciones, nuestros lugares de trabajo y de estudios esta palabra que pareciera designar ciertos modelos de organización horizontal, sin jerarquías ni centros. En algunos casos, organizaciones barriales o institucionales adoptan el término red a la manera de una imagen previa y preestablecida de lo que significa llevar adelante sus prácticas, un modo de articulación que pareciera estar dado de antemano.

Lo que aquí nos interesa es poder recuperar la idea de red como experiencia y como armado colectivo. Esta red que actualmente nos convoca tiene una memoria y una historia que lleva consigo intenciones diversas de cada persona, grupo y colectivo que, con sus acciones, sentires, recuerdos, lenguajes, miradas, dan rumbo a esta red que es espacio, encuentro y diálogo continuo.

Esta red, a la que hacemos mención, surge desde la *Red de Articulación: Psicología, pueblos indígenas, originarios, afrodescendientes, quilombolas, tradicionales y en la lucha por el territorio*, se crea en Brasil en el año 2018, dando lugar al 1er encuentro en Río de Janeiro en el MST (Movimento dos Trabalhadores Sem Terra). Previo a esto, se realiza el Pre-encuentro en el territorio plurinacional actualmente conocido como Argentina, en el que se articularon experiencias y propuestas para tejerlas en el encuentro de Brasil en 2018. En el 2019, nos reunimos en un segundo encuentro de la red, para lo cual nos preparamos en pequeñas reuniones previas, buscando recuperar lo que nos unió y organizando cómo continuar. El encuentro nos dispuso corporal y sensiblemente, presentándonos desde objetos y experiencias, anhelos y resonancias. Susurrando generar, hacer y transmitir, nos dividimos en 3 grupos. Uno de ellos impulsó el registro y mapeo que analizamos a continuación. Actualmente, se busca consolidar esta red como una Red Latinoamericana, en la que haya un tejido y diálogo constante de saberes entre las comunidades y las acciones de nuestras disciplinas desde un posicionamiento anticolonial, anticapitalista y antipatriarcal¹.

Nos parece importante rescatar esta manera de tejernos, recuperar los intereses heterogéneos y disímiles que nos convocaron al encuentro, que luego con una propuesta de trabajo fuimos empezando este entramado que hoy se materializa en este capítulo del libro -de ahí la palabra minga². Diversas voces, distintos haceres. Poniendo en debate perspectivas, maneras de nombrar, lenguajes y saberes que nacen de las propias experiencias.

1 Para más información se puede visitar la página de Facebook y la carta de principios: https://www.facebook.com/pg/psicologiadelospueblos/about/?ref=page_internal

https://drive.google.com/file/d/1xPITT6zr18aH-yIbXEsXQo_1DT1peshe/view?usp=sharing

2 Minga es una palabra presente en varios pueblos andinos que significa trabajo colectivo. También la podemos encontrar como Minka o Mink'a

No se propone hacer una teorización de la práctica, sino una práctica de teorización que emerge, se ancla en la necesidad de seguir construyendo caminos de estar, ser, pensar, mirar, escuchar, sentir y vivir con horizonte de(s)colonial. Una práctica dirigida a apuntalar experiencias, avanzar en su análisis y comprensión, como a impulsar procesos necesarios de trabajo y acción. ¿Cómo pensar y ejercer esta práctica hoy? Son estos momentos complejos actuales que provocan movimientos de teorización y reflexión, movimientos no lineales, serpentinos, caleidoscópicos, pequeños y grandes giros, avances y retrocesos, vueltas completas y revoleos varios... casi como un baile, una danza de esta tierra.

En el capítulo se exponen cuatro experiencias y la pregunta sigue siendo cómo poner en común lo diverso. Circularon entre nosotros preguntas por la perspectiva que tomaríamos, qué ejes compartimos y también por nuestros sentires. Las cuatro experiencias se traman entre sí formando un diálogo continuo, buscan puntos de encuentro y desencuentro, dejándose afectar por otras experiencias. ¿Cómo nos interpela y transforma el proceso de trabajar juntas? Este modo de ser en red se trama y se ensaya en este *capítulo coral, una caja de resonancias*. Una red como un modo de ser y hacer; un modo otro.

Las experiencias que están y queremos conocer

Con el propósito de ampliar el conocimiento sobre las experiencias territoriales, prácticas o proyectos que se realizaron o se están llevando a cabo en lo que ahora es Argentina, y sus alrededores, creamos un formulario de relevamiento. Buscamos conocer y mapear las experiencias e intervenciones en relación al trabajo con comunidades indígenas o desde la interculturalidad y los saberes populares que estén realizando acciones en diferentes territorios. Es por esto que les invitamos a completar el formulario³ con el objetivo de tener un primer acercamiento y/o contacto para conocer las experiencias que se han venido construyendo desde los distintos territorios de Nuestra América⁴.

3 Para quienes quieran compartir su experiencia dejamos el link del Cuestionario: https://docs.google.com/forms/d/19qRCIoQ0zoHGM-zKfnPBCIScmKiLWngU_DgdMsRSjN8/edit

4 Hasta agosto del 2020 habían respondido 31 personas.

En relación a la experiencia

Del total de respuestas, casi la mitad (48%) expresó haber trabajado con comunidades indígenas. La otra mitad indicaba trabajos en dispositivos comunitarios (20%), trabajos barriales (12%) y en menor medida trabajos comunicacionales, con comunidades campesinas, experiencias artísticas y trabajos de visibilización de la interculturalidad. Las respuestas se realizaron de manera personal, por lo tanto, algunas experiencias fueron descritas por las personas que integraron un mismo grupo o equipo, quedando reiteradas. A su vez, las menciones a las experiencias se categorizaron a posteriori con base en la información sintetizada y escrita, pudiendo no corresponder fielmente con la experiencia en su totalidad.

Las categorías agrupan 4 tipos de experiencias⁵: A) las que narran trabajos o acciones territoriales con comunidades indígenas o pueblos originarios, campesinos y campesinas; B) las que cuentan acciones o propuestas con grupos de la sociedad en general para visibilizar lo intercultural o defender la territorialidad, en donde puede haber participación de sujetos indígenas pero no eran tareas dirigidas particularmente a comunidades indígenas; C) las que forman parte de instituciones o programas estatales cuyo objetivo central es más amplio pero que se buscó incluir en algunas experiencias la mirada hacia lo intercultural o el acercamiento a las problemáticas en torno a la territorialidad; D) experiencias con arte, saber popular y participación comunitaria que de manera implícita recuperan los conocimientos indígenas y campesinos pero no tienen una referencia explícita a lo intercultural. (Las experiencias 31, 32, 33 y 34, que se agrupan en la categoría A, serán desarrolladas luego con mayor detalle.)

⁵ Se sintetizan las respuestas del cuestionario respetando el contenido de las experiencias, la terminología y el lenguaje tal como fueron cargadas.

A. En territorio con comunidades indígenas/ campesinos y campesinas / pueblos originarios:

(2) Realización de cartografía social en la puna catamarqueña, por los procesos de re-emergencia étnica que dieron por resultado la constitución de 5 comunidades indígenas, que pasaron de definirse de campesinos a indígenas (desde 2010).

(3) Recuperación de las formas de enseñanza-aprendizaje de las comunidades aymaras de origen rural, con adultxs mayores mediante un dispositivo comunitario que consiste en la transmisión de saberes del arte textil.

(7) Construcción de una metodología de “sanación intercultural”, mediante la conjunción de los saberes de sanación indígena y la psicología, con un abordaje educativo, psico-espiritual y comunitario, organizado por el equipo técnico del COAJ (Consejo de Organizaciones Aborígenes de Jujuy) en el área de mujeres (2010-2015).

(8) Investigación sobre salud, realización de entrevistas, observaciones y talleres participativos con miembros de las comunidades qom en Misión Laishí, provincia de Formosa (2014-2018).

(12) Trabajo con la comunidad mapuche Mariano Epulef (provincia de Chubut) abordando temas de memoria, identidad y saberes (2009-2015).

(13) Proyecto de salud mental y atención primaria con comunidades aborígenes en Neuquén (1988-1989); articulación y abordajes interculturales junto a Machis (médicas Mapuche), Agentes Sanitarios del pueblo Mapuche y el sistema oficial de salud de Neuquén; articulación de experiencias de redes comunitarias en territorios y el Sistema Oficial de Salud, con comunidades Qom en Formosa y en Recreo (Santa Fe) con comunidades Mocoví Com-Caià (desde 1994).

(20) Investigación acerca del uso de la música y lo sonoro en embarazo, parto y crianza en comunidades indígenas, incluyendo registros audiovisuales de canciones en lengua originaria para comunicarse con el bebé desde la cosmovisión y prácticas de las parteras o “comadronas” Qom.

(25) Proyecto comunitario de arte con niños y adolescentes “Sinergias del Sur”, en Uyumbicho, Ecuador, abordando temáticas de identidad y sentido de pertenencia, con dinámicas de trabajo en equipo y utilizando el arte como dispositivo (2019).
(28) Construcción de un Sistema de Salud Campesina dentro del Movimiento Campesino de Córdoba- Movimiento Nacional Campesino Somos Tierra (MCC-MNCI ST): conformación de equipos de salud territoriales, formación de promotorxs comunitarios de salud, capacitaciones del equipo interdisciplinario de salud, revalorización y fortalecimiento de la medicina tradicional, fortalecimiento del conocimiento y uso de hierbas medicinales (desde 2001).
(30) Trabajo de campo en el marco del estudio sobre memorias de violencia y expropiación territorial del pueblo nivaclé que habita la provincia de Formosa: incidencia en la constitución de su subjetividad, formas de organización comunitaria y las herramientas para el ejercicio de sus derechos (2015-2019).
(31) Escuela de Gobernanza Indígena de Amaicha del Valle.
(32) diagnóstico comunitario y estrategias para la salud de la comunidad Nivaclé.
(33) fortalecimiento y acompañamiento en la lof mapuce Paicil Anriaw y su <i>Kyme Felen</i> .
(34) taller de canciones en lengua Qom “Qomi Qompi” desde el abordaje de la musicoterapia comunitaria.

<i>B. Con grupos de la sociedad en general para visibilizar lo intercultural o defender la territorialidad:</i>
(5) Participación, acompañamiento y fortalecimiento de los procesos organizativos y comunitarios de la población campesina y rural nucleada en el Movimiento Campesino de Córdoba- Movimiento Nacional Campesino Indígena Somos Tierra: experiencias productivas y de consumo, comercialización, compra y ventas comunitarias, y formaciones para el acceso y defensa de sus derechos.

(6) Promoción del acceso a la educación como derecho de los niños/as, jóvenes y adultos de comunidades rurales; creación de escuelas campesinas de nivel secundario para jóvenes y adultos.

(15) Proyecto itinerante “Awichas Medicina Ancestral”: busca visibilizar y recordar los saberes de medicina ancestral que guardan las mujeres que habitan en cada territorio del Abya Yala (desde 2019).

(18) Talleres de construcción y ejecución del siku desde la mirada de la musicoterapia socio-comunitaria y la cosmovisión andina (técnica de diálogo musical) junto a la banda “MT Sikuris”.

(23) Realización desde el proyecto “La Garúa” de talleres vivenciales, coordinación de grupos y actividades interculturales, y espacios de formación sobre comunidades nuestramericanas y el trabajo del/a psicólogo/a comunitario/a con pueblos indígenas (desde 2015).

C. En instituciones para incluir la dimensión intercultural o la realidad indígena:

(9) Intervenciones para la visibilidad de los grupos originarios en la Atención en Salud Mental y Adicciones del Instituto Provincial de Alcoholismo y Drogadicto (IPAD), incluyendo la variable en los cuestionarios de atención interdisciplinariamente con el fin de presentar estadísticas y procesos de investigación.

(19) Atención de trámites en las comunidades desde ANSES en donde se realizaron diferentes talleres sobre derechos de la Seguridad Social, también dirigidos a organizaciones y referentes indígenas, técnicos de otros organismos y otros actores sociales de la zona (2016-2019).

(26) Área de trabajo de “Extensión y Pueblos Indígenas” en INTA para acordar y formalizar una serie de recomendaciones en el trabajo con comunidades indígenas, creando el espacio virtual “comunidad de saberes” que permite intercambiar saberes y prácticas.

(29) Planeamiento y ejecución del diplomado “Superando la violencia desde el diálogo intercultural”, en el marco de un proyecto de fortalecimiento de las comunidades indígenas (2013-2015).

<i>D. Experiencias con arte, saber popular y participación comunitaria (sin referencia explícita a lo intercultural):</i>
(1) Trabajo con juventudes desafiadas de las instituciones y organizaciones, espacios de capacitación en oficio y otras instancias de retraining de los emergentes del grupo (2018).
4) Taller de música coordinado por musicoterapeutas y estudiantes de musicoterapia al que asistían niños y adolescentes para explorar su musicalidad desde una mirada decolonial.
(10) Diseño y desarrollo de talleres territoriales para personas con problemas de empleo, formación de formadores y talleres para la comunidad.
(11) Metodologías participativas y acción comunitaria, especialmente a través del arte, con poblaciones diversas, y capacitación a referentes comunitarios y profesionales.
(16) Taller de murga generado desde un centro de salud, como espacio convocante para adolescentes del barrio.
(21) Talleres de Psicodrama en articulación con arte, salud y educación, para psicodramatistas y para comunidades barriales.
(22) Proyecto de salud comunitaria (Municipalidad de La Matanza): Sala de salud Almafuerte, Centro Integrador Comunitario (CIC) Almafuerte donde participan vecinos/as en el equipo, planificando y coordinando acciones, principalmente a través del arte y el juego.
(24) Experiencia con infancias vulneradas apuntalada a la promoción y restitución de derechos, trabajo como parte del equipo técnico de una institución estatal en articulación interinstitucional y con la red de organizaciones barriales.
(27) Proyectos de Voluntariado Universitario y Proyectos de Extensión de Interés Social, capacitando estudiantes y vinculando actores universitarios con estudiantes de escuelas secundarias en zonas vulnerabilizadas con el objetivo de la inclusión social.

Campos de saberes, formas y cosmovisiones: puntos de partida para la acción

Diversas combinaciones de marcos teóricos, metodologías, acciones, cosmovisiones y agencia intercultural, aparecen como puntos de partida en las descripciones de experiencias de trabajo, probablemente por la variedad en las aproximaciones. La gran mayoría de quienes respondieron (75%) parten de *marcos teóricos disciplinares* y casi el mismo número refiere *metodologías*, seguido muy de cerca por *acciones concretas* (70%). Por otro lado, casi un tercio de las experiencias remiten a *agencia intercultural* y más de la mitad (52%) referencian *cosmovisiones*.

Como *marcos teóricos disciplinares*, predominan la psicología social comunitaria o sociocomunitaria y más precisamente, latino o nustramericana. Además, algunas respuestas citan puntualmente a la psicología de la liberación, rural y grupal, mientras que otras agregan orientaciones específicas: psicoanálisis (3), gestalt o psicodrama (2), bioenergética. Evidentemente la psicología sociocomunitaria latinoamericana configura el anclaje teórico común entre las experiencias mapeadas, incluso las respuestas que aluden a conceptos concretos (representaciones sociales, emergentes, enfoques de redes), también podrían enmarcarse en esta perspectiva.

Según un tercio de las respuestas, los trabajos se apoyan en diferentes articulaciones de las ciencias sociales (antropología, sociología, filosofía, estudios decoloniales, epistemologías, etnografía), que mayormente se designan como “americanas” o “latinoamericanas”, “del sur”. Como así también se sustentan en estudios relativos a pueblos oprimidos, feminismos, saberes ancestrales y comunitarios, quizás tradicionalmente más apartados de lo académico.

Determinados enfoques de educación y salud claramente nutren las intervenciones descritas. Por un lado, la educación popular (desde lo teórico y lo metodológico) y la docencia, investigación y extensión universitarias en dos más. Otro gran núcleo son los diversos enfoques de la salud: colectiva, comunitaria, intercultural, atención primaria de la salud, salud pública. Varias respuestas (4) se sustentaron en la musicoterapia, tres de ellas más específicamente en la musicoterapia sociocomunitaria.

Más allá de los diferentes matices, la integralidad asumida desde diversas disciplinas, la multidisciplinariedad y la interdisciplinaria también se enuncian en varias experiencias. Resulta significativo recuperar expresiones que explicitan cómo se relaciona este plano de conocimiento (disciplinar-académico, si se quiere), con ese otro que emerge y se aprende de/en las comunidades⁶. “Saber que no viene de afuera: emerge en espacios propicios generado desde un vínculo” (34). *Paridad, horizontalidad, encuentro de saberes* y ese mundo de palabras que hablan del codo a codo: *co-creación, co-construcción, construcción colectiva e intercultural*. Todas destacando la modalidad dialógica en la búsqueda y recuperación de la horizontalidad en las prácticas. “Co-construcción de conocimientos sobre una explicación de la ética del encuentro” (28). Seis experiencias afirman partir de cosmovisiones: tres refieren a la cosmovisión andina, una a la aymara, otra a la qom y otra explica que la cosmovisión huarpe (de quien propone el trabajo) dialoga con la mapuce (de la comunidad) en el desarrollo de la experiencia. Además, seguramente muchas otras que afirman centrarse en prácticas culturales específicas, muy probablemente también remiten a formas particulares de concebir la vida y el mundo.

El lugar de encuentro teórico que propicia la psicología socio-comunitaria, estaría representado por la investigación acción participativa, como metodología donde confluyen explícitamente más de un tercio de las experiencias y que, de acuerdo con la afinidad de técnicas que se describen (planificación participativa, metodologías participativas y críticas, acuerdos entre actores, consulta previa libre e informada, perspectiva etnográfica), seguramente podría incluir la mayoría de las restantes. Algunas respuestas puntuales, permiten detenernos en técnicas más específicas como el diálogo musical, también hallamos mapeos, cartografías sociales, técnicas de reconocimiento de problemas y recursos, escucha activa y participación grupal, todas ellas claramente desglosan un hacer sustentado en la

6 Para profundizar remitimos al capítulo en este mismo libro, “*Psicoandinas: un colectivo para corazonar, ternurar y decolonizar la psicología*”, que narra un particular enlace entre el conocimiento académico y aquel otro que emerge en las prácticas con las comunidades y la cultura andina, fundante para la reconfiguración de la identidad profesional de quienes integran el Colectivo.

investigación acción participativa. Otras agregan aspectos dinámicos a ese cómo: trabajo en equipo, intervención comunitaria, trabajo longitudinal, inter/multisectorialidad, desarrollo social, versatilidad metodológica.

Prácticamente en la mitad de las experiencias descritas aparece lo artístico. Sea como contenido (a recuperar, a transmitir, a difundir) o como forma. ¿Se trata de una acción concreta? ¿de una cosmovisión que podría equipararse a un marco disciplinar, que genera *coordenadas expresivas* para encontrarse? Probablemente las experiencias artísticas configuran una posibilidad privilegiada de acercamiento e intercambio.

Sin estar explícita la agencia intercultural como punto de partida, aparece en las ideas de un entramado en proceso y bien heterogéneo: la coordinación conjunta de dispositivos grupales y abiertos, algunos de ellos designados puntualmente como “dispositivos interculturales” y además mencionan que se retoman saberes y recuerdos de diferentes actores (estudiantes, grupos con población indígena), que suponen sin duda, aspectos actuales. Concretamente estas alusiones permiten reconocer a “la interculturalidad como posibilidad de generar diálogos entre múltiples expresiones, saberes, conocimientos y lenguas” (15).

Estos marcos teórico-metodológicos que orientan tal variedad de trabajos comunitarios en diferentes territorios ¿pueden comprenderse como un centro en cuya periferia se despliegan multiplicidad de experiencias, quizás complementarias si logran entramarse en procesos de acciones y sistematizaciones conjuntas? ¿constituyen estos marcos un eje vertebrador para acercarse a prácticas interculturales respetuosas de otras formas de comprender la vida?

Frutos: sistematizaciones de trabajos y desafíos por delante

Las respuestas al formulario que han referido tener sistematizaciones del trabajo realizado representan cerca del 80% (23/28). Mencionan publicaciones en jornadas y congresos, investigaciones, trabajos realizados e intervenciones presentadas en encuentros de

psicología comunitaria, libros, páginas web y un CD. Sin embargo, algunos de los trabajos sistematizados aún no se encuentran publicados (3), y un número importante de respuestas (alrededor del 20%) expresan que aún no llegan a sistematizar la experiencia o están en proceso de elaboración debido a dificultades en torno a la formalización que requiere. Mencionan falta de tiempo y que muchas veces el contexto no acompaña para procesar y dedicar al trabajo de volcarla por escrito. Otras refieren no haber pensado en la posibilidad de publicarlo. A partir de este análisis surge como pregunta: ¿Cómo dar cuenta de estas experiencias?

Un tercio de las respuestas expresan tener como desafío poder sistematizar sus experiencias y prácticas para lograr visibilizar y aportar a la construcción de saberes y conocimientos del campo de lo comunitario. Refieren no haber podido dedicar tiempo a escribir sobre la experiencia, y aseguran que ayudaría a visibilizar sus trabajos como también dar lugar a procesos que se desprenden de él: procesos de auto-reconocimiento indígena, visibilización de aspectos de la identidad y la cultura de las comunidades. Dichas sistematizaciones van desde elaboraciones de tesis de maestría a material de difusión a ser publicado.

Otro tercio coincide en la necesidad de profundizar en temas, saberes y conocimientos sobre la interculturalidad. Plantean tener como desafío abordar discusiones y reflexiones sobre los alcances de la experiencia y construir sus prácticas desde el paradigma social-comunitario por sobre lógicas individuales. Dentro de este grupo de experiencias, 2 de ellas plantean tener como desafío mejorar la comunicación y brindar información desde organismos gubernamentales para/con las comunidades.

Un número menor expresan estar en la etapa de cierre del proceso y tienen por delante realizar devoluciones y socializaciones del trabajo con la comunidad: 2 de estas experiencias plantean que sus discusiones giran en torno a cómo construir y diseñar estrategias y acciones que posibiliten la continuación del espacio una vez terminado el trabajo profesional con la comunidad. Expresan tener como desafío hacer hincapié en el proceso de autonomía y en la posibilidad de replicar la experiencia de manera autogestiva.

En otros casos plantean como desafío ampliar actividades culturales, instalar valores solidarios, participativos, ecologistas y feministas, como también seguir trabajando en la recuperación de memorias colectivas. En el caso de una de las experiencias que refiere estar ligada al arte plantea el desafío de elaboración de prácticas que permitan hoy en día, mayor presencia como el psicodrama.

En suma, los desafíos que tenemos por delante son: sistematizar, visibilizar y aportar al reconocimiento indígena o de realidades originarias/campesinas/interculturales; la continuación del espacio de trabajo; la replicación de las experiencias; el diálogo con programas estatales; profundizar en relación a la interculturalidad; abordar discusiones y reflexiones sobre los alcances de la experiencia y pensar y construir sus prácticas desde el paradigma social-comunitario por sobre lógicas individuales. A manera de zoom, se comparten cuatro experiencias describiéndolas de forma más amplia y tejiendo aquello común que nos encuentra.

Introducción a las 4 experiencias

Tomando el actual territorio argentino podemos dar cuenta a modo de ejemplo pero también de coherencia en el hacer, de cuatro experiencias. Dos de ellas en el Norte: *La escuela de Gobernanza indígena de Amaicha del valle: relato desde una experiencia comunitaria*, Provincia de Tucumán; y *El cuidado de la salud en las comunidades Nivaclé, Provincia de Formosa*. En la Patagonia, se relata una experiencia llamada *Participación y organización comunitaria desde el Buen Vivir (Kvme Felen) con la Comunidad Mapuche Paicil Anxiaw*. Finalmente cierra este relato de experiencias, en la Provincia de Buenos Aires: *Taller de canciones en lengua originaria "Qomi Qompi" Aportes desde la Musicoterapia Comunitaria*. En primera instancia nos alegra la situación del encuentro en aspectos que trascienden lo académico y/o la mera coincidencia porque son posiciones y construcciones de un pensamiento colectivo; un ENCUENTRO con dimensiones políticas, éticas, ontológicas, epistemológicas y metodológicas compartidas.

Los conflictos territoriales y socioambientales al igual que la historia de usurpación, desalojo, imposición de la lengua, de la cultura y de la religión del colonizador, son problemáticas comunes a todos los pueblos originarios. También podemos mencionar la estigmatización que llevan adelante los medios de comunicación, la escuela homogeneizadora, la manera de contar la historia oficial haciendo héroes a genocidas con monumentos, nombres de calles y lugares geográficos (como la Ciudad llamada General Roca). Asimismo las comunidades generan procesos⁷ de descolonización, de resistencia anticapitalista (anti-extractivismo), defensa de la biodiversidad, recuperación (de-construcción, reconstrucción) de su identidad, territorio, espiritualidad, lengua, creencias, modo y estilo de vida, en definitiva de su Cosmovisión.

Resulta significativo compartir las metodologías participativas, la horizontalidad y propiciar el encuentro de saberes, lo que construye un modo de estar, hacer y ser *con* las comunidades indígenas. Encontramos, que al no concebir al otro/a/e como inferior o folclorizado/esencializado, sino como una alteridad semejante con la que nos relacionamos, se establecen encuentros, coincidencias, construcciones comunes, caminos de conocimiento y sentires. La relación con el otro/a/e, con los grupos organizados, comunidades y sus participantes nos permite por un lado, conocer. Y por otro, *involucrarnos/implicarnos con* un conocimiento nuevo en tanto oído desde la propia voz de sus actores y vivenciado con la resonancia afectiva que nos provoca⁸. El diálogo con base en la autenticidad y el respeto por la dignidad del otro, nos hace avanzar en el conocer-nos a nosotros mismos, una dialéctica que habilita el surgimiento de preguntas acerca de nuestras propias historias, identidades, lo que asumimos como propio y todo aquello que naturalizamos en nuestro tránsito por este mundo o que reproducimos como dado por nuestra posición social heredada, que compartimos y que se remueve y conmueve en el intercambio con modos de vida diversos.

7 Para profundizar acerca de estrategias subjetivas de posicionamiento identitario, ver capítulo del primer tomo de este libro: "Crítica desde una psicología de las ausencias: escuchar, alojar y comprender los modos de ser, estar, hacer y pensar indígena".

8 Las resonancias de estos modos de involucrarnos/implicarnos poniendo como centro el conocimiento desde sus actores nuestroamericanos, corriendo así a *lo europeo, lo humano, el "estado paternalista"*, se despliega en otro capítulo de este mismo libro, "*Psicoandinas: un colectivo para corazonar, ternurar y decolonizar la psicología*".

Escuela de Gobernanza indígena de Amaicha del Valle: Relato desde una experiencia comunitaria

La Escuela de Gobernanza Indígena de Amaicha del Valle es una experiencia comunitaria que pretende ser un espacio político pedagógico que permita abrir un lugar de encuentro para pensar en conjunto. A su vez esta Escuela de Gobernanza, busca aportar a la formación de líderes comunitarios, es decir, brindar a lo largo del desarrollo de la experiencia las herramientas que se consideran necesarias para la defensa del territorio, como así también de los usos y costumbres propias de cada comunidad a través de la recuperación de saberes ancestrales.

Al decir Escuela de Gobernanza, no nos referimos al modelo educativo clásico, ni a la idea de gobernanza que se imparte desde la academia. Decimos gobernanza como el fortalecimiento de los gobiernos propios, de las autoridades, de sus instituciones y, sobretodo, la construcción de poder horizontal que pueda habilitar la creación de procesos autonómicos o de autogobierno, en el que las comunidades puedan pensar sus propias políticas, estrategias de defensa territoriales, o incluso acciones que disputen poder a los Estados nacionales⁹.

Desde sus inicios, en 2016, la Escuela de Gobernanza cuenta con el apoyo de la Universidad de Lomas de Zamora de Buenos Aires, quienes desde la aplicación de una medida positiva hacia los participantes de la Escuela, la certifican como una Diplomatura en Gobernanza Indígena omitiendo requisitos formales para la acreditación. Mediante esta medida la Universidad se adapta a las condiciones concretas e históricas que poseen las comunidades y que han sido una barrera de acceso a la educación formal de los sistemas occidentales.

En este espacio han participado hermanos de distintas Comunidades como Quilmes, Tafi del Valle, Laguna Blanca, Corral Blanco, Aguas Calientes, Los Morteritos-Las Cuevas, Carachi, La Angustura.

⁹ Esta definición fue construida en el marco de las discusiones y los consensos entre gobiernos y líderes indígenas, para la preparación de la Declaración Universal de Pueblos Indígenas y la Declaración Americana de Pueblos Indígenas en la ONU y OEA respectivamente. Se realizaron una serie de congresos donde se consensaron, entre los líderes indígenas, nociones para diferenciarse de las definiciones gubernamentales, entre las cuales se elaboró el concepto de Gobernanza que aquí refiere.

También de los Pueblos Qom, Pilagá, Wichí, Chorote, Chulupí, Mapuche. Y personas que no viven en una comunidad indígena pero que militan o acompañan causas de la lucha indígena en distintas comunidades.

Las comunidades y Pueblos que participan forman una diversidad cultural muy rica, pero comparten un pasado de despojo, desplazamiento, negación, y un presente de lucha por el territorio y la continuidad de la identidad cultural. Es en esta realidad de lucha constante donde las comunidades deben transitar y muchas veces no hay espacio o tiempo para detenerse, juntarse y pensar cómo hacemos para resolver determinados problemas que afectan a nuestras comunidades, sentarnos a sentipensarnos en nuestra identidad y cómo construimos de aquí en más.

Es por esto, que en los encuentros se busca generar un diálogo, entre quienes asisten, proponiendo algunos ejes principales, que son demandas y necesidades recurrentes en las comunidades como: tierra-territorio, identidad cultural, derecho mayor y el Buen Vivir o Sumak Kawsay. Dentro del conjunto de talleristas que coordinan los diferentes encuentros, además de maestras y maestros de las Comunidades, se encuentran académicas y académicos no indígenas, de diferentes campos de las ciencias sociales, produciéndose así un diálogo intercultural que procura fomentar la participación y propiciar el intercambio entre quienes asisten. Utilizando distintos tipos de técnicas de participación como actividades lúdicas, recursos audiovisuales, intervención voluntaria en diferentes manifestaciones culturales, retomando la oralidad como valor ancestral, se busca generar una experiencia donde no haya roles estáticos o jerárquicos clásicos como maestros y alumnos, sino reconocer a todas y todos como portadoras y portadores de un conocimiento propio.

En las jornadas de encuentros, se visita distintas comunidades o lugares significativos, donde se propicia vivenciar el conocimiento del territorio y la convivencia entre quienes participan. En estos momentos se da el intercambio de las experiencias, las vivencias cotidianas y los saberes de cada comunidad, que van rescatando saberes ancestrales colectivos guardados en la memoria de cada pueblo, en las prácticas diarias de la vida en comunidad, y que en su diversidad fortalecen los elementos propios de cada comunidad.

Es por esto que luego de cinco años, creemos que la Escuela de Gobernanza Indígena es un medio de encuentro para reflexionar, para discutir y sentipensar las cuestiones que atraviesan a las comunidades indígenas, los impactos de la historia de los pueblos originarios, los sucesivos genocidios que se han sufrido y cómo esto nos ha afectado como sociedad en general. Sobre todo, creemos en que el principal aporte de la Escuela es transmitir herramientas que sirvan a las luchas de las comunidades y a la construcción de procesos de gobernanza propios desde la participación comunitaria y un sentipensar desde nuestra identidad.

Esperemos que este trabajo se sostenga en el tiempo, esperemos que los líderes de los Pueblos Originarios que ha podido venir a hacer este espacio a compartir estos conocimientos lo podamos seguir sosteniendo en el tiempo, para que realmente nuestras comunidades sigamos caminando por el sendero del buen vivir, sigamos trabajando para nuestros hijos, nuestros nietos, que no son el futuro, son el presente (Andrade, H. 2020; expresado en intercambios dentro del equipo de la Escuela de Gobernanza).

El cuidado de la salud en las comunidades Nivaclé, Provincia de Formosa

En el siguiente relato compartimos parte del diagnóstico participativo realizado junto a las comunidades Nivaclé en los departamentos Bermejo y Ramón Lista, provincia de Formosa. La presentación y desarrollo de este proyecto se realizó bajo el consentimiento previo, libre e informado de las comunidades. Consistió en un análisis y problematización de las prácticas de atención a la salud, indagando el desarrollo de las políticas públicas de atención primaria de la salud y las estrategias comunitarias nivaclé. Por motivos de extensión del texto, sólo compartiremos la información relativa a las estrategias comunitarias de cuidado de la salud. Las familias que participaron integran cinco comunidades nivaclé, a saber: Comunidad (COM) San Miguel; COM San José; COM Tisjucat; COM Nu'us T'iyójavate; COM Fa'aycucat Algarrobal; También hay población nivaclé que no vive en comunidad en las localidades de la Media Luna,

San Cayetano, San Martín 2 y Las Lomitas. Actualmente la población Nivaclé, en Argentina, se encuentra en grave riesgo, existen bajo esta autodenominación unas 1100 personas, en las provincias de Salta y Formosa (Censo Nacional de Población del 2010). En este estudio utilizamos el Censo elaborado por las mismas comunidades, publicado en el 2019 (APCD), en el cual el número de personas ascendía a 552, de las cuales se relevó información de 50 hogares, alcanzando a 303 personas.

Las nociones de salud y enfermedad, que tienen las personas Nivaclé, se encuentran relacionadas con la concepción de persona humana, con los territorios y el entorno para la reproducción de la economía de la vida. En el idioma Nivaclé el término empleado para referirse a la salud es *Va Tai'shayash*. Esta noción hace referencia a un estado de bienestar, vinculado con emociones como la alegría, con la capacidad y disposición para el trabajo (en un sentido amplio). A su vez, está relacionado con la buena alimentación y el habitar un entorno natural, limpio y con acceso a las formas de economía propia. Refiere a la posibilidad de formar una familia, que sus miembros estén bien, no tener problemas con otras personas, gozar de tranquilidad y conseguir lo que se anhela, desarrollar los proyectos de vida. En lo que refiere a la noción de enfermedad el término empleado es *Va Tai'asha*. Alude a un estado de malestar, presencia de algún dolor, al sufrimiento, a la imposibilidad de desarrollar los quehaceres de la vida cotidiana. Así es como los niños/niñas que no juegan es porque están enfermos. A su vez, también está vinculado a estados de ánimo como la tristeza. Los Nivaclé no hacen diferenciación entre estados de salud emocional o física. Por ejemplo, una expresión en castellano para referirse a la enfermedad era el “decaimiento” o “desánimo”, “falta de ganas”. Se hacía especial énfasis en la ausencia de fuentes de trabajo y en las dificultades de llevar una vida en el goce pleno de sus necesidades y de lo que se desea para la familia.

Esta amplia noción de salud y enfermedad enmarca las distintas estrategias que aparecieron en el diálogo con las familias. Si bien, aparece de manera relevante el mejoramiento del acceso al sistema de salud, la posibilidad de tener un agente sanitario en la comunidad, el mejoramiento de la atención en términos relacionales, la calidad de

los medicamentos y de los servicios, las comunidades entienden que el mejoramiento de los niveles de salud está relacionado, fundamentalmente, con un mejoramiento en las condiciones socioeconómicas: el acceso a fuentes de trabajo digno, a una vivienda y fuentes de agua segura, a la educación y al mejoramiento de su relación con el entorno social inmediato, todos estos derechos gravemente vulnerados en la actualidad. En las comunidades, prevalecen enfermedades crónicas, completamente evitables como la tuberculosis, el mal de chagas, la diabetes, así como malestares asociados a las condiciones de las viviendas (asma, complicaciones respiratorias). Asimismo, se manifiestan afecciones vinculadas al trabajo de alto esfuerzo. Todas estas problemáticas relacionadas con las condiciones estructurales.

Dentro de los itinerarios que realizan las comunidades cuando buscan atención médica, la mayor parte de los hogares expresó recurrir a instituciones oferentes de servicios de salud pública. Aunque varias personas adultas nunca habían asistido a un centro de salud para su atención. También, ha sido importante la presencia de la práctica de autocuidado y del uso de la medicina propia para el acompañamiento de la enfermedad. Aparece el uso de plantas o medicina tradicional. Las familias comentan que en sus comunidades hay personas que saben curar desde el sistema de conocimientos propios. Manifiestan dirigirse a algún miembro de su comunidad para solicitarle ayuda; esta consiste en la realización de algún rezo o ritual, la elaboración de algún remedio casero, el acompañamiento a los centros de salud, entre otras. Estas experiencias de la medicina propia, constituyen prácticas de sus memorias.

En Argentina, las políticas públicas orientadas a la atención de las comunidades indígenas, parten del supuesto estado de vulnerabilidad de las mismas, ...una adecuación cultural del sector...[que] permita ir reduciendo las crecientes brechas sociales y económicas que separan esta población [indígena] del resto del país (FESP, 2006, p. 03). Sin embargo, aún se encuentran serias dificultades de acceso a la atención en salud y condiciones estructurales de vulneración de sus derechos provocadas y mantenidas por el mismo Estado. En este último punto, cabe resaltar la ausencia de incorporación y participación de población indígena en todas las instancias de los programas

para la promoción de la salud y prevención, así como en el resto de políticas públicas dirigidas a su población y desarrolladas en sus territorios.

Destacamos la importancia de comprender el proceso de salud/enfermedad/atención como un fenómeno social, en el que están en juego las representaciones sociales y el entramado que se da en cada comunidad, determinando sus prácticas. A partir de esta experiencia, se pudo identificar que, si bien en las comunidades aún persisten prácticas ancestrales para el cuidado de la salud, es importante fortalecerlas, proteger su derecho fundamental para la persistencia de su patrimonio histórico y cultural. Existen factores que inciden en la pérdida de dichas prácticas asociados a los procesos de enseñanza formal, la incorporación de nuevos hábitos alimentarios, la creciente medicalización, el despojo y degradación territorial, como efectos de la colonialidad. Consideramos que es urgente la implementación de prácticas de salud pública con enfoque intercultural -de agencia compartida- y el fortalecimiento de las estrategias comunitarias para el mejoramiento de los niveles de salud de los nivaclé. Pero, sobre todo, sostenemos la necesidad de establecer las garantías en el acceso al derecho a la salud y el bienestar general de las comunidades, esto último, es parte de la deuda histórica y la responsabilidad de reparación por parte de las instituciones del Estado argentino.

A pesar de la situación de la vulneración de los derechos humanos y la crisis sanitaria, cabe resaltar las estrategias de afrontamiento de la situación y la autodeterminación. Para las comunidades resulta imprescindible el fortalecimiento de los liderazgos y de la autonomía que les permite, a través de sus capacidades, continuar con el desarrollo de sus proyectos de vida comunitarios.

Participación y organización comunitaria desde el Buen Vivir (Kvme Felen¹⁰) con la comunidad mapuce Paicil Anxiaw

El presente *relato de experiencia* surge de un proyecto de extensión de la Facultad de Psicología de la Universidad del Aconca-

10 Kvme Felen: Buen vivir en plenitud y equilibrio. Es la vida en plenitud. La salud del Buen Vivir es equilibrio material y espiritual. Desde lo colectivo, es la vida en armonía para alcanzar lo superior.

gua, Provincia de Mendoza. Contando con la validación ecológica¹¹ y el aporte de referentes comunitarios, describiremos tratando de sintetizar lo más fielmente posible, los aspectos que organizan la experiencia de este proyecto de extensión. Para ello distinguimos los siguientes tópicos: *georreferenciación*, ubicación espacio-temporal del desarrollo de la experiencia; sentipensares acerca de procesos de *identidad* en las/os miembros de la Comunidad; aproximaciones al *concepto de Lof*; resistencias en el *territorio*, la acción de la *doble vara legal* en la conflictiva territorial; y *nuestra experiencia como equipo técnico*.

La comunidad mencionada se encuentra situada en el originario Puel Mapu, en lo que hoy se denomina departamento “Los Lagos” de la provincia de Neuquén, Argentina. Nuestras estadías fueron realizadas en varios viajes a la zona contabilizando un total de 48 días en la Comunidad conviviendo con los y las integrantes de la misma, entre los años 2018, 2019 y 2020 con una permanencia promedio de 3 a 8 días cada vez.

Se trabajó con base en el paradigma de la Psicología Social Comunitaria Latinoamericana, desde la metodología Investigación Acción Participativa (IAP), promoviendo espacios de reflexión-acción, acompañando caminos comunitarios de restitución de derechos y facilitando procesos psicosociales a partir de necesidades y recursos identificados por la comunidad. Estos últimos pudimos registrarlos, según Max-Neef (1993), como necesidades de participación, subsistencia, protección, creación, afecto e identidad (fortalecimiento de la participación y de algunos otros aspectos vinculados al plan de vida comunitario -*Kyme Felén*-, visibilización de su situación actual de organización/resistencia en el territorio para proteger su *Ixtrofil Mogen*¹², su modo de vida comunitario, costumbres, lengua el *mapuzungun*¹³-, creencias y espiritualidad, en definitiva el *Mapuche Kimün*)¹⁴.

11 Validación Ecológica: Criterio a través del cual se busca verificar si la investigación o intervención realizada tiene sentido en el ámbito en el cual se produce, es decir que tenga significado para las personas involucradas.

12 Ixtrofil mogen: Los distintos elementos de la naturaleza, la diversidad de la vida. Incluye todas las formas de vida. A lo que hoy nos referimos como biodiversidad.

13 Mapuzungún: Lengua de la tierra.

14 Mapuche Kimün: Sabiduría Mapuche. Las tradiciones que se transmiten de los mayores a los más ancianos.

La comunidad, en el proceso de reencuentro de su identidad y de fortalecimiento de su Kvme-Felén, realiza ejercicio permanente del mapuzungun, está construyendo su “salita intercultural”, desarrolla proyectos de educación intercultural, busca reencontrarse con las prácticas ancestrales de espiritualidad de su pueblo, procura el desarrollo de modos y estilos de vida mapuche (huertas comunitarias, cría de animales, construcción de sus propias *pu ruka*¹⁵ con elementos autóctonos, resguardar y proteger el bosque nativo, utilizar/practicar *Lawen*¹⁶, desarrollar *trawun*¹⁷ para la toma de decisiones), entre otras actividades. Nuestro principal aporte técnico ha tenido que ver con la identificación y jerarquización de necesidades y acompañar/facilitar algunos procesos de problematización, participación y planificación comunitarias; a través de reuniones comunitarias de discusión y reflexión-acción, talleres de reflexión, entrevistas participativas, grupos de discusión, observación participante, participación en *pu*¹⁸ *trawun* y en celebraciones comunitarias (Kvme Felén, aniversario del Resguardo de Picunko).

El Estado Argentino, tiene un doble sistema legal superpuesto. Se les han “otorgado” las tierras a principios del siglo XX (Presidencia de Julio A. Roca), se les reconoce la preexistencia en la reforma de la Constitución Nacional del ‘94 (Art 75, Inciso 17) y sobre eso el mismo Estado vende y/u otorga un documento de propiedad privada y/o permite que otros privados vendan y otorguen a personas individuales, dando origen a la doble vara legal.

La situación territorial es de permanente conflicto con personas particulares, empresas y el Estado, que pretenden apropiarse de sectores del territorio comunitario o del bosque nativo; ante la cual la Comunidad Paixil Anxiaw se ha organizado denunciando nacional e internacionalmente la complicidad de los privados con el Estado en los despojos y respondiendo colectivamente ante los desalojos y los crímenes contra el *ixtrofil mogen*. Es así que en varios lugares la comunidad ha establecido “*resguardos de territorio*” y se ha visto im-

15 Pu ruka: casas.

16 Lawen: Plantas medicinales, la medicina ancestral.

17 Trawun: en la actualidad son espacios que funcionan como encuentro, identificación de problemáticas y determinación de acciones políticas. En los albores de los tiempos Mapuche se realizaban tanto en épocas de paz como en momentos de guerra para resolver cuestiones propias o para negociar con el invasor (Winka).

18 Pu: implica el plural del vocablo que sigue.

plicada en juicios por estos motivos. Algunos de ellos son de público conocimiento, nos referimos a la recuperación de 84 hectáreas de bosque nativo (sector Picunko) que un fideicomiso arrasó, en parte, hasta que la comunidad lo detuvo. Otro de ellos es la construcción de la ruta de circunvalación a Villa la Angostura (ruta nacional 40) que ya destruyó parte del bosque mencionado y humedales; atravesaría, de concretarse su finalización, uno de los sectores de la Comunidad: Xayinko.

Lo mencionado en el párrafo anterior trae una consideración fundamental. Los territorios comunitarios originarios no implican únicamente el espacio geográfico, sino que esos espacios son para desarrollar el modo colectivo de vida Mapuce y convivir con *yamvwn*¹⁹ con todas las formas de vida (*ixtrofilmogen*) que lo habitan. “*Todo lo que le pasa o hacemos a la naturaleza nos repercute a nosotros... la tierra no se considera así como para vender, la tierra es para realizar nuestros modelos de vida, nuestros planes de vida, nuestro Kvme Felen*”... *equilibrarse con todos los newenes*²⁰, entonces *hacemos hincapié en los newenes que nos caracterizan...*” (Werken²¹ y Lahuentucefe²² de la Comunidad)²³.

Algo fundamental en la defensa de su territorio: la tierra comunitaria, en clave de su Cosmovisión, no es tierra para ser vendida ni poseída individualmente. La tierra es sagrada, allí se encuentran los y las ancestros/as, es parte de la concepción circular del tiempo.

Todo esto trae a la noción de LOF que es utilizado en una escasa e injusta traducción a lo que en castellano diríamos Comunidad; es mucho más abarcativo porque como se menciona más arriba, toma todas las formas de vida y no solamente a un conjunto de personas, incluye también a los-*pu newen* que los caracteriza en su espacio (*lafken*²⁴, *ko*²⁵, *mahuida*²⁶, etc.) los caminos viejos, los árbo-

19 Yamvwn: Se refiere a la importancia de la reciprocidad, respetar para ser respetado, el saber situarse frente otro ser.

20 Newenes: Plural castellanizado de Newen, las fuerzas o poderes que poseen los elementos de la naturaleza.

21 Werken: Vocero, mensajero. Una de las autoridades de una comunidad Mapuche.

22 Lahuentucefe: La persona que conoce y sabe de hierbas medicinales.

23 Para profundizar: Subjetividades colectivas y territoriales. En el capítulo de este mismo libro, “*Crítica desde una psicología de las ausencias: escuchar, alojar y comprender los modos de ser, estar, hacer y pensar indígena*”.

24 Lafken: Lago.

25 Ko: Agua.

26 Mahuida: Montaña.

les y equilibrarse con todas esas fuerzas naturales desarrollando el concepto del *Kvme Felén*. A Nosotres como equipo de extensión en permanente reflexión-acción esta experiencia nos ha llevado a profundizar procesos de problematización, desnaturalización, de-construcción y descolonización de saberes, prácticas, modos de hacer, ser y poder colonizados para dar lugar a, y dejarnos impregnar por otra forma de mirar, comprender y habitar el mundo que conocemos: *la Cosmovisión Mapuce*. Nos encontramos en proceso de constante aprendizaje y transformación; como así también de interpelación acerca del quehacer de la/el/le psicóloga/o/e comunitaria/o/e y de nuestras herramientas personales y grupales para la tarea, así como en función de nuestro compromiso y responsabilidad para con el devenir de nuestro mundo, los seres que lo habitamos y nuestro futuro.

En la voz de Damián Olivera (Inan Longko) y Lorenzo Loncón (Lahuentuchefe), referentes comunitarios, compartimos lo que expresan en relación con lo vivido juntas:

En la experiencia que venimos llevando con Juan, David y Bibiana podemos expresar que nos hemos sentido muy escuchados por el equipo. Es un problema muy grande entender la problemática de los pueblos originarios de Argentina. En el caso del pueblo mapuche no solo fuimos perseguidos y asesinados físicamente, lo más doloroso es la pérdida de idioma que nos impide desarrollar toda la conexión espiritual. Creemos que faltan muchos talleres, wiñoy xipantu, donde los mayores relaten cómo es la conexión con el territorio ancestral Paici Antriao, Correntoso, Rewe, Pichunko, Xawinco, Belvedere (Comunicación personal).

Qomi Qompi Taller de canciones en lengua Qom

La siguiente experiencia da cuenta de las acciones realizadas en la comunidad Qom Daviaxaqui de Presidente Derqui (Buenos Aires), entre el 2013 y 2018: un taller de canciones en lengua Qom, la grabación de un disco con dichas canciones y su presentación en vivo, todo bajo el nombre elegido por sus participantes “*Qomi Qompi – Somos hijos de los Tobas*”. Abordado desde las herramientas, recursos y metodología de la musicoterapia social comunitaria. Al surgir de manera espontánea e intuitiva - a partir del vínculo de confianza

con integrantes de la comunidad- el camino se fue construyendo a base de prueba y error.

En este caminar -que nunca termina- fueron apareciendo algunas preguntas que comparto a modo de reflexión para interpelar la participación del/a musicoterapeuta con las comunidades indígenas: ¿De qué manera se puede acompañar (si es que puede) desde la musicoterapia comunitaria el proceso de reencuentro con la identidad indígena en comunidades que se encuentran en esta búsqueda? ¿Qué recursos/herramientas existen desde la musicoterapia para el trabajo de recuperación de la memoria social-ancestral con pueblos indígenas? ¿Por qué resulta relevante el trabajo en conjunto con la comunidad y la coordinación compartida con miembros de la misma?

La comunidad Daviatai se conformó en el año 1995, nucleando familias del Chaco, movilizadas años antes a localidades y asentamientos del Gran Buenos Aires, ante la extrema pobreza padecida en su tierra natal. Quienes fundaron este barrio no nacieron ni crecieron allí, como sí sucede con sus hijos y nietes. El desplazamiento forzado al que se vieron expuestos también impactó sobre la memoria, la identidad y la manera de estar en el mundo.

El Taller “Qomi Qompi” funcionó bajo la modalidad de un taller abierto a toda la comunidad, con mayor participación de niños, coordinado de manera conjunta por una integrante de la comunidad – Ana Medrano- y una musicoterapeuta -María Clara Olmedo- en el cual se les transmitió a los participantes las canciones en lengua originaria. El taller buscó habilitar espacios que tendieran a fomentar la transmisión de la lengua Qom dentro de la misma comunidad, para enfatizar la importancia de conocer la propia lengua como sostén de la identidad y de los orígenes, y esto, mediante el canto, que es un elemento vital del legado musical indígena. El objetivo general fue fomentar el fortalecimiento por parte de quien lleva adelante el taller (Ana) valorando su función como posibilitadora de la transmisión de su lengua nativa. Uno de los puntos fuertes del taller fue la grupalidad, lo colectivo, para evocar de algún modo, el sentido de pertenencia, que se encuentra perdido en casi todas las prácticas en el barrio (salvo en la iglesia) ya que es, en este sentido de pertenencia, donde se sostiene la idea colectiva del “nosotros”.

El trabajo con canciones brinda posibilidades a la hora de evocar recuerdos y transmitir memoria, ya que cada canción trae un paisaje de otros tiempos y lugares, distintos de la realidad y el estilo de vida que se lleva en el barrio. Quizá por eso sea tan importante reunirse a cantar, nombrar, retomar, recordar, compartir, enseñar, transmitir, narrar y reconfigurar.

“*La canción del Lapacho*” narra paisajes del monte chaqueño, estaciones, ciclos, épocas y más saberes que, de no ser por estas letras, se perderían.

Alilai Lavoxolec (flor del lapacho)

Sataiguetolet na noonaxa (hermoso paisaje del monte)

De que na seshenac (alimento del dorado)

La experiencia sonoro-musical grupal, es una experiencia del “aquí y ahora” y está atravesada por una compleja trama intersubjetiva que brinda la posibilidad de hacer emerger lo implícito pero que, una vez atravesada, no puede ser retomada. Por este motivo, la propuesta de Ana Medrano de grabar las canciones en un disco resultó pertinente. Poder dejar registro de todo el camino recorrido, compartirlo y que se expanda más allá de las fronteras del barrio, fue una experiencia enriquecedora, de resignificación y reconocimiento desde algo que tienen y que pueden hacer como es cantar.

La lista de temas, el orden de los mismos, los arreglos de los instrumentos, el arte de tapa y cada decisión fue tomada de manera conjunta entre quienes formamos parte de la creación del disco, tanto indígenas como no indígenas, haciendo uso de la participación propia de las propuestas comunitarias. Fue producido musicalmente manteniendo la esencia de las canciones para poder ser luego interpretadas en vivo.

La propuesta de presentar el disco también surgió de les integrantes de Qomi Qompi. Los ensayos comenzaron en Septiembre de 2018 hasta el 29 de Noviembre, día en que se presentó el disco en el teatro Monteviejo del barrio porteño del Abasto. Uno de los motores principales de la presentación en vivo fue precisamente poder “presentarse” hacia el afuera, con sus propias voces y en su propia lengua;

que se conozca el barrio no solo por sus carencias y necesidades (que son muchas y relevantes) sino por lo que sí pueden, por aquello que conocen, poseen y pueden transmitir, por un saber que resiste y quiere volver a ser oído.

Esta experiencia significó para los integrantes indígenas de la banda - sobre todo los adolescentes- un quiebre identitario, un punto de inflexión, un pensarse, auto percibirse y reconocerse indígena desde el orgullo y el sentido de pertenencia. En la actualidad, el proyecto se encuentra enmarcado en las acciones que lleva adelante la organización Proyecto Raíz, en búsqueda de recursos para poder retomar los ensayos y continuar realizando presentaciones en vivo, charlas y rondas de canciones originarias.

Reflexiones finales

En primer lugar, las experiencias nos revelan la necesidad de apertura y sostenimiento de espacios de trabajo como los relatados -siempre desde la voz de la comunidad y con la validación ecológica- y la importancia de la reflexión ética de elegir trabajar junto con, acompañando, siendo testigos, catalizadores, facilitadores, promotores, constructores de los procesos que las personas y las comunidades de los pueblos originarios atraviesan hoy en sus condiciones concretas y materiales de existencia.

En segundo lugar, invitamos a quienes se quieran acercar a este campo a retomar las preguntas que emergen del relato de las experiencias, sus análisis y descripciones compartidas. A seguir inquietándonos acerca de los cruces entre salud, cultura y cosmovisión que problematizan el rol de psicólogos y afines, en la tarea con las comunidades.

Finalmente, una vez hacemos conciencia de las opresiones, resaltamos la responsabilidad política y ética de actuar y organizarse, para con nuestra época, desde todos los saberes (populares y los de la ciencia comprometida), transformar el mundo compartido en uno que más justo. Donde sea posible sostener y cuidar todas las formas de vida en un camino hacia el reconocimiento de la Pluriversidad.

Referencias bibliográficas

Ander-Egg, E. (2006). *Qué es la animación sociocultural*. Córdoba: Edit. Espartaco.

APCD (2019). *El pueblo nivaçle en Formosa ¡Estos Son!* Formosa: Asociación Para la Promoción de la Cultura y el Desarrollo

Consejo Federal de Salud (2006). *Proyecto de Funciones Esenciales de Salud Pública (FESP)*. Buenos Aires: Ministerio de Salud de la Nación

Deligny, F. (2015). *Lo arácnido y otros textos*. Buenos Aires: Editorial Cactus.

Herazo, K. (2015). Resistencia comunitaria de los pueblos originarios: un espacio de acción del psicólogo en la comunidad. *Revista Eureka*, 12, 48-72.

INDEC (2010). *Censo Nacional de Población, Hogares y Vivienda, 2010*. Buenos Aires: Instituto Nacional de Estadística y Censos

Lof Newen Mapu (2017). *Kvme felen / Plan de vida. Experiencia de pu lof Kintupuray, kinxikew y Paicil Antriaw. Documento del Consejo zonal Lafkence*, 1-16.

Max-Neef, M. et al. (1998). Desarrollo y necesidades humanas. En M. Max-Neef (Ed.), *Desarrollo a Escala Humana. Conceptos, aplicaciones y algunas reflexiones* (pp. 37-78). Montevideo: Editorial Nordan-Comunidad.

Milleco, R., & Milleco, L. (2001). *Es preciso cantar*. Brasil: Edit. Enelivros.

Montero, M. (2006). *Hacer para transformar*. Buenos Aires: Paidós.

Moyano, A. (2013). Término en Mapuzungun. En A. Moyano (Ed.), *Komütuum descolonizar la historia mapuche en Patagonia* (pp.269-276). San Carlos de Bariloche: Alum Mapu ediciones.

Observatorio de Derechos Humanos de Pueblos Indígenas. (2013).

Huellas y senderos. Informe final de los resultados del relevamiento territorial, histórico, social y cultural de la Comunidad Mapuche Lof Paicil Antriao.

Pellizzari, P. (2011). *Crear Salud. Aportes de la Musicoterapia preventiva-comunitaria*. Buenos Aires: Patricia Pellizzari Editora.

Pellizzari, P., & Rodríguez, R. (2005). *Salud, Escucha y Creatividad. Musicoterapia Preventiva psicosocial*. Buenos Aires: EUS Ediciones.

Petit, L. (2015). El pueblo Mapuche recuerda su pasado y reafirma su permanencia en el presente. Una comprensión desde la psicología social comunitaria a partir de la memoria social. En Herazo, K. (Ed.), *Hacia una psicología social comunitaria comprometida con los pueblos originarios de nuestra América*. México: Facultad de Psicología, UNAM

Vila, P. (1996). Identidades narrativas y música. Una primera propuesta para entender sus relaciones. *Revista Transcultural de Música*, 2.

Colombia

DIÁLOGO DE SABERES: CAMINANDO LA PALABRA Y PENSANDO BONITO, UNA FORMA DE EDUCACIÓN PROPIA

Rosa Suárez Prieto
Doris de la Hoz Rosado

¿Comprendes esa historia que palpita en la luz?
Habla de muchachas bellas como el maíz,
Habla de ancianas sabias como la hierba,
Habla de los relatos de los viajeros
que huelen a hierba y maderas espesas.

William Ospina

Primeros Pasos

América Latina ha sido pensada desde otras miradas que la han intervenido y han construido en ella heterogeneidades temporales, espaciales y socioculturales que no le dejan autopensarse, autogestionarse y autoconocerse. 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, utilizándola 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 de la individuación y de 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 desarrollados.

Las culturas indígenas no son una voz silenciosa en el teatro de la miseria y del horror de América latina. Por el contrario, toda una cultura entendida integralmente y auspiciada como proyecto político, vive en las entrañas de un mundo que todavía es calificado como atrasado, supersticioso y salvaje. Por lo tanto, se han visto obligadas a crear estrategias de supervivencia culturales que, difícilmente continúan vigentes.

En este contexto, es necesario señalar la existencia de una condición subalternizada de los pueblos indígenas en las sociedades occidentales contemporáneas. Esta subalternidad no ocurre al margen, ni de manera tangencial a la academia, por el contrario, lo indígena ha sido marginalizado por el eurocentrismo de las ciencias sociales. A pesar de que algunas perspectivas teóricas “emergentes” sean conscientes y reconozcan formas de vida diferentes a la occidental, la subalternidad de los pueblos indígenas es inocultable. El concepto de subalterno, fundamentado desde la crítica postcolonial, permite denunciar la situación actual de las comunidades indígenas y visualizar los retos de las ciencias sociales en este campo.

Lo subalterno representa a los actores sociales no escuchados y estructuralmente silenciados; como lo sostiene Spivak (2003), en las sociedades coloniales y capitalistas, existe un silenciamiento de sectores subalternos, que no puede verse como independiente a la academia, por el contrario, “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)” (Beverly, 2004, p. 45).

Lo subalterno es, entonces, una “antítesis necesaria” de lo hegemónico, pues si los subalternos pudieran “hablar” en el sentido de constreñirnos a escucharlos desafiarían su condición misma de subalternidad. En el caso de las ciencias sociales, se han promovido modelos presuntamente universales, desde un positivismo que desconoce los contextos culturales y la historia. Estas elaboraciones disciplinares operan bajo lógicas “occidentales” y eurocéntricas que etiquetan lo “no-occidental” como anormal, atrasado, ignorante, incivilizado, prelógico, etc. Por estas razones el silenciamiento e invisibilización

bilización de los pueblos indígenas, los ha subalternizado y, sostenido por la colonialidad y ha universalizado una cultura: la occidental (Castro-Gómez, 2005). La razón fundamental de la subalternidad indígena es el mantenimiento de la colonialidad, por lo cual acudiremos a la perspectiva de lo decolonial, apuntando las dificultades y los retos de las ciencias sociales y, de la psicología en particular, en el trabajo con los indígenas.

Ante la crítica postcolonial 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 (Escobar, 2003) o perspectiva decolonial. Esta forma de pensamiento formula como tesis central que la hegemonía colonial es *constitutiva* de la modernidad, criticando la visión ortodoxa que considera la conquista y colonización de América como un evento más en el inicio de la modernidad. Por el contrario, propone que la modernidad y la colonialidad son sucesos mutuamente dependientes, que llevaron a subalternizar 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, 2005) 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 reconociendo que la hegemonía colonial/moderna constituyó a Latinoamérica 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 más cultural en términos de expropiación político-epistémica que condena conocimientos, sujetos y sistemas culturales “periféricos” como pasado de la modernidad eurocentrada. La colonialidad, entonces, ha sobrevivido al colonialismo (Maldonado-Torres, 2008) y no puede ser vista como un fenómeno superado, puesto que continúa configurando las relaciones de poder entre diversos actores étnicos (indígenas, no-indígenas).

Para entender estos procesos, la perspectiva decolonial propone tres conceptos que a su vez explican en gran medida la subalterni-

dad de los pueblos indígenas: *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 & Rojas, 2010). La colonialidad del ser es entendida como la imposibilidad de conformarse como sujeto fuera de los cánones eurocéntricos-occidentales, al punto de desconocer, deslegitimar o discriminar a indígenas o afrodescendientes (Walsh, 2006); noción legitimada en cierta forma por la psicología positivista e individualista, quien universaliza lo occidental como norma y parámetro psicológico a seguir. Finalmente, 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.

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 en que permitía “calibrar” nuestra colonialidad y la posible reproducción de la subalternidad indígena. Como enfoque, la reflexividad se fundamenta en una fuerte crítica al intelectualismo, entendido como un objetivismo ingenuo que obvia la relación del investigador con aquello que pretende estudiar (Bourdieu citado en Ghasarian, 2002). Esta perspectiva propone una reflexión constante sobre las determinaciones y constreñimientos de la postura teórica adoptada, interpelando el “epistemocentrismo” que obvia las limitaciones teóricas y fija una mirada contemplativa (Guber, 2001).

En nuestra experiencia, adoptamos la reflexividad entendiéndola como un proceso constante de “regreso a sí mismo” (Ghasarian, 2002), que parte de la crítica a la objetividad enunciada por el construccionismo en un cuestionamiento cíclico sobre los condicionamientos sociales, políticos e históricos del investigador. Según Bourdieu y Wacquant (2005), la adopción de la reflexividad es 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. Sin duda, los psicólogos participamos de manera inevitable en la indigeneidad, por lo cual las relaciones de poder indígena no-indígena y profesional-comunidad, deben ser constantemente reflexionadas.

En La Ciudad, Caminando La Palabra

... Y se abren las mañanas tejidas de sueños (...)

W. Ospina

La migración de pueblos indígenas hacia las ciudades de América Latina es una de las mayores problemáticas que demanda una mirada compleja y una reformulación ética y teórica de la psicología tradicional. Colombia no es ajena a este fenómeno que se ve agravado debido al conflicto armado que vivimos por más de cincuenta años. Nuestras comunidades y pueblos indígenas se vieron abocados, desde entonces, a desplazarse a las ciudades, siendo Bogotá una de las que más acoge a la mayoría. El desarraigo, destierro y el desplazamiento de su territorio, ha sido motivo de discusiones por parte de instituciones públicas y privadas que sugieren un amplio espectro de causas a los flujos migratorios que han realizado estas etnias (Molina, 2007).

Empezar a caminar con las comunidades implica, en primera instancia, un proceso de aprendizaje en el cual, dejarse sorprender es necesario para descubrir las distintas posibilidades y senderos que se dibujan y desdibujan, en el reflejo de la tragedia, la resistencia y la transformación de la cual las comunidades hacen parte. El acercarse a las comunidades hizo necesario comprender su situación de desplazamiento, las maneras como se apropian de la ciudad, en la cual son a veces definidos como extraños, comerciantes o mendigos, fuera de su comprensión e intento de pervivir en la ciudad; conocer sus narrativas y encontrar su multivocalidad.

Partimos de la importancia de generar una co-construcción de saberes, comprendiendo sus vivencias, sus creencias y recuperando la voz de los pueblos originarios. Iniciamos un recorrido por los senderos interculturales de los pueblos indígenas víctimas del con-

flicto armado y de las violencias cotidianas, sus dolores, esperanzas y luchas por el derecho a la vida, a un lugar y su reconocimiento en la ciudad.

En las comunidades que han migrado por una u otra razón, lo espacio-temporal adquiere un papel preponderante en la vida social y de inserción y consenso con las formas culturales en el sitio de llegada. En el caso específico del desplazamiento forzado, éste involucra al individuo y su familia de forma integral y sus efectos se visibilizan en lo social, económico, espiritual, cultural y político (Ruiz, 2009).

Es claro que el territorio y el tiempo están fuertemente imbricados. Lo que quiere decir que, en cada momento histórico, se reinterpretan la naturaleza en función de las condiciones políticas que determinan la fijación de los individuos al territorio. En la relación tiempo-espacio se construyen diversas elaboraciones complejas con la producción del territorio, no solo a nivel escalar en términos de delimitaciones físicas sino simbólicas, en ese interjuego entre las tramas sociales y los nuevos espacios a los cuales migran. A este respecto la obra de A. Appadurai (1996) aporta una nueva mirada a través de los constructos de localidad y de vecindad. La “localidad” es una propiedad central de la vida social, una dimensión indispensable en la gestación de “vecindades” o comunidades situadas. La localidad o el “sentido de lugar” no es algo dado; es un logro social inherentemente frágil que requiere de un constante esfuerzo colectivo para conservarse y reproducirse. Argumenta que, para reproducirse a sí mismas, las colectividades humanas (incluso si son nómades) deben apropiarse del espacio en el que viven, así como producir sujetos localizados con el conocimiento necesario para reproducirlas. La apropiación del espacio se puede conseguir tanto a nivel material (actividades productivas) como a nivel simbólico (mitos y representaciones rituales entre otros mecanismos). Como resultado de estas actividades materiales y simbólicas, un determinado ‘espacio’, salvaje, genérico e impersonal, se convierte en ‘lugar’, es decir, un espacio social, personalizado y, en algunas sociedades, sacralizado. A su vez, la localización de los individuos se consigue principalmente a través de una serie de ritos de iniciación generalmente vinculados al ciclo vital (nacimiento, pubertad, juventud, vejez y muerte). Por medio de estos actos rituales los iniciados son simbólicamente vinculados o anclados a un espacio dado. Sin embargo, no es sino hasta cuando la

comunidad esté bien asentada, que se logra plenamente la transformación del espacio en lugar y se diferencia entre el territorio propio y el ajeno. La generación de vecindades siempre involucra la creación y reproducción de vínculos emocionales

La producción de localidad, que supone la delineación de espacios de solidaridad moral y seguridad, depende en gran medida, de la necesidad de cooperación en las interacciones cotidianas y en la creación de estructuras de sentimiento comunes. Es la combinación de todos estos procesos (apropiación del espacio, localización de individuos y generación de lazos afectivos) la que transforma los espacios genéricos “salvajes” en lugares sociales sacralizados. Appadurai (1996) define la localidad como una dimensión relacional y contextual. Es una cualidad fenomenológica constituida por una serie de vínculos entre los sentidos de inmediatez social, las tecnologías de interactividad y relatividad de conceptos. Esta cualidad fenomenológica que expresa en sí misma un cierto tipo de agencia, socialidad y reproductividad, resulta ser el principal predicado de la localidad como una categoría o sujeto. Estos planteamientos nos brindan nuevas luces acerca del entendimiento del territorio, como una dimensión no estática sino, por el contrario, en constante cambio. Propone que un estudio de la localidad debe, como mínimo, considerar cómo la gente está interactuando con otras personas, cuáles medios usa para relacionarse con sus semejantes y extraños y qué adaptaciones y estrategias construyen, según el medio donde habitan. La integración de los conceptos de agencia, socialidad y reproductibilidad los propone para explicar cómo los sujetos se encuentran en una constante creación de adaptaciones y resistencias para enfrentar los conflictos constantes e inmediatos. El proceso de apropiación de nuevos espacios está mediado por las relaciones de poder y conflictos, sería consubstancial al territorio y permite explicar de qué manera éste es producido, regulado y protegido.

Los cambios culturales 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 (Yanes, 2004), conlleva ejercicios de relocalización y territorialización indígena de la ciudad, en donde las formas tradicionales se ven interpeladas por la lógica de lo urbano, que, opuesto 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, a 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 donde la desatención cortés es la regla, la marca étnica que recae sobre comunidades indígenas, implica una constante alteridad y diferenciación, un cuestionamiento permanente por quien presuntamente no es “normal”, debido a su exótica manera de ser y pensar. Al considerárseles “más cerca de la naturaleza que de la cultura”, el indígena siempre debe explicar por qué habla, come, viste, piensa o cree de esa manera: la constante alteridad de lo indígena en lo urbano.

Los Embera son un pueblo seminómada que ha habitado en la región pacífica, el espacio del Chocó biogeográfico colombiano, en una zona que comprende no solo parte del territorio del actual Chocó, sino también algunas regiones de los departamentos de Antioquia, Caldas, Risaralda, Córdoba y algunos asentamientos en los departamentos del Meta, Cauca, Putumayo y Nariño en mucha menor proporción. Embera en español significa “gente” o “humanidad” (Losonczy, 2006), los antiguos Embera, eran Bembera: “Gente del maíz” (Vasco, 2002), pobladores del Pacífico colombiano y panameño.

Recientemente los Embera han llegado a las grandes ciudades de Colombia como Medellín, Pereira, Cali, Popayán y Bogotá, así mismo se tiene registro de su paso por las ferias y fiestas regionales en todo el país en búsqueda de seguridad y mejores condiciones de vida al ser desplazados por las múltiples violencias sociopolíticas por las que ha pasado nuestro país. Se puede identificar en sus procesos de migración y desplazamiento “oleadas” sistemáticas; la primera se produce en la década de los 1970 del siglo XX con el auge de la explotación minera del oro y la subsecuente colonización de comerciantes y trabajadores mestizos; la segunda ocurre con la incursión de grupos armados con mayor intensidad durante las décadas de los 1980 y 1990 en la disputa por el dominio del territorio del Pacífico; la tercera, en los inicios del siglo XXI con el recrudecimiento de los enfrentamientos, amenazas y acciones violentas por parte de paramilitares, guerrilla y ejército. En el 2012, luego de intervenciones de

instituciones gubernamentales, se logra el retorno de cinco familias compuestas por 1200 personas que habían estado en Bogotá por más de cinco años, sin embargo, tan sólo un año después, muchas de ellas regresan ante la inseguridad e incertidumbre por la recuperación de sus tierras. Es un ir y venir permanente que se mantiene desde entonces tras varios intentos de retorno a su territorio.

En 2015 se intensifica el desplazamiento y, cada año consecutivo, se intenta de nuevo, sin éxito, ante la falta de recursos suficientes por parte del Estado y el no cumplimiento de los acuerdos de paz. En noviembre de 2018 la situación se empeora no sólo para los Embera, sino para todas las comunidades indígenas del país, lo que resulta en una gran movilización apoyada, además, por estudiantes y campesinos, especialmente en el sur occidente y se declaran en Minga. Se extiende a las ciudades con el propósito de exigir el cumplimiento a los acuerdos y también el de dar a conocer al resto de la ciudadanía sus saberes, pensamiento y cultura, visibilizarse y ser sujetos de derechos humanos. Como lo afirma Ángel Gindrama, consejero de Derechos Humanos del Gobierno Mayor De Las Autoridades tradicionales Indígenas de Colombia: “En estas Zonas no ha parado la violencia y la guerra. Ellos vienen a poner en conocimiento ante las autoridades nacionales esta situación. Su exigencia es que se atiendan los constantes enfrentamientos entre grupos armados en los territorios” (comunicación personal, 2015).

Llegan a Bogotá luego de un largo recorrido histórico, siendo éste un escenario que se configura como la ciudad de todos. Como suele suceder con la mayoría de los migrantes y personas en situación de desplazamiento, se instalan en zonas como el centro, en donde por lo general, hay miembros de su comunidad o conocidos y porque allí están ubicados los espacios de habitación que pueden mantener, con un pago diario, de ahí su nombre: paga diarios, donde comparten la cocina y el baño con acceso al servicio de agua por dos horas diarias. Luego, empieza su proceso de reconocimiento expansivo al interior de la ciudad en los más diversos y distantes en las localidades de la ciudad: Santa Fe, Mártires, Candelaria, San Cristóbal y Ciudad Bolívar.

Para el Embera conseguir trabajo en la ciudad es muy difícil porque no domina el español, desconoce sus lógicas y, por lo tanto, no se sabe desempeñar en los pocos oficios que le ofrece. Tan solo

con el tiempo logra ubicarse como impulsador de ventas para almacenes de ropa en san Victorino, vendedor ambulante, en lavaderos de motos, cantar en la calle y la elaboración de piezas artesanales con chaquiras. Gracias al conocimiento del español del líder, pueden conocer y presentar propuestas a las convocatorias de entidades tanto, gubernamentales como no gubernamentales y participar en programas y crear espacios en los que pueden contar con los sabedores de su comunidad y así fortalecer sus conocimientos y costumbres en lo que ellos han denominado como “educación Propia”. Tan solo esperan que esta situación sea transitoria y poder regresar muy pronto a sus territorios. En sus palabras:

Nosotros somos Embera, que ya llevamos varios años en esta ciudad. Llegamos huyendo de la violencia, de las amenazas y de la pobreza que afecta a nuestra comunidad y nuestro territorio nativo. Llegamos a Bogotá trayendo nuestra cultura y el pensamiento ancestral de nuestra Ley de Origen, pero también llegamos a convivir en medio de los paga diarios donde hay mucha miseria y delincuencia. Muchos de ustedes nos han visto recorriendo las calles de esta ciudad, tratando de sobrevivir y adaptarnos a la vida urbana. A pesar de todo agradecemos a esta ciudad que nos ha recibido, a la Alcaldía que nos ha atendido y a la secretaria de Integración Social que nos ha alojado. Sin embargo, ya estamos cansados, Bogotá no es nuestra casa, ni nuestra tierra, nosotros extrañamos la tierra de nuestras madres, de nuestros abuelos, porque allá están nuestros ombligos. Queremos volver a nuestra selva y lo que aún no podemos, queremos una tierra colectiva donde podamos trabajar y cultivar, queremos volver a casar y sembrar como antes (Líder Embera, comunicación personal, 2015).

Educación Propia Para Pensar Bonito

“...Que las palabras tienen que tejer cada día la casa de la vida,”

W. Ospina

En la década de los años 70 del siglo XX, la voz de los indígenas colombianos se hace sentir con gran fuerza ante la ocupación de sus tierras por parte de colonos, terratenientes y terrajeros encargados de recoger los impuestos de tierras, así como la pérdida

de sus costumbres y tradiciones, lo que convoca a miembros de la comunidad Nasa y Misak y junto con delegaciones de indígenas del norte y del oriente del Cauca, el 24 de febrero de 1971 en Toribío, en lo que denominaron Primera Asamblea, crearon el CRIC. Entre sus objetivos, además de la recuperación de sus tierras, se consideró la defensa de la historia, la lengua, sus costumbres, la formación de docentes indígenas para educar de acuerdo con su situación en su respectiva lengua. El Ministerio de Educación en la década de los 80 crea una oficina de Etnoeducación en la que se intenta dar unos primeros pasos en el reconocimiento de los saberes ancestrales. En 1984 se crea la maestría de etnolingüística en la Universidad de los Andes que, una vez en su ejercicio, terminan siendo etnoeducadores y desempeñan un papel fundamental en la elaboración de la Carta Magna de 1991 y la ley 1381 de 2010 o Ley de Lenguas.

Es Guillermo Bonfill Batalla quien utilizó por primera vez el término “etnoeducación” en el año de 1981 durante un discurso en Costa Rica, para referirse a una educación cultural diferenciada para grupos étnicos. Este antropólogo mexicano, quien durante su vida exploró sobre la cultura y costumbres indígenas, planteó la necesidad de construir un nuevo proyecto nacional en su país donde se incluyera “lo indio”, como él mismo lo denominaba. En otra de sus obras *Los pueblos indios, sus culturas y las políticas culturales*, propuso los conceptos de etnodesarrollo y etnoeducación para, de alguna manera, interpretar la realidad en América Latina.

La etnoeducación nace con la intención de integrar a la diversidad de Colombia, “para que los niños, niñas y familiares entiendan que las culturas afrocolombiana, indígena y gitana son parte de las raíces de nuestra nacionalidad” (Ministerio de Educación, 2001). Es Guillermo Bonfill Batalla quien utilizó por primera vez el término “etnoeducación” en el año de 1981 durante un discurso, para contribuir a la construcción de una interculturalidad reconociendo que es un principio fundamental el respeto entre culturas, sin embargo, se toma como una política etnoeducativa “dirigida a los grupos indígenas, a las comunidades Rom o gitanos y a los pueblos afrocolombianos” (Ministerio de Educación, 2001).

El concepto de “etnoeducación” se ha forjado desde la misma experiencia de las políticas estatales sin tener en cuenta la voz de los

protagonistas, la red del tejido social que se expresa en nuestro país. El término fue propuesto por el Grupo de Etnoeducación del Ministerio de Educación Nacional en 1976, partiendo de la propuesta de etnodesarrollo elaborado por el mexicano Guillermo Bonfil-Batalla, que definen como: “Un proceso social permanente, inmerso en la cultura propia, que consiste en la adquisición de conocimientos y valores, y en el desarrollo de habilidades y destrezas, de acuerdo con las necesidades, intereses y aspiraciones de la comunidad, que los capacita para participar plenamente en el control cultural de un grupo”. Reconoce las fortalezas de los saberes y tradiciones de las culturas, sin embargo, la educación “formal” ha sido la principal preocupación por parte de los entes gubernamentales, ya que, el sistema de educación aún sigue conservando el método en donde sobresalen algunas áreas del conocimiento que son consideradas relevantes. Así, la forma de educar de los pueblos milenarios sigue siendo subordinada, a pesar de los grandes esfuerzos por la aplicabilidad de las políticas.

A partir de la constitución política de 1991 se reconoce la diversidad cultural y que el país es plurilingüe y se consagran los derechos fundamentales, relacionados, además, con la identidad, la participación y la autonomía. En marzo de 1991 se dicta la ley 21 “por medio de la cual se aprueba el Convenio No 169 sobre los pueblos indígenas y tribales en países independientes adoptado en la 76ª reunión de la Conferencia General de la OIT, Ginebra, 1989”, allí se reconocen muchas de las aspiraciones de los pueblos indígenas. Con ello emergen los esfuerzos por parte de los entes gubernamentales para garantizar que la educación sea una política para la diversidad (y con ello otro tipo acciones para favorecer a las comunidades indígenas), sin embargo, al momento de orientar la educación en Colombia existe una gran brecha entre el reconocimiento pleno de los derechos, el respeto hacia la cultura de las “minorías” y los entes gubernamentales encargados de guiar los procesos educativos del país.

El conocimiento sobre el mundo social es construido por la persona a lo largo de la vida; se inicia desde antes del nacimiento y, según algunas concepciones, se extiende incluso más allá de la muerte. En este proceso educativo se adquieren los significados

construidos a través del pensamiento, de la lengua, de formas de producción y organización, de valores, creencias y legados ancestrales que conforman tradiciones y generan nuevas construcciones. Este conjunto de elementos que conforman la cultura y la identidad ha recibido el nombre de “educación propia” entre los pueblos indígenas: Cada cultura es portadora de una educación propia que le ha permitido las enseñanzas y los aprendizajes para atender sus necesidades de supervivencia, relacionamiento interno y externo, creando sus lenguajes y otras formas de comunicación, así como sus maneras de trabajar y establecer los tipos de formación que requiere cada pueblo.

Para lograr una real educación intercultural se debe partir del conocimiento que cada uno de los pueblos indígenas tiene y construye sobre sí mismo, junto con el conocimiento que otros pueblos indígenas tienen sobre los demás. Es en el conocimiento de las demás culturas, desde el diálogo entre ellas y a partir de la valoración de lo que se conoce de la cultura propia, que se pueden identificar las convergencias y particularidades para establecer los significados compartidos y comunes, necesarios para definir los procesos educativos. El pensamiento propio es donde todo pueblo aborígen, con sus usos y costumbres, dibuja su actuar, convirtiéndolo en leyenda viva; porque es allí donde hay un todo, manteniendo desde el inicio muchos elementos de origen, para convertirlo en monumento natural protegido por fuerzas tradicionales.

La educación significa el fortalecimiento y pervivencia de la cultura. En los niños y niñas es el permanente contacto con la tierra, el jugar con y en ella. Es ayudar con la labor en la chagra haciendo uso de las palas y los cutes pequeños, ayudan en el “escogido de las semillas” mientras se tiende en el suelo para seleccionar la mejor. Cada rincón de la casa permanece en relación con el fogón, con la chagra; por ello, en este andar no necesariamente se explica el significado de cada uno de los elementos, más bien desde que son pequeños por sí solos van explorando y conociendo estos mundos.

Los senderos de la educación propia en la ciudad vienen fundamentados en la memoria y la oralidad, de esta forma se podría recrear la cultura a partir del “*pensamiento propio*” para comprender

de dónde vienen, cuál ha sido el origen, entender cuál es la relación con la naturaleza (medio ambiente, tierra, etc.), cómo es la forma de comprender el principio de reciprocidad en la ciudad “del dar y recibir”. Un pensamiento propio guiado por la memoria del territorio de origen, del recordar los legados de la Ley de Origen, del Derecho Mayor y Ley Natural. El territorio es la conexión con la tierra-naturaleza, es una forma de cuidado hacia lo que hace parte de sí mismos, es un espacio y tiempo donde hay encuentros y desencuentros con los seres y espíritus que rondan en la cotidianidad de las comunidades indígenas.

Por otra parte, *la espiritualidad* que representan estos espacios que se viven en el día a día, no se sienten y viven con facilidad, sin embargo, no dejan de existir. La ciudad es resignificada como un territorio ancestral donde pueden existir las creencias, lugares, espacios, etc. Ahora, el territorio se piensa de una forma diferente por tanto la recreación de los espacios se asimilan de acuerdo con las maneras de existir en la ciudad.

La educación propia se da en cumplimiento de la Ley de Origen, ley de vida o derecho propio de cada pueblo, tiene como objetivo fundamental asegurar la permanencia de las diferentes culturas ancestrales. Permite los aprendizajes y enseñanzas que garanticen la unidad de las comunidades, establecer relaciones con otros pueblos, construir sistemas de conocimientos basados en sus lenguas milenarias. Surge de las mismas dinámicas de la cotidianidad que no necesita de unos guiones o la conceptualización de términos. Parte de las culturas indígenas y busca fortalecerlas tomando herramientas internas y “externas” a sus contextos: “Elementos para desenvolvernos en forma adecuada frente a nosotros mismos y a la sociedad en su conjunto, estableciendo relaciones de diálogo y convivencia armónica con los otros pueblos y sectores sociales” (Consejo Regional Indígena del Cauca, [CRIC], 2005).

Lo propio se fundamenta en las capacidades que cada uno de los pueblos tiene para crear, orientar, dirigir e implementar los proyectos y procesos educativos. Tiene, por lo tanto, un carácter intercultural que garantiza su fortalecimiento en el cuidado y conservación del territorio, de la gobernabilidad interna a través de sus

autoridades comunitarias, de las lenguas originarias, la memoria e historia colectiva, entre otras. Los proyectos pedagógicos, desde allí elaborados, conjugan elementos conceptuales de “afuera” con prácticas comunitarias y culturales que les permita resolver problemáticas como por ejemplo la aridez de la tierra. Para los pueblos originarios, esta interculturalidad va más allá de fines exclusivamente pedagógicos; tiene un sentido político en la medida que replantea las relaciones hegemónicas buscando las estrategias para que sean de carácter horizontal y equitativas.

En territorio, la Educación hace parte del andar entre *la chagra* (huerta) donde la relación con la tierra, las plantas, los animales, las plantas medicinales, donde la producción de algunos de los alimentos permite el sustento de las familias, en la chagra aprende el valor del cuidado de la naturaleza, la tierra y el medio ambiente que es el sustento primordial para la vida de la humanidad. Con el valor de la tierra comprende un espacio donde se enriquece la palabra, donde los mayores, abuelos, padres enseñan a sus hijos e hijas a cuidar lo que sustenta cada día a la humanidad, donde puede cultivar una diversidad de productos a la vez.

El cuidado de la tierra y los procesos que se llevan a cabo se convierte en un ritual que tiene en cuenta los mecanismos para tratar el suelo, las semillas, la utilización de las mismas plantas de la chagra para el cuidado de la tierra. Es una forma de conservar las semillas que son propias de la comunidad sin necesidad de hacer una modificación de ellas, es más bien conservar las especias. Cada una de las plantas que se encuentran en la chagra brinda alimento y salud a la familia y al mundo en general. La chagra se convierte en un eje principal para la educación porque cada día nos enseña cómo cultivar, el respeto hacia la naturaleza. La interacción de la familia es continua, cada miembro aporta a las actividades, cada día se aprenden cosas, el uso del saber y conocimiento no es exclusivo, se incorpora y comparte.

El fogón es un espacio de enseñanzas, donde las conversas van y vienen a diario después de terminar una jornada de trabajo, antes de ir a descansar; los miembros de la familia se disponen a su alrededor, como punto central para compartir, a través del diálogo,

como un aprendizaje las experiencias cotidianas. Es una fuente que irradia energías emocionales que nutren de sentidos y significados cada gesto, cada palabra. Simultáneamente el humo sirve para la conservación de semillas y carnes. Ahuyenta las malas energías, las expulsa del cuerpo y las eleva a otros espacios que la madre naturaleza se encargará de renovar. Así mismo, la ceniza protege las semillas y facilita procedimientos de curación. El espacio alrededor del fuego y las tulpas (fogón) son un lugar de encuentro para pensar, palabrear, recrear la memoria y fuente del saber, así como de reencuentro con quienes habitan el territorio, el recibimiento de las fuerzas y energías de los espíritus, para seguir las orientaciones de la madre naturaleza. Es una forma de construcción colectiva y reafirmación cultural.

Allí se comparte la palabra y se tejen pensamientos a partir de cuentos, historias, conversas y ensoñaciones futuras, por ejemplo: “mañana es quinto de Luna, no hay que trabajar, mañana ya es siete de Luna, entonces hay que comenzar a sembrar, entonces hay que bajar las papas de acá, hay que comenzar a trabajar, que hay que ir a cortar la papa...o hay que ir a deshierbar. Bueno todo eso” (Tapie, 1992). La oralidad es una herramienta de educación y pervivencia cultural para los pueblos indígenas. Para los de antes, el fogón simbolizaba el centro que comunicaba la “Casa de Arriba” (la vivienda) con la “Casa de Abajo” (la tumba), representando la relación mitológica donde se emanaban las energías del calor, del humo y por otra parte los entierros como el de la placenta del niño y de la cabeza de caballo, entre otros:

Aquí en esta ciudad llevar la educación propia, una, empezar desde la base primordial que tiene uno, de decir, de, que como le enseñaron los valores, los valores lo aprendieron en territorio y esos valores hay que aprender o brindarlos a esas personas que están en la ciudad, una de los valores que yo lo he dicho en varias ocasiones, al menos que nuestro hijo, nuestra hija, o los niños que han nacido acá no pierdan ese valor al menos de pedir la bendición a los papás, aparte de eso, o digamos partiendo de ahí sigue la educación propia, pero la educación como tal, uno la brinda desde la base primordial que es desde la familia (Tapie,1992).

En la ciudad, los jardines infantiles o Casas de Pensamiento

son un claro ejemplo de la construcción de un espacio del saber desde una perspectiva indígena con sus contrastes y particularidades, las cuales dan cabida no sólo a profesionales docentes sino también a “sabedores” de la misma comunidad, quienes por su identidad y conocimiento indígena son pedagogos y acompañantes del proceso de formación de otros niños indígenas. No se conciben etapas de desarrollo como ocurre en nuestro modelo de desarrollo, sino desde la cosmovisión de cada pueblo de acuerdo a las relaciones con la naturaleza.

Actualmente, se cuenta con 7 jardines infantiles etnoeducativos en las localidades de Suba (2), Engativá (1), Bosa (2), Santafé (1) y Mártires (1):

WawitaKunapawasi: Casa de niños. Es del Cabildo Inga, ubicado en las localidades de Santa Fe y Candelaria.

UbaRhua: Espíritu de la semilla. Es del cabildo Muisca de Bosa. Ubicado en la localidad de Bosa.

MaKadeTini Kara: Caminos caminando. Es del cabildo Huitoto. Ubicado en la localidad de Santafé.

Semillas AmbikaPijao: Es del cabildo Pijao. Ubicado en la localidad de Usme.

GueAtyquib: Casa del pensamiento. Es del cabildo Muisca de Suba. Ubicado en la localidad de Suba.

WawaKunapa K YachahunaWasi: Casa de enseñanza para niños. Es del cabildo Kichwa. Ubicado en la localidad de Engativá.

Jardín Casa de Pensamiento Intercultural de Los Mártires. Ubicado en la Localidad Los Mártires.

Estos espacios se convierten en un ambiente de compartir, del reconocer diversas realidades, donde el ambiente le permite conocer un sin número de aprendizajes, en donde los niños y niñas a la vez hacen uso de colores, lápiz, cuentos, etc., están en contacto con las semillas, con los instrumentos musicales, con las danzas que han sido y son parte de sus culturas. Tanto la Educación Propia y la Educación Formal hacen parte de la construcción de la Educación. La Educación Formal, por su parte, brinda conocimientos generales, sin embargo, no alcanza hacer un proceso de inclusión del saber de las comunidades indígenas, por ello la fuente principal para fortalecer la cultura es la familia, ya que es la fuente de la tradición de las co-

munidades y es donde reposa la memoria de las prácticas culturales: “Lo que se busca con una educación propia no sólo es la necesidad de atención a la cultura indígena sino también un diálogo con otras culturas y el desarrollo de una conciencia política” (Tapie, 1992).

A partir de 2013 se produce un cambio en la denominación y conceptualización de los jardines infantiles indígenas por el de Casas de Pensamiento indígenas porque seguir denominándolos jardines impedía la práctica de varias costumbres y usos ancestrales como limpiar con sahumeros, usar hamacas para arrullar a los niños, hacer siembras, entre otras cosas. Este cambio es muy significativo para garantizar los procesos identitarios de acuerdo con las tradiciones. Si bien es cierto que en territorio este tipo de educación no se realiza en espacios cerrados y que todo el aprendizaje se realiza en contacto directo con la naturaleza y participando en las actividades de la vida cotidiana de la comunidad, en la ciudad ya en las casas de pensamiento, las “rútics pedagógicas” ya no se ciñen a los currículos establecidos por el Ministerio de Educación, sino que tendrán como maestros a sus sabedores quienes tratarán de replicar lo más cercanamente posible, la vida, experiencias y cotidianeidad de sus comunidades. Según la Secretaría de Integración Social las casas de pensamiento se definen como:

Escenarios de atención integral de la primera infancia, que acoge a niños y niñas de diferentes pueblos étnicos, cuyo propósito fundamental es la atención integral a partir de procesos de preservación de la cultura de los diferentes pueblos y regiones de procedencia que allí convergen, la construcción de regiones interculturales en el marco de una educación inicial inclusiva, diversa y de calidad y la producción de procesos corresponsables donde familias y comunidades enriquezcan las distintas experiencias de atención de las Casas (Secretaría de Integración Social [SDIS], 2011).

La creación y apertura del jardín infantil inga Wawitakunapa Wasi, ubicado en Bogotá, constituye quizá la primera experiencia educativa con enfoque intercultural bilingüe que se realiza con niños(as) indígenas en contexto urbano, en Colombia. El jardín infantil Wawitakunapa Wasi es el resultado de varios años de planificación e identificación de las necesidades de fortalecimiento de la

identidad y autoestima de niños y niñas pertenecientes a la comunidad del Pueblo Inga. El jardín abrió sus puertas hacia mediados del año 2007 con un grupo de 52 niños y niñas. Desde su creación, incorporó en la propuesta pedagógica, sistemas de enseñanza del preescolar, así como componentes, fundamentos y principios culturales ingas, con un alto porcentaje en las estrategias de la educación bilingüe e intercultural, fundamentalmente el aprendizaje y fortalecimiento de la lengua inga. El proyecto pedagógico del jardín infantil Wawitakunapa Wasi fundamenta sus ejes temáticos y curriculares en los respectivos proyectos de aula que las docentes del jardín deben seguir para la atención integral del niño y niña inga.

Los espacios educativos son lugares del compartir, que reconocen varias realidades e historias, creando un nuevo tejido social, relaciones, diversidad cultural por medio de diálogos de saberes entre la institución educativa y la comunidad. Para entender la necesidad de un diálogo de saberes, es importante partir de la relación construida desde la cultura hegemónica con “el otro”. Uno de los primeros aspectos es el lenguaje como constructor de realidad. Se denominan a los nativos como “indios” dando lugar a lo que Derrida, considera “violencia originaria del lenguaje” que podría ser equivalente a una intención despectiva hacia lo que se describe. Es una manera de evidenciar cómo el “otro europeo” crea desde su discurso la realidad de lo no conocido, apoyado en una observación, acerca de cómo es el “otro nativo” basándose en lo ya conocido como elemento comparativo y diferenciador (Maingueneau, 1991).

En el proceso de colonización se instauraron diferentes maneras para jerarquizar y establecer diferencias del “nativo” con el “colonizador”; donde éste último se posiciona como referente de normalidad y superioridad, mediante dispositivos con el fin de incorporar una estructura de control sobre los territorios, su cultura y sus habitantes.

Siguiendo este orden de ideas la propuesta y puesta en marcha de las Casas de Pensamiento se encuentran diseñadas desde otra concepción pedagógica en la que lo central e importante es ver el proceso de crecimiento, formación de la persona y la sociedad, y de construcción-aplicación de conocimiento. Se perfila la importancia

de desarrollar una visión y una práctica, en la cual se recojan y expresen los saberes y conocimientos propios y la manera como éstos se transmiten, se adquieren y se construyen al interior de los pueblos indígenas. Estos a su vez, hacen aplicación de los lenguajes propios de la pedagogía al establecer una definición de las pedagogías propias:

Las pedagogías indígenas son los caminos para la transmisión, recreación e intercambio de la sabiduría ancestral emanada de la Ley de Origen, Ley de Vida, Derecho Mayor o Derecho Propio y del seno de la madre tierra, que desarrolla conocimientos, saberes, sentimientos, prácticas y pensamientos vivenciales que garantizan la pervivencia y permanencia de los pueblos de generación en generación... En tal sentido, entendiendo que los pueblos indígenas somos parte de la naturaleza, nuestras pedagogías nos facilitan la comprensión de los poderes de la madre tierra, su estructura y sus leyes, acordes con la cosmovisión de cada pueblo. Desde esta perspectiva no existe un solo enfoque pedagógico (Lider de la comunidad Nasa, comunicación personal, 2017).

Diálogo de Saberes

El diálogo de saberes es una forma de reconocer y conocer los distintos procesos que se llevan a cabo en las comunidades, podría entenderse como la capacidad de crear herramientas propias para crear formas de compartir su saber y permitir indagar sobre lo no conocido, es decir, que lo que se ha visto como anecdótico también pueda expresarse desde sus propias formas de vida, es tener en cuenta esa capacidad única de generar nuevas formas de diálogo, promover reflexión sobre la vida social (Gergen, 2007) es permitir en los espacios de los encuentros y desencuentros esas nuevas propuestas, esos sentires, pensares y actuares propios. Para generar una construcción de diálogo de saberes es fundamental iniciar con el desprenderse de las ideas y prácticas de homogenización, explorar “a través de la descolonización del conocimiento y de la descolonización de las instituciones productoras o administradoras del conocimiento” (Castro-Gómez & Grosfoguel, 2007, p. 98), brindar la posibilidad de indagar sobre nuestras propias concepciones o perspectivas de las cuales a diario se inquiera:

Es generar nuevas formas de compartir conocimiento y saber, que tiene en cuenta las diversas formas de “saber”, dentro de estas dinámicas permite el intercambio y considera a la creación de significado, la experiencia y el conocimiento como procesos constructivos en los que los acontecimientos específicos, los actos y episodios tienen la capacidad potencial de transformar las pautas de relación social desde su interior (Fried, 2008, p.147).

Es entrar en contacto con este mundo de representaciones tanto de la propia cultura como la interacción con las demás formas de ser, pensar y actuar; creación que permite el diálogo reflexivo.

La creación de estos espacios de diálogos de saberes es una forma de participación para poder expresar ideas, construir nuevos horizontes conjuntamente, reconocer las distintas prácticas culturales, etc., se facilita el planteamiento de nuevos puentes de interacción y explorar las potencialidades de cada uno, cada miembro de la comunidad, cada comunidad tiene la posibilidad de escuchar y ser escuchado en sus diversas formas de expresión (Fried, 2008).

Puntada A Puntada Tejiendo Memoria

Y se abren las mañanas tejidas de sueños

W. Ospina

En el marco del proceso de negociación del conflicto armado en Colombia, ordenado por la ley de víctimas, se creó el Centro de Memoria Paz y Reconciliación con el propósito de ser en Bogotá, un espacio para “la dignificación de la memoria de las víctimas, que aporte a la memoria histórica y a la construcción de una cultura de paz”. Promover y fortalecer los procesos de memoria de las distintas experiencias del conflicto armado que permitan aclarar y ayuden a generar espacios de encuentro y reconciliación. Es una oportunidad para que la gran diversidad de personas, que quieren recuperar el pasado, puedan construir un futuro con otros mundos posibles. Igualmente se encarga de liderar el diseño e implementación de todas las actividades en materia de pedagogía social, arte y cultura con la población desplazada.

En este contexto, la herramienta del tejido adquiere gran importancia en la medida que implica un proceso profundo de revalorización y recuperación de la memoria histórica y ancestral. Cada puntada se constituye en la reafirmación de un saber, de una tradición, en la creación de un tejido y entramado de alteridades, de reconocimiento y afirmación de “otredades”; que reivindican sus historias, sus cosmogonías. A partir de la Unión de Costureros, conformado por diferentes comunidades de pueblos indígenas, afros y mestizos, a través de sus voces, experiencias y saberes, se generan diálogos interculturales e intergeneracionales como procesos de sanación colectiva, de resistencia y defensa de los derechos humanos. A través del tejido se establece una comunicación que se expresa y traduce en el pensamiento y sentimiento del vivir, se interpreta y recrea el mundo a partir del trabajo y la espiritualidad. Es un espacio de socialización de las memorias que se plasman en las costuras, con un sentido ético y político, en la construcción de un tejido social. Se resignifica un pasado violento para reconocerse como sujetos de derechos y agentes activos de transformación social.

En palabras de los mismos participantes: “los oficios son formas para recordar las experiencias vividas conformando redes de apoyo y visibilizando las diferentes situaciones de las víctimas en la ciudad” (Participante, comunicación personal, 2015). Es un espacio de encuentro y co-construcción de iniciativas, con conversaciones espontáneas, con análisis del pasado violento vivido o que se sabe porque alguien les relató. Así se entiende la acción colectiva, como un ejercicio de resistencia, que emerge desde diferentes expresiones que conllevan al fortalecimiento de alteridades desde la diversidad de valores culturales que representan los pueblos indígenas y afrodescendientes y que, a partir del reconocimiento de la diferencia del otro, éste se incluye de manera más integral, comprendiendo su mundo, no solo en el sentido material, sino también simbólico, social y espiritual, lo que constituye una relación de armonía de autoconocimiento y conocimiento del otro.

El punto de partida fue la elaboración de un bordado en una gran tela en la que participaron los estudiantes de algunos colegios, practicantes universitarios y miembros de algunas familias Emberas

Katíos, Chamí y Dóbidas residentes en Bogotá. Luego de analizar y reflexionar, se acordó plasmar como tema central, la complejidad de sus saberes sobre las potencialidades de la selva tropical húmeda, los conocimientos que poseen los pueblos que la habitan, las condiciones actuales en la ciudad, la necesidad de fomentar estrategias que revitalicen la lengua y la generación de ingresos económicos. Para tal propósito la estrategia metodológica de la cartografía social fue fundamental; desde esta aproximación se pusieron en escena los saberes presentes y del pasado ancestral, se recordó el territorio vivido y a través del consenso se coció con chaquiras, en esa gran tela, como un pasado continuo, con el presente y una proyección al futuro, el retorno anhelado.

Otro tanto se hizo con la ciudad, su mirada, su experimentar la frialdad e indiferencia de sus habitantes, el vivir pobremente en los paga diarios, todo aquello que podríamos denominar como un “choque cultural”. Comprendimos su dimensión histórica, social, cultural, económica, sus preocupaciones y deseos, sus redes de apoyo e interacciones. Un líder Embera expresó el sentir de su familia de la siguiente manera:

Nosotros como comunidad no queremos estar más en la ciudad, no queremos que nuestros hijos sean de la cultura occidental. Como población Embera queremos rescatar nuestra tradición ancestral dentro de nuestra organización. Por eso la comunidad siempre está mentalizando que nos apoyen las instituciones o las entidades a nivel nacional desde el gobierno nacional. Que nos den las necesidades con garantías y seguridad para podernos retornar a nuestro territorio ancestral, en donde siempre encontramos la cultura, la alimentación tradicional, nuestras montañas y ríos nos esperan” (Líder Embera, comunicación personal, 2015).

Estos encuentros fortalecieron el pensamiento y conocimiento de los líderes indígenas, particularmente el de los Embera que aunarón pasos, abrieron caminos, caminaron la palabra y pensaron bonito sobre temáticas tan diversas como el cambio climático, la biodiversidad de su territorio de selva tropical húmeda, el cómo conservarlo y fortalecerlo aplicando el conocimiento milenario de sus antepasados. Se intercambiaron saberes cosmogónicos, espirituales, de plantas medicinales, prácticas de crianza, la salud, los alimentos, el canto, las ar-

tesanías, el manejo de las energías y fuerzas de la naturaleza, aquellos transmitidos por los abuelos y que se encuentran en la Ley de Origen. Si bien el sistema hegemónico se fundamenta en el individualismo, los pueblos indígenas se niegan a ello consolidando lo comunitario, los vínculos familiares, la relación con la Madre Tierra como parte fundamental de su memoria y procesos identitarios. Compartieron y escucharon a los estudiantes de varias universidades que acompañaron el proceso. Ellos igualmente tejieron y pensaron bonito con compromiso creando otros mundos y otras formas de relacionarse.

Puntadas de Cierre

Que el sueño es el cielo de adentro, la puerta al mundo verdadero.
W. Ospina

Para los pueblos indígenas la educación es un proceso de vida y para la vida, orientada desde la ley de origen que da cuenta de dónde se viene, quién es, en dónde está y hacia dónde se va. Fortalece su autonomía, sistemas organizativos, territorio y pensamiento propio. La educación se hace de manera integral, con el saber propio y el saber occidental:

Es el camino y las andanzas permanentes en la construcción del pensamiento propio y tejido de saberes. Es la base y el todo del ser, sentir, pensar y actuar como propios y nacidos del origen y surgidos de la “ÑUCANCHIC LLACTA”, para la prolongación de la vida y la existencia en el tiempo y en el espacio considerado “ÑAUPA ÑAWI” con mirada al frente, atrás, en el medio y aquí, entramados en la sabiduría de la hebra de la vida y enmarcado con la minga de pensamientos “YACHAICUNA MIKAY” (CRIC, 2004, p.130).

La educación propia tiene como finalidad proponer desde las mismas necesidades del fortalecer la cultura y el saber ancestral, el pensar bonito, el actuar y convivir con la madre tierra, sentir que la vida y la naturaleza no son una línea recta, que todo se mueve

y vibra en espiral, por tiempos, caóticamente en el universo, estar telúrico, mismidad de la tierra y caminante de mitos, usos y costumbres, conciencia silenciosa de estar siendo, ser parte de todo junto a todo, sentir el corazón de todos y cada uno. Donde se comparte en el fogón de las conversas que van y vienen, desde la maloka, desde donde se piensa bonito, desde la chagra donde los espíritus de las plantas cuentan sus poderes espirituales, donde la naturaleza elige quién va a ser el sabio de la medicina tradicional; donde cada día se teje el contacto con la madre naturaleza, donde se aprenda a convivir con lo “otro”.

El ser humano se educa a partir de la vida cotidiana en un mundo de olores, colores, sabores, de reciprocidad, de trueque. El pensamiento propio esta inscrito en cada paso que se dé, en cada contacto con el agua, el fuego, la tierra, el aire. Se aprende desde el saber de los mayores, de los que estuvieron más adelante. Este ir más allá es una forma de visibilizar estos procesos desde la misma psicología, porque desde las comunidades indígenas se dirá que es una forma de vida y de pensamiento que ha existido desde siempre, por eso se reconocen como pueblos milenarios. Este ir más allá, es la forma en que cada comunidad indígena reconoce una pluralidad de identidades, donde se franquea la diversidad de formas.

Es difícil anudar los trazos de los procesos de investigación que hemos trasegado y que, paso a paso, quisimos comprender y acompañar conectando y generando nuevos andares por otros caminos que esperamos nos conduzcan a lugares y mundos posibles en donde el reconocimiento y la visibilización biopolítica finalmente encuentren ese anhelado derecho a la vida. Logramos a través de la etnografía reflexiva y la auto reflexividad un conocimiento como investigadores al entrar en nuestro mundo emocional, en nuestros profundos temores, mecanismos de defensa, estrategias de afrontamiento, el sentido del sí, frustraciones, apegos, fracasos, expectativas, metas, andanzas y desandanzas, caminos abandonados, los duelos no resueltos, fortalezas, goces, ilusiones, inteligencias, creatividad, significados que atribuimos a los hechos sobresalientes en todos los niveles de la experiencia humana. Experimentar, igualmente, los flujos de la otra cultura que inundan como un río embravecido

y arrastran hasta la pérdida de sentido, o la creación de barreras que hacen imposible cualquier comprensión.

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 en una dimensión mundial, de redefinir finalidades al desarrollo dentro de un campo mundial de solidaridad y reciprocidad, es difícil ignorar las propuestas que estos 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, Jaibanás, the' walas, y curanderos.

Humanizarse es reconocer que la vida es un tipo de experimentación que necesita de condiciones apropiadas para que no quede como tan solo una huella desecha en el camino de la historia. Este es finalmente el caminar que hemos tratado de andar, recogiendo en cada paso, caminando la palabra dulce, pensando bonito, haciendo camino intercultural, que encontramos en Bogotá particularmente en la localidad de Los Mártires, con la esperanza de que todo lo que alguna vez tuvo sentido, todas las obras y experiencias humanas, todos los gestos, las palabras, los amores y desamores, los sentimientos, los anhelos de libertad, las caricias y amarguras, vivirán por siempre gracias a la vida que les dio memoria.

Referencias Bibliográficas

Appadurai, A. (1996) *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*. Montevideo: Trilce-Fondo de Cultura Económica.

Archila Neira, M. (2005). Voces subalternas e historia oral. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, 32, 293-308.

Beverly, J. (2004). *Subalternidad y representación. Debates en teoría*

cultural. Madrid: La Garnica.

Bibeau, G.(1993) ¿Hay una enfermedad en las Américas? En C. Pinzón (Ed.), *Cultura y salud en la construcción de las Américas. Reflexiones sobre el sujeto social*. Bogotá: Ediciones Colcultura.

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, L. (2005). *Una invitación a la sociología reflexiva*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

Castro-Gómez, S. (2005). *Seguir al conejo blanco*. Bogotá: Instituto de estudios Sociales Iesco, universidad Central.

Castro-Gómez, S., & Grosfoguel, R. (2007). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

Congreso de la Republica de Colombia. (1991). Ley 21. Bogotá: Diario Oficial.

Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) (2004). *Plan de educación Intercultural (PECI)*. Recuperado de <https://www.cric-colombia.org/portal/>

Consejo Regional Indígena del Cauca. (2005). *Programa de educación bilingüe intercultural (PEBI)*. Recuperado de <https://www.cric-colombia.org/portal/>

Delgado, M. (2007). *Sociedades movedizas. Pasos hacua una antropología de las calles*. Barcelona: editorial Anagrama.

Fried Schnitman, D. (2008) *Diálogos generativos*. Ohio: Instituto Taos.

Ghasarian, C. (2002). *La etnografía reflexiva*. Argentina: Ediciones el sol.

Gergen, K. (2007). *Socio construccionismo social*. Bogotá: Universidad de Los Andes.

Guber, R. (2001). *El salvaje metropolitano*. Buenos Aires: Ed. Paidós.

Losonski, A. M. (2006). *Viaje e violencia: la paradoja chamánica Emberá*. Bogotá: Universidad Externado.

Maldonado-Torres, N. (2008). La descolonización y el giro des-colonial. *Tabula Rasa*, 9, 61-72.

Maingueneau, D. (1991). *El análisis del discurso*. Paris: universidad la Sorbona.

Mignolo, W. (2008). *La opción decolonial: desprendimiento y apertura*. USA: Universidad Durhan.

Escobar, A. (2003). *Giro decolonial*. Bogotá: Ecología política.

Molina, C. (2007). *Desplazamiento indígena*. Bogotá: Universidad externado.

Quijano, A. (2000). *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. En E. Lander (Eds.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.

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

Ruiz R., N. Y. (2009). *Una nación desplazada*. Bogotá: Centro nacional de Memoria Histórica-

Secretaria de Integración Social (SDIS) (2011). *Lineamiento Pedagógico para la Educación Inicial Indígena*. Bogotá: Sigma Casas de pensamiento indígena.

Spivak, G. C. (2003). *Puede hablar el subalterno?* London: Oxford University, Press.

Tapie, H. (1992). *Etnoeducación (modulo 2)*. Bogotá: Ministerio de educación.

Vasco, L. G. (2002). *Emberas en Bogotá*. Bogotá: Secretaria de Integración Social de la Alcaldía Mayor.

Walsh, C. (2006). *Pedagogía decolonial*. Quito: Universidad Andina

Simón Bolívar.

Yanes, L. (2004). *La urbanización de las comunidades indígenas*. Bogotá: Universidad Externado.

— TRABALHOS COM OS MAIORES —

Bolivia

TRABAJO Y EXPERIENCIA COMUNITARIA CON PERSONAS ADULTAS MAYORES AYMARAS

Maruja Deysi Luque Pintos

Desde el punto de vista personal mi inquietud era aportar a la sociedad realizando actividades para apoyar a las necesidades de satisfacción personal o grupal. Después de concluir el colegio secundario estudié psicología en la Universidad Mayor de San Andrés de La Paz, Bolivia, con el pensamiento de poder ayudar a mi gente, pero cada semestre solo nos enseñaba modelos y teorías europeas. La importancia era conocer teorías, antecedentes, descubrimientos, paradigmas, modelos sobre el comportamiento humano tan complejo y su valor como referencia a la psicología. Cada semestre tenía la esperanza que algún docente podría adecuar las teorías a nuestro contexto y realidad, pero no fue así, repetían, dependiendo su lugar de formación de psicólogos o profesionales de otras ramas sociales. La mayoría de las carreras sociales son iguales: muchos profesionales nos enfrentamos y formamos en el camino de ejercer nuestra profesión.

En mayo de 2002 observé un cartel de propaganda pegado en la carrera de psicología que anunciaba un taller de “introducción a la psicogerontología”. Entonces algo me llamó la atención y decidí participar. Por primera vez fui a Pampajasi donde conocí algunos del equipo de la CAUP, Mercedes Zerda, Javier Mendoza, Marisol Surculento, Jan, que era un voluntario sueco, y Juan Quispe, un adulto mayor de la Comunidad. Escuché todo e hicimos actividades y así comprendí que eso es lo que quería y estaba buscando aprender y hacer.

Para mí es un privilegio pertenecer y ser parte de *Comunidad Aymaras Urbanos de Pampajasi* (CAUP). Desde hace 13 años estoy aprendiendo día a día, y sigue siendo mi universidad práctica, la que me ayuda a comprender y trabajar con la psicología comunitaria, en el trabajo directo con las personas según sus necesidades e inquietu-

des. Al llegar a este lugar mágico donde podía hablar mi idioma materno, el aymara, recuperé la confianza de mi cultura, porque ya me estaba acostumbrando a no hablar mucho mi idioma, solo hablaba con mi madre en casa; pero conocer y darme cuenta en este espacio rodeado de mi gente me hacía sentir en casa. Para desenvolverme, reforzando con confianza, recuperé mi idioma y cultura rodeada de tantos libros andantes llenos de experiencias y sabidurías que son las personas adultas mayores.

Descripción del envejecimiento comunitario

Es importante hacer conocer a la población en general que la *Comunidad Aymaras Urbanos De Pampajasi* en el tiempo ha logrado crear un espacio comunitario para las personas migrantes del campo de diferentes comunidades rurales y también para las personas adultas mayores que han envejecido en la ciudad. En esta comunidad de personas mayores aymaras se logró tener un proceso de envejecimiento positivo, en un grupo, en las dos casas comunales y en los otros grupos que son espacios donde influye en todo el aspecto emocional y físico para mejorar su autoestima, que es una necesidad como personas mayores.

El envejecimiento es un proceso natural, cada segundo las personas envejecemos dependiendo del contexto, la cultura y la forma de vida biopsicosocial. Los profesionales que trabajan y apoyan a esta población adulta mayor contribuyeron a la gerontología. Por ejemplo: “las prácticas gerontológicas positivas incluyen una variedad de dispositivos que desde la perspectiva positiva se orienta a promover el bienestar en las personas a partir del potenciamiento y desarrollo de destrezas, capacidades, fortalezas, el enriquecimiento personal y el empoderamiento” (Arias, 2015, p. 125).

Se habló en un momento de *envejecimiento exitoso*, pero surgieron críticas al término pues implica una competición por lograr éxito y no refleja la realidad cotidiana. La OMS introdujo el concepto de *envejecimiento activo* que, siendo todavía muy usado, implica no solo actividad física, sino también mental, emocional, cognitiva

y otras, pero también sufre críticas pues implica que su contrario, el *envejecimiento pasivo*, sería malo y muchas formas contemplativas de vivir pueden considerarse pasivas y no ser malas. Al respecto, Mercedes Zerda indica: “Yo prefiero hablar de *envejecimiento satisfactorio* y *envejecimiento desdichado* para referirme a envejecer optimista y contento o de lo contrario envejecer pesimista y triste. Es una manera muy simple de apreciar las actitudes hacia el propio envejecimiento, pero sirve de punto de partida para hacer análisis más profundos” (Zerda, 2019a).

Al pertenecer a esta comunidad, las personas adultas mayores no sienten esa desesperación por no envejecer, porque en la cultura aymara es natural el proceso de envejecimiento: “la identidad del mayor está construida en base a características jerárquicas como la sabiduría expresada en la capacidad de dirigir a la comunidad, manejo económico y de justicia, prácticas mágicas-religiosas y de medicina natural” (Arias, 2015). En la cultura aymara entienden que todo tiene su ciclo de vida y no es primordial la belleza o el aspecto físico; es más importante el carácter y el compañerismo comunitario que se demuestran entre ellos al servir a sus iguales, ya sea con un cargo o responsabilidad que es un privilegio de ser persona adulta mayor.

Dentro de esta Comunidad, las personas adultas mayores disminuyen su pensamiento negativo de sus enfermedades físicas y emocionales porque están entre sus iguales, comparten un mismo interés y está comprobado que la soledad es peligrosa porque puede causar otras dolencias. Hay muchos que en sus hogares están envejeciendo deprimidos en su soledad a pesar de que estén cerca de sus familiares, pero no tienen quien escuche sus inquietudes ni con quien compartir un alimento. Tenemos que mencionar que cuando son personas adultas mayores, ya sea por su estado físico y los prejuicios de la sociedad ya no pueden salir a trabajar y se tienen que quedar encerrados viviendo con algún familiar o solos sintiéndose como una carga lo cual aumenta la soledad y la ansiedad.

En esta Comunidad todos tienen una estabilidad psicológica positiva brindándoles la oportunidad de poder expresar sus sentimientos y pensamientos sin el temor de ser criticado dentro de su grupo, porque participan en actividades grupales e individuales para

un fin común como hacer pequeños proyectos comunitarios congruentes con su posibilidad replicando sus habilidades, como hicieron estos últimos años con actividades para transmitir sus conocimientos a la población en general.

La autonomía de los grupos ayuda fortaleciendo un envejecimiento positivo, con el sistema que han creado entre todos con reglas y comisiones de trabajo donde se planifican, organizan y evalúan las actividades del grupo, donde son importantes las tareas sencillas como hacer los turnos que cada grupo ha propuesto para sus comedores. Sobre todo, las personas adultas mayores están conscientes que dentro del grupo son independientes, que no hay jefe que decide y les imponga, más bien saben que son los jefes y jefas que pueden pedir apoyo a las ayudantas y voluntarias que trabajamos apoyando a la Comunidad. Así tienen la confianza de dar, enseñar y apoyar a su grupo y a la sociedad para que puedan replicar esta manera de organización en muchos lugares. La Comunidad es consciente que falta mucho por aportar para esta población adulta mayor que cada año se está incrementando.

Con este tipo de organización, cada persona adulta mayor tiene la oportunidad de empoderarse del rol en un grupo que les permite compartir los últimos años de su vida con calidad en su proceso de envejecimiento, poniendo en práctica su experiencia y sabiduría de años de trabajo y de aprendizaje, no importando su condición física, mucho menos ser analfabeto o ser profesional, y poder aportar a la sociedad que a veces la limita o la etiqueta como una persona adulta mayor que está en declive y que a la sociedad le da pena o lástima. Es así, que una mayoría de las personas tienen miedo a la etapa del envejecimiento, lograr cambiar ese pensamiento prejuicioso que se tiene, es el ejemplo de vida que la Comunidad de personas mayores de CAUP quiere enseñar.

Fortalecimiento de la identidad cultural

“Como resultado de la actividad en las comunidades rurales, tomamos conciencia que la cultura occidental separa en sus instituciones a las personas siguiendo criterios generacionales en contraste con las comunidades rurales” (Mendoza & Zerda, 2011). En las

comunidades aymaras personas de diferentes edades se mantienen unidas y no separan por edades como se hace en las ciudades. En las comunidades se pueden agrupar naturalmente y participar en un conjunto integrándose sin problemas. Este principio de intergeneracionalidad en el trabajo se ha convertido en componente fundamental que está siendo aplicado en los grupos en la ciudad con mucho éxito. Se trata de importancia en incorporar a personas de distintas edades en todas las actividades que realiza la *Comunidad Aymaras Urbanos de Pampajasi* (CAUP). También las personas adultas mayores mantienen su sabiduría, la manera organizativa de reciprocidad, tomando en cuenta el sentimiento de sus experiencias vividas, que expresan y transmiten a las generaciones actuales realizando actividades intergeneracionales como ser su forma de organizarse, la solidaridad del *ayni*¹, que es hoy por ti mañana por mí y rescatar el respeto que antes se tenía hacia las personas adultas mayores.

Hace cuatro años aproximadamente en una reunión de dirigentes de la Comunidad decidieron hacer un programa de difusión del modelo de vida comunitaria, la transmisión de saberes y el fortalecimiento de la identidad cultural dentro de la Comunidad misma, con los nuevos integrantes a la comunidad y también salir a la zona de Pampajasi, con pequeños talleres en los centros de salud y juntas vecinales para fortalecer la comunidad. Así se formaron equipos operativos de las personas adultas mayores, para aportar a esta sociedad que tiene prejuicios negativos hacia esta población adulta mayor.

Como al principio hay dificultades, no logramos conseguir ese objetivo. En una evaluación dijeron que se puede intentar en las escuelas y colegios cercanos; formaron una comisión y fueron a una entrevista con el director de un colegio de Pampajasi que, con la explicación del proyecto por los mismos adultos mayores, accedió a programar algunos periodos de clases. Al ver el primer taller, los profesores, estudiantes y la junta escolar que controlan en cada unidad educativa, se sorprendieron causando impacto hacia toda la comunidad educativa. Así empieza una nueva aventura para esta **Comunidad**.

Al año siguiente, los profesores invitaron a la Comunidad. Entonces la planificación fue mejor siguiendo el currículo académico

1 Ayni es la reciprocidad que significa recibir y devolver justamente en equilibrio en un Ayllu de una comunidad originaria de diferentes trabajos comunitarios.

según la temática que estaban llevando, como hacer música autóctona, medicina tradicional y la alimentación. Los profesores/as, con una introducción teórica, empezaron el taller y los equipos operativos reforzaron de manera práctica con los talleres. Siguió un intercambio de aprendizaje para los equipos operativos que transmitían sus conocimientos y saberes, que impactó a las personas mayores que no pudieron expresar su emoción al darse cuenta de que muchos valoraron sus saberes. Don Zacarías, un adulto mayor hablante sólo de lengua aymara, se emocionó al explicar los tipos de instrumentos, la importancia de respetar cada época como ser el tiempo de lluvia y de helada, que se tiene que tomar en cuenta para que no se desorganicen las estaciones del año. Esto fortaleció su identidad aymara y es un ejemplo de tantas experiencias de muchos adultos mayores que sintieron mucha satisfacción personal.

En una reunión de evaluación de fin año, decidieron cambiar el nombre de los equipos operativos a *Jilirinakan yatichawinakapa* que significa “de las personas adultas mayores su sabiduría”. Entre todos y todas, reflexionando en la evaluación, cada uno expresó cómo le había parecido esa experiencia, cuáles fueron los logros y dificultades en cada actividad. Para mejorar, continuaron la planificación sobre realizar teatro con cuentos que cada uno había escuchado de niños y niñas, además poder llamar la atención a los más pequeños de la escuela y tener mejores resultados. Todos estaban muy emocionados y satisfechos, con su autoestima muy elevada, fortaleciendo su proceso de envejecimiento al sentirse productivos a pesar de muchas limitaciones que cada uno tenía.

Ahora la Comunidad tiene un objetivo claro: “Empoderar la identidad aymara de las personas adultas mayores integrantes en la Comunidad para que repliquen su experiencia de vida comunitaria en las instituciones de la zona de Pampajasi y el intercambio con las comunidades rurales”. Paralelamente, nos hicimos cargo de un terreno en una comunidad que todavía se considera área rural alejada de la ciudad de La Paz, pero accesible, donde empezamos a producir, papa, papalisa y por último haba. Esto hizo fortalecer la Comunidad porque muchos recordaron y aprendieron el proceso de cuidar para producir la tierra como adultos mayores. Un grupo de jóvenes, seño-

ritas diversidad de edades, nietos y nietas, apoyaron a las personas adultas mayores de manera voluntaria.

Las actividades se fueron incrementando y tomando mucha importancia. Vinieron a la Comunidad a visitar estudiantes jóvenes y señoritas de un colegio de un barrio de clase que no conocían esa realidad, solo en libros sobre teorías referentes a la cultura Aymara. Así, muchos estudiantes y profesores fueron jurados de las cinco presentaciones de obras teatrales que cada grupo preparó rescatando cuentos andinos y culturales. La obra teatral ganadora fue presentada en muchos colegios y espacios de otras zonas vecinales, incluso actuaron en el teatro de un colegio de Pampajasi, con la participación de estudiantes y padres de familia.

A lo largo de estos años, se logró tener más de tres equipos de trabajo con las temáticas: realización de vestimentas, alimentación, medicina tradicional, tejidos, obras teatrales aymaras, y cultivo de la tierra. Son trabajos que los miembros de la Comunidad hicieron de niños y niñas, parte de su vida aprendida y que, por estar en la ciudad, dejaron de hacer. Ahora, dentro de la Comunidad, tuvieron la oportunidad de ser parte del equipo *Jilirinakan yatiyawinakapa* donde empoderados, siguen transmitiendo nuestra cultura. También lo más importante es cómo les cambia la vida emocionalmente cambiando de la rutina del día a día, olvidándose de sus dolores físicos y problemas personales. Gracias a todas las actividades se hicieron conocer en la zona de Pampajasi y muchos lugares, lo que ayuda para una mejor estima de toda la organización e incluso la autoestima personal, porque con los teatros y talleres se identificaron con algunos personajes al interpretar y transmitir el mensaje de sabiduría.

¿Qué fortalece la autoestima grupal e individual?

En la Comunidad las personas mayores son independientes y autogestionarias, con las actividades cotidianas se ha logrado fortalecer la autoestima y seguridad y así son menos susceptibles a la influencia social negativa. Además, son muchas personas adultas mayores que tienen la necesidad de afecto emocional y psicológi-

co, al pertenecer al grupo pueden sentir satisfacción grupal e individual porque sienten un proceso de envejecimiento natural entre sus iguales. En el momento que deciden ser parte de la Comunidad, las personas adultas mayores siguen un proceso de adaptación para estar conscientes de la manera organizativa de la Comunidad.

¿Cómo se fortalece el grupo teniendo personas adultas mayores de diferentes comunidades y costumbres? Como ayudantes apoyamos a la Comunidad en su autogestión, esto da paso a que los dirigentes y la base tomen decisiones de jefes, líderes que deciden todo sobre la Comunidad. El personal profesional y técnico nos convertimos en ayudantes, que, entendiendo sus necesidades, ayudamos a buscar dentro de la Comunidad lo que tienen en común, qué se puede fortalecer y que puedan participar aportando ideas y experiencias, como por ejemplo ser organizador del año Nuevo aymara, kermeses, danzas, teatros y talleres, todo relacionado a la cultura y así tener la oportunidad de seguir enseñando y transmitiendo muchos conocimientos y valores a la sociedad.

Aprendí y observé durante estos años de trabajo en la Comunidad de personas mayores aymaras que ningún día es igual a otro y es una aventura que sucede donde puedes ir con un objetivo y salir con otras actividades donde uno se tiene que dejar llevar con lo que la comunidad decide. La Comunidad de personas adultas mayores aymaras es un espacio donde pueden cambiar su vida de manera positiva mejorando en todo aspecto y cambiar en el trato con su prójimo en los últimos años de su vida porque es más fuerte y sólida la estructura implantada del modelo comunitario.

Compartiré algunas anécdotas:

Cuando don Salcedo Ventura tenía 73 años tuvo una hemorragia de la nariz por su presión alta y el doctor lo desahucio dándole un año máximo de vida. Él ya pertenecía a uno de los comedores de la Comunidad, pero vivía solo en una casa alquilada; sus familiares no querían hacerse responsables y por ese motivo llegó a vivir a la casa comunitaria. El grupo lo acogió y después de unos meses le nombraron para ser responsable de la despensa, el control de alimentos y la caja chica donde cada mes recogen para el mantenimiento de la casa. Así la Comunidad lo veía como el padre del grupo. La responsabilidad

de una actividad ante sus iguales ayudó a su autoestima y está motivado a luchar 10 años más, incluso se olvida de sus dolencias. Él dice que se sorprende que pueda seguir contando más experiencias de su sabiduría y se admira como el grupo le ha ayudado personalmente en poder encontrar entre tanta variedad de personas una familia.

Doña Máxima Callisaya era una persona introvertida y tímida, incluso se sentaba en un lugar oculto detrás de la puerta cuando la conocí. Como en la Comunidad se maneja por turnos los cargos, le tocó ser dirigente. Al inicio tenía miedo, incluso sólo hablaba la lengua aymara y menos podía escribir y leer, pero su grupo le apoyó y lograron que ella tuviera seguridad hasta empoderarse de su liderazgo. Ahora aprendió a expresarse sin miedo, incluso se tomó el rol de madre del grupo escuchando y transmitiendo las inquietudes de toda su base. Fortalecida su autoestima, se desenvolvió siendo un ejemplo de la unidad de la Comunidad y un ejemplo claro a seguir.

Doña Salomé Poma de 79 años. Tiene la enfermedad degenerativa Parkinson, pertenecer a la Comunidad tuvo un cambio positivo en su autoestima y salud a través de la actividad del taller de *t'is-nus*². Al principio presentaba dificultad, pero mientras avanzaba su enseñanza a los jóvenes y señoritas fue controlando sus movimientos, sus manos se fortalecieron recordando junto a sus compañeras cómo en el pasado realizaba diversos diseños de *t'isnus*. Con la alegría de compartir su sabiduría, mostrar y enseñar lo que ella hacía de muy niña hasta su juventud, en un momento olvidó su enfermedad y logró mejorar su bienestar personal.

¿Será que una persona puede cambiar sus actitudes negativas?

En estos años de experiencia en la Comunidad aprendí y comprendí lo importante que es el modelo comunitario como un espacio de terapia grupal e individual donde se ha logrado cambiar actitudes negativas de lo/as participantes. El grupo es el principal formador o corregidor de actitudes negativas percibidas y observadas por sus

2 *t'isnus*. Son tiras de lana tejida que sirve para adornar algunas prendas para amarrar sus polleras y sus taris.

integrantes, las reuniones son una actividad importante donde se aclaran las dificultades interpersonales que afectan y perjudican a la comunidad. En la primera falta o llamada de atención todo el grupo recomienda a la persona adulta mayor para que pueda reflexionar, pero si no cambia se basan en sus normas y reglamentos que conocen al integrarse a la Comunidad. Si la persona se pone con actitud desafiante ante la Comunidad, deciden castigarla en la reunión del grupo que es la autoridad.

Muchas personas mayores resultaron castigadas. En la primera vez son tres meses cuando no pueden venir a la Comunidad o vivir en la casa comunitaria. Si a pesar de eso no cambian su actitud negativa la expulsión de la Comunidad puede ser por seis meses o un año, a eso llaman el “chicote”. Conocí a una adulta mayor muy inteligente, líder, manipuladora que casi fue expulsada. Ella siempre quería tener la atención de todos: cuando la conocí eran más sus actitudes negativas, ella respeta las ideas de sus compañeros, reconoce sus errores y se disculpa, aprendió a ser empática más que cuando la conocí, cuando creía que solo su palabra tenía valor y razón.

La Comunidad no discrimina ni existe ninguna dificultad o requisito estricto para pertenecer, solo deben tener de 60 años para adelante. Así, cada año tenemos personas adultas mayores que han envejecido en la ciudad. Una adulta mayor cuando llegó sólo hablaba castellano, nació y envejeció en la ciudad. Su mentalidad era diferente, al integrarse incluso quería imponer su manera de ser, pero como es más fuerte el modelo comunitario aymara, el grupo le ayudó a integrarse y hacer respetar el reglamento del grupo; ahora incluso entiende y está intentando hablar algunas palabras en aymara con sus iguales y valora que es mejor vivir en comunidad que pensar de manera independiente.

A los varones les cuesta integrarse a estos grupos donde tienen que compartir en conjunto las responsabilidades, porque la sociedad le da al varón ciertos privilegios separados de los trabajos de las mujeres. En la Comunidad, varios adultos mayores nunca en su vida fueron al mercado a comprar porque pensaba que eso era solo el trabajo y responsabilidad para una mujer. La comunidad les ayudó a que pudieran comprender y a cambiar ese esquema de pensamiento

machista. El grupo les cambió haciendo que se respeten los turnos rotativos, donde todo/as cumplen por su necesidad emocional, accediendo a ayudar con las compras para así valorar el esfuerzo de cada uno reflexionando que es mejor la participación de todos.

A largo de estos años sé que podemos cambiar de actitudes según cual sea nuestra necesidad “los componentes cognoscitivos, afectivos y relativos a la conducta que integran las actitudes sociales se ejercen mutua influencia hacia un estado de armonía” (Rodríguez, 1977). De esta manera, quizás cuando uno ya es adulto mayor quiere culminar encontrándose consigo mismo e incluso una mayoría se inclina más por lo espiritual.

La diferencia del envejecimiento en comunidades rurales y urbanas

En nuestra experiencia en la Comunidad, al tener contacto directo con las comunidades de Copacabana, provincia Manco Kapac del Departamento de La Paz, hemos percibido cómo en esas comunidades rurales perciben su proceso de envejecimiento y llegan a ser más longevos y sanos, sin sentir el envejecimiento como algo negativo porque lo entienden como algo natural. Don Pedro, de la comunidad de Chachapoya, me dijo que la vida es como el sol: uno nace cuando amanece; la mañana pasa rápido, eso es la juventud y el atardecer es más largo: eso es nuestro envejecer. Otra frase que me dijo cuando realicé mi tesis de grado que igual me gustó: “La vida es como la papa; cuando eres joven eres tierna y fresca, pero cuando la papa está ya viejita es dulce y arrugadita. Así nos volvemos nosotros al ser mayores”. En las comunidades rurales, las personas adultas mayores relacionan todo con la naturaleza, desde una piedra, todo tiene su ciclo y todo tiene su pareja macho y hembra, nada es eterno, así relacionan la vida que tiene un principio y un fin.

Además, en las comunidades rurales las actividades son diferentes. La agricultura y la ganadería son su faena diaria, que es una terapia ocupacional. No les preocupa ni se dan cuenta de su envejecimiento, la muerte les parece natural porque así es el ciclo de la vida.

Además, en las comunidades rurales las personas adultas mayores ocupan un lugar preferencial; la comunidad en su conjunto las protege y la nueva generación escucha con respeto sus consejos de sabiduría y en su cultura las comunidades mantienen lo intergeneracional.

Todavía, en muchas comunidades aymaras campesinas, las personas mayores ocupan un lugar preferencial, la comunidad las protege y se les consulta oyendo con respeto sus consejos. Con la urbanización de los aymaras, su integración a la cultura occidental y el progreso, estos valores se están diluyendo lentamente, aunque todavía son mucho más vigorosos de lo que la mayor parte de los bolivianos occidentales creemos. “En el idioma aymara, como en muchos idiomas nativos que se hablan en nuestro continente, no es posible referirse a las personas de edad con las mismas palabras que se usan para las cosas deterioradas y que ya no son útiles. Los términos que se refieren a las personas de edad se ubican en categorías conceptuales que implican experiencia y sabiduría, por eso son palabras de mucho respeto. *Awicha* para anciana y *Achila* para anciano, son las mismas palabras con las que se refieren a los espíritus de los antepasados. Cuando hay que referirse a hombres y mujeres juntos, se usa *chuymani*, que significa literalmente persona que tiene sabiduría y sentimiento” (Zerda, 2019b).

Cuando migran del campo a la ciudad se encuentran con otro tipo de sistema social donde todo es individualismo y uno solo vela por uno mismo, se pierde sus valores, sus tradiciones y su cultura que no tienen cabida en la ciudad. Además, sienten que son una carga para sus familiares, se sienten enjaulados y se sienten solos y empieza su envejecimiento. Debido a las consecuencias del cambio de vida brusco, la soledad, la falta de relaciones sociales y el auto sedentarismo sin hacer nada, hacen que los adultos mayores se auto marginen y esperen una digna muerte en la ciudad.

La vivencia de envejecer desde la experiencia de las mujeres es distinta a la vivencia de los hombres. En la ciudad se han dejado contaminar con la televisión, radio y tecnología que con propagandas hacen sentir que envejecer es negativo y nadie quiera llegar a envejecer usando productos farmacéuticos que retarden escondan y disimulen el envejecimiento. Es así como le tienen miedo, porque

no comprenden cómo las culturas indígenas ven la vejez como algo natural y todo el proceso de envejecimiento de todo ser vivo en esta tierra.

Conclusiones

Si consideramos la permanente migración de las personas adultas mayores desde sus comunidades rurales hacia la ciudad, la Comunidad es de gran utilidad como un espacio para albergar a la población de cualquier grupo cultural con programas comunitarios de sostenimiento, ya que con la experiencia vivida podemos enfrentar los problemas sociales de la población hacia una cultura positiva, para así poder enfrentar los desafíos y la aceptación de todo lo referente al envejecimiento.

Como profesionales empíricos prácticos o psicólogos, al principio todo se tiene que aceptar como un reconocimiento de campo, donde la comunidad tiene la razón y la palabra de la persona adulta mayor tiene su razón. La psicología comunitaria es ser, un ayudante, un reflejo para lograr hacer todo juntos, creando una familia donde uno tiene que diferenciar siempre estar en el medio sin favorecer a ningún lado del grupo.

Referencias Bibliograficas

Arias, C. (2015). Investigación y programas sociales: prácticas gerontológicas positivas y reconstrucción de vínculos. In Congreso Iberoamericano de psicogerontología (Eds.), *Conectando la ciencia con la sabiduría de nuestros viejos pueblos* (pp. 123-131). La Paz: Universidad Mayor de San Andres/Redip.

Mendoza, J., & Zerda, M. (2011). Psicología Social Comunitaria en Bolivia. En M. Montero, & I. Serrano-Garcia (Eds.), *Historias de la Psicología Comunitaria en América Latina. Participación y Transformación*. Buenos Aires: Ed. Paidós.

Rodríguez, A. (1977). *Psicología*. Ed. Trillas. México.

Zerda, M. (2019a). Envejecimiento normal y patológico. In *Textos Curso Geriatria y Gerontología*. La Paz: Escuela Gestión Pública Plurinacional.

Zerda, M. (2019b). Gerontología social: envejecimiento con enfoque pluricultural. In *Textos Curso Geriatria y Gerontología*. La Paz: Escuela Gestión Pública Plurinacional.

Bolivia

LIDERAZGO DE MUJERES ADULTAS MAYORES AYMARAS

Marisol Elizabeth Surculento Gutiérrez

En este artículo voy a compartir mi experiencia con mujeres aymaras de edad avanzada con las que voy trabajando hace muchos años sobre el liderazgo de ellas cuando cumplen cargos de autoridad. Por mi experiencia yo podría afirmar ahora que: Las mujeres viejas aymaras en sus edades más avanzadas están empoderándose a través de la organización.

He decidido usar la palabra “vieja” cuando hablo de las mujeres adultas mayores porque esa palabra es una provocación a las personas que están leyendo este artículo. Es una provocación porque la gente piensa que lo viejo es algo inservible, sobre todo las generaciones más jóvenes. En nuestra sociedad occidentalizada se piensa que una vieja siendo indígena no va a poder cumplir un cargo directivo en ninguna organización, pero he constatado que eso no es verdad.

En la Comunidad Awicha¹, la organización en la que trabajo, tengo la satisfacción, sobre mi experiencia propia, de testificar vivencias de las awichas que siendo viejas han cumplido cargos de autoridad con mucho éxito y compromiso, inclusive desafiando a los varones, que son una minoría en la organización, pero que parecen más capacitados porque saben leer, escribir y hablar mejor el castellano.

Antecedentes

La Comunidad Awicha es parte de una organización denominada Comunidad Aymaras Urbanos de Pampajasi (CAUP) donde, con el Centro Infante Juvenil Machaq Uta y el Centro de Medicina

¹ Awicha en aymara quiere decir abuela y es una palabra que se usa cuando hablamos de una mujer adulta mayor, aunque no sea nuestra propia abuela.

Natural y Espiritualidad AymaraQulla Uta, nos dedicamos a fortalecer nuestra cultura aymara en la ciudad de La Paz y la provincia MankoKapak del área rural. Actualmente, la Comunidad Awicha en La Paz está formada por seis grupos.

“Esta organización desde su inicio, al igual que los otros grupos que integran la CAUP, tiene una organización autónoma, es decir, no dependen de ninguna ONG ni del estado boliviano. Son los mismos ancianos y ancianas quienes planifican, ejecutan y evalúan sus actividades, recibiendo apoyo técnico profesional en las tareas que no pueden realizar por sí mismos y sus proyectos solo dependen de ellos. Las personas adultas mayores de la organización son aymaras que migraron de las comunidades campesinas a la ciudad de La Paz y decidieron conformar un grupo para apoyarse y enfrentar aquellos problemas de desadaptación cultural que sufrían por ser mujeres, pobres y viejas, así es como hace 35 años decidieron compartir su vejez buscando apoyo para enfrentar los diferentes problemas que atraviesan cotidianamente”².

Participo como personal de apoyo técnico a la Comunidad “Awicha” desde el año 2000 y creo que es importante que se conozca y se aprenda lecciones de esta organización que tiene tantos años y en la que hemos desarrollado muchos aspectos de cómo atender a la población anciana aymara en un contexto urbano, sin que pierdan su identidad cultural sino más bien la fortalezcan.

Empoderamiento De Las Awichas A Través De Su Organización

Cuando hablo con gente de mi edad o más joven contándole de la experiencia de liderazgo de las awichas, me preguntan, ¿les entregan plata?, ¿pueden administrar? ¿Cómo? si no saben leer ni escribir, ¿cómo pueden hacerlo?, se sorprenden. Yo respondo que a veces los/as dirigentes se hacen cargo de montos altos sin saber leer y escribir, pero que tienen buena memoria, yo les ayudo de acuerdo a como quieren que les ayude y me indican como debo distribuir el dinero o qué debo anotar, por ejemplo, me dicen “pónmelo la plata

² Esta explicación ha sido sacada del documento de presentación institucional de CAUP-Awicha 2017.

del comedor en una bolsa diferentes a lo que es los ahorros”, otras se traen sus cajitas de madera, en otros casos sus latas y en un papel colado en la lata misma se anota para llevar el control y detalle de gastos durante su gestión de dirigente, otras traen sus bolsas tejidas, o bien, estuches de diferente color para darse cuenta que dineros están en su poder y para qué son.

Sobre la interrogante ¿cómo pueden hacerlo? Yo sé que aquí la Comunidad Awichase puede ver claramente cómo una dirigente vieja está cuidando a sus bases, está yendo a controlar a las comisiones de cocina, está administrando sus víveres y dinero. Si alguna vez la comisión de los que tienen que cocinar no se cumple por alguna emergencia, las dirigentes tienen que cocinar y así la dirigente es alguien importante para su grupo. En la cultura occidental la gente piensa que las viejas no sirven, no valoran esta situación de compromiso que asumen las dirigentes, no se dan cuenta que esa vieja sin fuerza está a la orden de sus bases y cuidando a su grupo.

En estos años de trabajo que tengo he notado que una vez elegidas para cumplir su cargo pasan cinco fases durante su gestión que empiezan con muchas inseguridades y terminan empoderadas

Las Cinco Fases

Esas fases que observé no se dan una detrás de la otra, no van en un lineamiento porque no es igual para todas, para cada una es diferente.

1. Elección

En la actualidad los grupos han desarrollado una costumbre, que cuando tiene que haber elecciones cocinan los dirigentes salientes un plato preferido de todos y hay un 100% de participación. Ahí es donde se realiza la elección, hacen un listado de las personas que no cumplieron y elijen dos carteras: la presidenta y la secretaria de justicia (es así como llaman al cargo que corresponde a vicepresidenta). Posteriormente deciden el día de la posesión para formalizar la elección. En años anteriores la elección lo realizaban sin seguir ninguna forma

especial, cuando veían que ya se cumplió un año se realizaban la elección sin ninguna programación, pero siempre participaba la mayoría.

Algunas que nunca han cumplido ningún tipo de cargo sienten que es un peso que tienen encima, para algunas es tan difícil que se podría decir que fue hasta doloroso aceptar ocupar el cargo de autoridad, hay una situación de duda e inseguridad que tratan de no asumir, argumentan enfermedad, que no hablan castellano, que no saben leer ni escribir y es más difícil aun cuando a lo largo de su vida han sido víctimas de humillaciones y racismo, peor ahora siendo viejas y aymaras. El grupo las reanima y les explica que también son todas enfermas, viejas y aymaras, que nunca fueron a la escuela y que muy pocas saben escribir un poco, pero que sin embargo han sido capaces de superar esas limitaciones y han cumplido sus cargos de buena manera. Como tienen ese sentido cultural de que todas tienen que cumplir, finalmente aceptan ser elegidas.

Pero también hay en algunos casos es como un castigo, dicen: “ésta que aprenda pues, ahora va a saber cómo es ser dirigente, ahora que sepa, bien sabe criticar, bien sabe con su boca no más”. Es como obligar a la igualdad, para que todas cumplan y aprendan porque solo cumpliendo un cargo se aprende la responsabilidad que tiene y cómo hay que sacrificarse para lograr cumplir bien.

También hay algunas awichas que no muestran duda alguna para ser dirigentes, más bien se sienten con mucha seguridad de que harán buena gestión porque fueron alguna vez dirigentes en sus comunidades, acompañando sus esposos.

2. Posesión

Es muy importante para ellas el acto de posesión porque una vez posesionadas son la representación espiritual del grupo ante sus bases que le confiaron el cargo de autoridad.

El día que deciden aceptar la posesión están comprometiéndose a cumplir con todo lo que le encomiendan las bases de su grupo, pero el compromiso no es solamente con su grupo, lo entienden también como un compromiso con toda su espiritualidad aymara, es decir, se están comprometiendo ante la Pachamama (Madre Tierra)

y ante los Achachilas (espíritus de los antepasados que están en las montañas) y esto hace que sea un compromiso mucho más serio.

3. Cumplimiento de cargo

En un principio muestran inseguridad, pero como tienen una reunión de dirigentes cada primer lunes de cada mes, poco a poco van tomando confianza y se ayudan entre dirigentes para manejar sus funciones de la mejor manera, posteriormente es como entrar en una competencia de representación dirigenal y que eso va evaluado por sus mismos grupos.

En esta fase es cuando más se capacitan en formas de llevar las cuentas, hacer todo con recibos y de manejar las actividades del grupo y cómo solucionar problemas de su grupo. El periodo por el que han sido elegidas es de un año y durante ese tiempo ganan mucha experiencia y cuando ya están en su sexto o séptimo mes se dan cuenta que pueden hacerlo, que no es difícil cumplir su cargo de dirigente.

4. Empoderamiento

Las awichas que son invisibilizadas porque se piensa que no pueden cumplir cargos, viéndose solas y viudas, sin el apoyo de sus parejas y a veces con familiares que no creen que sean capaces de ser dirigentes, sienten mucha inseguridad, tienen miedo de hablar en público en su idioma aymara porque cuando eran jóvenes eso estaba mal visto en la ciudad. No pueden sacar lo que tienen muy dentro de ellas y el hecho de aceptar el cargo y ser líderes de sus iguales hace que aumente su autoestima personal y que su grupo empiece a valorar su liderazgo, sacan el potencial oculto que tienen y se empoderan de tal manera que cuando termina su gestión se han dado cuenta de toda la capacidad que estaba reprimida dentro de ellas y que han podido demostrar. Cuando llegan a este momento yo me siento muy satisfecha por haber apoyado a que puedan demostrar lo que para muchos es difícil de creer y más bien se convierten en un ejemplo para sus pares y sus familias, pienso que no estaría bien que mueran sin haber experimentado la fortaleza que guardaban dentro de sí mismas.

Por ejemplo, las awichas que habían trabajado como domésticas en su juventud, siempre cumpliendo órdenes o en el comercio informal, nunca tuvieron la oportunidad de asumir cargos directivos y cuando lo hacen en la Comunidad Awicha se sienten satisfechas y con mucho poder, pues se dan cuenta que habían sido capaces de cumplir cargos directivos y dicen: “yo había podido cumplir el cargo”

En todos los casos el empoderamiento siempre sucede, aunque en cada una el proceso es diferente, eso pasa porque sus bases las empujan, les dicen: “Tienes que cumplir, tienes que cumplir”, es una presión donde la base empuja, se podría decir que es como si la base las obligara y eso puede parecer incómodo, algunos dirán “cómo pues les van a obligar”, pero en realidad en la Comunidad Awicha lo hacen para sacar lo que está oculto en cada una, yo lo interpreto así.

5. Entrega de cargo

Terminando el año ya les va gustando ser dirigentes, pero son sus últimos meses, al finalizar se realiza una evaluación con las bases del mismo grupo y luego las dirigentes salientes realizan la entrega de todos los detalles del manejo económico que tuvieron durante todo el año de su gestión, con respaldo de sus recibos, también se hacen los inventarios con las pertenencias que cuentan los grupos, como ser en los enseres de cocina y alimentos que tienen en los comedores. En caso de que faltara algo, según el inventario, es la responsabilidad de reponer de los dirigentes salientes o bien si algo está muy usado darlo de baja en reunión general de todas las bases de su grupo.

Las awichas que aún no fueron elegidas saben que ya les tocará el turno de cumplir un cargo y ser líder de su grupo venciendo de este modo su miedo y saben que podrán enfrentar su cargo de autoridad.

Algunos Testimonios

En la experiencia que pude lograr en mi trabajo continuo de veinte años con personas adultas mayores de origen aymara en la Comunidad Awichahe rescatado algunos testimonios que quiero compartir.

Doña Francisca Tola en un principio no quería ser dirigente, pero cuando terminó su gestión estaba feliz de haber tomado su cargo con tanto compromiso. Durante todo el año, aunque yo esté muy ocupada, ella me esperaba con su bolígrafo y exigía: “te he dicho que me lo anotes”: Ha sabido manejar su cargo muy bien, mejor que otras que sabían leer y escribir.

Lo mismo pasó con María Carwani, ella me hacía anotar lo que estaban hablando en la reunión para que luego su hijo le lea. He visto dos mujeres que no hablaban nada de castellano, eran aymaras cerradas, que tenían dentro de ellas el don de ser excelentes líderes. Me entusiasma la idea de seguir encontrando más mujeres aymaras como ellas.

Doña Albina se antoja cargos a nivel nacional, ella es aymara que vive desde joven en la ciudad, es más entradora y habla mejor, ella dice: “no tengo miedo, puedo ir donde sea, tenemos nuestro derecho, tenemos nuestras leyes”, ella reclama en las reuniones de su junta de vecinos las injusticias, dice: “no saben con quién se han metido”.

María Salomé cumplió un cargo de control social ante la alcaldía e iba a los centros de salud para ayudar a las personas adultas mayores, indicándoles cómo acceder a la atención de salud y vigilando que sean bien atendidas. Al principio se consideraba inferior por ser de pollera³ cuando todas las demás que hacían control social usaban vestimenta occidental, ella decía “¿cómo voy a controlar siendo de pollera?, no se escribir bien, pero hay que ir a cumplir lo que mi base me encomendó”, ella ha valorado a su organización por haberla elegido como control social y lo cumplía con un compromiso superior al de los adultos mayores ciudadanos que tenían también

3 Las mujeres de pollera son aquellas que mantienen su vestimenta tradicional que consiste en una falda larga, muy ancha que caracteriza a la mujer andina aymara

este cargo en otras zonas, las personas más occidentales querían visibilizarse, en cambio ella ayudaba a sus iguales en el servicio de salud. Tengo una carta muy linda que me escribió, en la que me agradece por haberla animado para cumplir ese cargo que le dieron las awichas.

Conclusiones

Yo, como hija de padres aymaras, en el tiempo que voy recorriendo he notado que muchas mujeres se han empoderado y su autoestima se ha elevado cumpliendo cargos directivos en sus grupos, por eso creo que es importante visibilizar esta experiencia porque en la organizaciones aymaras y en la mayoría de las agrupaciones de adultos mayores siempre tienen dirigentes varones, hay poco protagonismo de las mujeres adultas mayores aymaras como líderes, la limitación es no saber escribir ni leer, o no hablar correctamente el castellano, por eso nombran dirigentes varones. Pero las awichas nos dan una lección importante de que eso puede cambiar.

Yo siento que el compromiso con mi gente, de mi cultura es muy satisfactorio, ser parte de esta aventura que viven las awichas en el cumplimiento de cargos es fascinante. Pienso que las mujeres viejas de cultura aymara ya empoderadas son una bomba de tiempo, en el sentido que están fortaleciendo el liderazgo de las mujeres en el país. En estos tiempos en Bolivia aumenta cada vez más la participación de las mujeres jóvenes en direcciones dentro del gobierno y en la política de nuestro país y cuando sean adultas mayores no tendrán temor de cumplir cargos y quizá hasta esté cercano el día en que una mujer aymara, de pollera, pueda llegar a la presidencia de nuestro Estado Plurinacional

Creo que esto es una conquista de las mujeres, inclusive yo siento que ese empoderamiento es parte de mí misma y por eso es por lo que tengo tanto interés en visibilizar esta experiencia y así avanzar en el camino para descolonizarnos de la cultura opresora y ser protagonistas nosotras mismas del fortalecimiento de nuestra propia identidad cultural aymara.

Cuando me toca traducir en eventos de las organizaciones de personas adultas mayores, tengo posibilidad de conocer mujeres muy empoderadas, pero siempre son de clase media, que hasta son profesionales, pero las mujeres aymaras son distinto, como no habla bien castellano, no sabe leer ni escribir, son tomadas como si fueran menos capaces y ellas mismas se sienten menos. Pero en la Comunidad Awicha, después de que cumplen su cargo directivo, ya no se sienten inferiores más bien participan activamente.

Estas lecciones aprendidas de las mujeres aymaras mayores que son parte esencial de mi cultura, fortalecen mi experiencia de trabajar con ese compromiso con las personas ancianas de mi cultura, que son para mí como mis propios abuelos, para que cuando yo llegue a esa edad pueda compartir estas experiencias sobre el liderazgo de las mujeres con las generaciones más jóvenes. Es por todo eso que llegué a darme cuenta de la trascendencia de este tema que he intentado plasmar en este artículo.

————— **SAÚDE INTEGRAL** —————

Brasil

NOÇÃO DE PESSOA E BEM-ESTAR INTEGRAL YEPAMAHSÃ

Felippe Otaviano Portela Fernandes

Dagoberto Lima Azevedo

João Paulo L. Barreto

Marcelo Calegare

Introdução

A história da Psicologia brasileira, assim como das Psicologias dos demais países latino-americanos, é marcada pela sua forte influência e dominação da Psicologia euro-norte-americana imposta como saber psicológico universal. Esta última é predominantemente pautada nas tradições positivistas e mecanicistas, havendo se desenvolvido atrelada à expansão do sistema capitalista que reproduzia e reproduz mecanismos de regulação e domesticação, tais como noções de subjetividades de viés utilitarista baseadas no individualismo (Hwang, 2015; Carvalhães & Lima, 2020).

Até os anos 1970, podemos afirmar que houve imposição da epistemologia ocidental sobre as epistemologias locais, pela qual os únicos referenciais aceitos e considerados dignos da categoria de “Psicologia” eram aqueles produzidos no seio das nações euro-norte-americanas. Os conhecimentos produzidos por países considerados periféricos – como os da América Latina – eram deliberadamente ignorados. Desse modo, a Psicologia, enquanto campo de conhecimento ocidental, visava uma normatização das humanidades a partir de uma ideia de sociedade ocidentalmente educada, industrializada, rica e democrática, o que não condizia com as diversidades socioculturais global. O resultado dessa imposição foi a notável falha de interpretação dos fenômenos e a falta de relevância das Psicologias ocidentais para lidar com as necessidades locais (Dazinger, 2006; Hwang, 2015; Sinha, 1997; Yang, 2012).

No caso das sociedades ameríndias brasileiras, até início dos anos 2000 as Psicologias pouco ou nada se esforçaram em se aproximar dos contextos indígenas, tendendo a ser instrumentos de reprodução, manutenção e atualização de relações de dominação colonial (Guimarães, 2016a). Isso gerou invisibilização das noções que as sociedades indígenas têm de si e do mundo, preconceito e discriminação, normatização da vida cotidiana e patologização de modos de existência que não se enquadram nos moldes normativos das sociedades ocidentais (Fernandes, 2017).

Por outro lado, Berni (2017) argumentou que sempre houve trabalhos da Psicologia com povos indígenas, porém estes se davam dentro do contexto acadêmico e muito pontuais. A produção acadêmica brasileira articulando temáticas da Psicologia e povos indígenas, mesmo crescente nas últimas duas décadas, ainda carece de mais referenciais que fundamentem as práticas dos profissionais da Psicologia (Ferraz & Domingues, 2016; Vitale & Grubits, 2009). Para além do contexto de produção acadêmica, outros espaços de aproximação da Psicologia com as realidades indígenas se dão no contexto das políticas públicas de atenção à saúde mental indígena. É nesses espaços que se vê a necessidade de se repensar a Psicologia não só na sua prática, mas também nos seus alicerces epistemológicos.

Feitas essas considerações iniciais, nesse capítulo propomos uma reflexão a respeito da noção de pessoa e bem estar integral dos Yepamahsã do alto rio Negro, Amazonas/Brasil, e de suas práticas de *Heriporã Bahsese* – muito grosseiramente traduzível como benzimentos. Estas nos permitem uma compreensão e diálogo com conceitos variados dos modos de existência da sociedade Yepamahsã, incluindo as concepções de saúde e doença. Nessa perspectiva, daremos ênfase à relação da noção de pessoa Yepamahsã com algumas compreensões de sofrimento em uma esfera “mental”, palavra usada por nós indígenas para traduzir ao português e para as pessoas da sociedade envolvente certas classes de fenômenos. Esse empreendimento foi possível graças ao diálogo e busca de entendimento mútuo estabelecido entre psicólogos não indígenas e antropólogos indígenas Yepamahsã para construção de um saber psicológico feito com/para os indígenas.

Nesse exercício de negociação de sentidos, os pressupostos epistemológicos das Psicologias adjetivadas de Indígenas (PI) foram importantes, por pautar a postura dos psicólogos não indígenas com os antropólogos Yepamahsã. Como explicou Fernandes (2017), a PI propõe a construção de conhecimentos psicológicos sem adotar e/ou impor os referenciais ocidentais eurocêntricos que subjazem a Psicologia convencional. A partir de uma postura epistemologicamente plural e horizontal na construção de conhecimento, a PI compreende que os processos psicológicos que ocorrem no seio de contextos indígenas só podem ser explicados por aqueles que vivenciam determinado modo de existência. Ou seja, certos fenômenos só podem ser vivenciados pelos próprios indígenas, por serem eles portadores das epistemologias que podem explicar seus fenômenos. A PI traz uma abordagem que abarca de forma plural as diversas visões de mundo em uma lógica inclusiva, partindo de uma postura descolonizadora que crítica os pressupostos ocidentais hegemônicos e neocoloniais (Nogueira & Guzzo, 2016; Ratner, 2012; Vianna, Cedaro & Ott, 2012).

Feitas essas considerações, primeiramente abordaremos os aspectos metodológicos do diálogo e construção de conhecimento entre psicólogos não indígenas e antropólogos indígenas. Na sequência, apresentamos a discussão entre a noção de pessoa Yepamahsã e, em seguida, sua relação com o bem-estar integral como caminho importante para compreensão da ideia de “sofrimento mental” na cultura Yepamahsã, segundo categorias trazidas por nós indígenas.

Conversas Entre Psicólogos Não Indígenas E Antropólogos Yepamahsã

As conversas que possibilitaram a construção desse trabalho se deram através da parceria prévia de uma equipe que compreendeu antropólogos indígenas Yepamahsã e psicólogos não indígenas, dentro do “Projeto Rios Redes” do Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena da Universidade Federal do Amazonas. Este projeto reuniu os sábios e especialistas Tukano para revitalização, valorização e

sistematização antropológica da cultura dos Yepamahsã do alto rio Negro por eles mesmos, por meio de encontros que foram gravados e, após transcrições, geraram materiais textuais traduzidos ao português e organizados num livro (Barreto et al., 2018). Essa parceria propiciou tanto a compreensão da noção de pessoa Yepamahsã como a reflexão a respeito da inadequação do termo “psicossocial” para entender tal noção, já que os Yepamahsã se relacionam também com seres imateriais (Fernandes et. al, 2020).

Partindo da noção de pessoa Yepamahsã articulada e discutida por nós em experiências anteriores (Fernandes, 2017; Fernandes et al., 2020), neste capítulo propomos estabelecer relações entre a noção de pessoa e os processos de bem-estar integral dos Yepamahsã, por meio do que consideramos, traduzido, como saúde/doença no seu sentido corporal e mental. Desse modo, o conhecimento expresso neste texto foi gerado através das conversas entre nós autores a respeito de conceitos e termos na cultura Yepamahsã, cujos conteúdos nos permitiram chegar à compreensão mútua, entre não indígenas e indígenas, das concepções de saúde e adoecimento à luz da noção de pessoa Yepamahsã. Revisitando conceitos apresentados por nós (Barreto et al., 2018), trazemos aqui menção e explicação de alguns fenômenos Yepamahsã: Ahpekase (provocação do mal), Betise (conjunto de abstinências e restrições), Dohase (feitiçaria), Duhise (ações voltadas à prevenção de consequências futuras), Matise (loucura), Suhise (confusão mental), Witodã ʘuhsé (destruição da memória), Wihise (efeitos corporais). Comportamentos ou etiquetas que devem ser adotados como práticas de cuidado do corpo para garantir a qualidade de vida: o mais importante é cuidar do próprio corpo continuamente, com uma rigorosa dieta e práticas de limpeza corporal.

Os termos e conceitos recém-mencionados foram construídos por diálogos pautados em um palco de pluralidade epistemológica, sempre buscando mitigar os impactos negativos da diferença cultural. Assim como suas explicações e articulações possíveis, estes foram acordados em consenso entre nós autores indígenas e não indígenas. Desse modo, seguimos as recomendações propostas por Guimarães (2016b) a respeito do diálogo interétnico e a necessidade de manter o mínimo de controle sobre os possíveis equívocos na compreensão dos conceitos.

Uma vez chegado aos consensos verbais, dava-se o momento da escrita em forma de texto, procedida primeiramente pelos psicólogos não indígenas. Sempre ao final da explicação textual de tais conceitos, eram realizadas consultas verbais e escritas a nós antropólogos Yepamahsã para realizarmos as devidas adequações, permitindo que todos tivéssemos um controle relativo de como a negociação de sentidos e construção de conhecimento estava acontecendo no texto. Além disso, para complementar esse entendimento, utilizamos também as literaturas sobre os conceitos principais da cultura Yepamahsã descritas por nós em outra obra (Barreto et al., 2018), que traz uma rica explanação a respeito da cultura Yepamahsã.

Nesse sentido o exercício que esse trabalho propôs foi de articular os conceitos Yepamahsã para além de uma mera tradução destes para um olhar “psicológico” ocidental. Tratamos de compreender a partir do sistema Yepamahsã a noção de pessoa e suas vicissitudes de bem-estar integral vinculadas à uma ideia que, em nossa sociedade ocidental, chamaríamos de “saúde mental”. Temos clareza que não esgotamos essa discussão com este capítulo, havendo muito mais conhecimento a ser interpretado e revelado em futuros trabalhos.

Noção de Pessoa Yepamahsã

A constituição da pessoa Yepamahsã tem em seu núcleo as relações que ocorrem com seres humanos diferentes, sejam os Yepamahsã ou os Waimahsã – seres humanos invisíveis, mas visíveis para alguns – que habitam nos diferentes patamares de existências (Barreto, 2018; Barreto et al., 2018; Fernandes et al., 2020). É justamente através dessas constantes relações diretas e indiretas que conseguimos compreender muitos aspectos dos modos de existências dos Yepamahsã, principalmente no tocante **às noções de** saúde e adoecimento, seja através de efeitos corpóreos, seja através de sofrimentos “psíquicos” e/ou “mentais”.

Nós indígenas não utilizamos essas palavras para designar nossos fenômenos existenciais, mas para entendimento e tradução para os psicólogos não indígenas fazemos uso delas. Neste texto

buscamos estabelecer referências para compreensão dos fundamentos dos modos de existência dos Yepamahsã segundo uma linguagem acessível aos psicólogos, de modo que eles possam repensar sua prática e seus aportes teóricos, principalmente na compreensão sobre a noção de ser humano e seus processos interiores chamados de mentais. Dessa feita, o uso dos termos “mente” e/ou “mental”, que aparecem ao longo do texto, foram acordados entre nós autores para designar os fenômenos de sofrimento ou adoecimento referentes a aquilo que usualmente são identificados nas sociedades ocidentais euramericanas. Entretanto, mesmo que os termos designem fenômenos análogos ao que se compreende como fenômenos psicológicos ou mentais, a etiologia destes será através dos conceitos Yepamahsã.

Dito isso, quando nos referimos nesse trabalho, sobre a constituição da pessoa Yepamahsã, explicitamos também a uma noção de pessoa completamente diferente daquela proposta pelas Psicologias, cuja matriz é greco-romana e judaico-cristã. Como explicamos em outro trabalho (Fernandes et al., 2020), a noção de pessoa Yepamahsã pode ser compreendida através de três conceitos principais da cultura Yepamahsã: Kihti Ukuse (narrativas místicas), Bahseese (superficialmente traduzido como benzimentos) e Bahsamori (conjunto de expressões rituais).

Kihti Ukuse

É compreendido como o conjunto de narrativas que contam as tramas de um passado mítico, cujos conteúdos trazem procedimentos formativos e transformativos que compõe o pensamento Tukano. Esses conhecimentos são disponíveis a todos os Yepamahsã, porém o acúmulo e domínio é exclusivo dos *Yaí*, *Kumu* e *Bayá*, nomes dados aos especialistas em Kihti Ukuse, Bahseese e Bahsamori. Os conhecimentos são passados oralmente de geração em geração, dos mais velhos aos mais novos (Barreto et. al, 2018).

Os conteúdos contidos nos Kihti dizem respeito a: (a) entendimentos acerca dos Waimahsã; (b) origem de espécies animais e alimentos; (c) origem de atributos humanos; (d) origem de aspectos ambientais; (e) origem de regras sociais; (f) origem de doenças; (g) origem de técnicas de pesca, caça e armadilhas; (h) origem de rituais; (i) e origem de alguns Bahseese. Os Kihti Ukuse trazem os

referenciais que fundamentam os modos de vida dos Waimahsã, assim como as suas interações com o entorno, as explicações para os fenômenos à sua volta e estabelece e fundamenta emoções, percepções e sentimentos próprios da sua figuração social (Barreto, 2018).

Os Kihti Ukuse permitem o vislumbre de um dos aspectos centrais para a noção de pessoa dos Yepamahsã, que diz respeito à existência de outros tipos de humanos e a constante relação com estes. Estes outros tipos de humanos são os Waimahsã (seres humanos invisíveis, mas visíveis para alguns), que em tempos míticos não completaram o processo de construção e transformação que os Yepamahsã passaram para se tornarem os humanos que são, como narra o mito da “Canoa da Transformação”. Esses seres habitam (são os donos) nos diferentes ambientes presentes nos espaços aéreos, terrestres/florestais e aquáticos, sendo nomeados segundo tais ambientes ou como seus seres (animais ou plantas), mas sem sê-los (Barreto et al., 2018).

A relação que se estabelecem entre os Yepamahsã e os Waimahsã podem ser ora harmoniosas ora conflituosas, pois trata-se de uma relação que traz várias regras e normas sociais que, se quebradas, podem trazer doenças, prejuízos para o coletivo ou até a morte. Essa relação não se configura só a partir do receio de sofrer com as consequências na quebra dessas regras, mas se configura também a partir do respeito que os Yepamahsã têm aos Waimahsã. Isso porque não só os consideram como os protetores dos diferentes espaços e dos seres que neles habitam, mas também como portadores de ensinamentos importantes para a sua sobrevivência (Barreto, 2018).

Bahsese

Através de uma tradução influenciada pelos referenciais cristãos, é comumente e vulgarmente traduzido como benzimentos, porém sua compreensão vai além de simples oração. Os Bahsese consistem em uma linguagem ou repertório de palavras e frases veiculados através do cigarro de tabaco ou do sopro, tendo seus aliterces nos Kihti Ukuse. Estes são utilizados em prol da comunidade, sendo realizados pelos Yaí, Kumu e Bayá que passaram por uma preparação específica desde a infância pautada não só na apreensão dos conhecimentos de Kihti Ukuse, como também por uma série

de comportamentos e interdições. Os Bahse se têm funções variadas: (a) interação, comunicação e troca com Waimahsã dos espaços (Waimahsã Turi Wetidarese); (b) interação, comunicação e troca entre pessoas (Mahsãya Turikãsé Bahse se Wetidarese); (c) assepsia de alimentos (Ba'ase Bahse Ekase); (d) tratamento de doenças (Doatisé Bahse se) (Barreto et. al, 2018).

Desse modo, os conjuntos de Bahse se não são só práticas curativas e de limpeza de alimentos, mas têm também atributo harmonizador e apaziguador nas relações entre as pessoas e o Waimahsã, sendo importante em âmbito pessoal e coletivo. No âmbito pessoal permite proteção dos ataques feitos pelos Waimahsã (doenças ou morte) e sanar sofrimentos, tanto a nível psíquico quanto físico. No âmbito coletivo é fundamental para trazer harmonia nas relações entre si, outros clãs, outras sociedades e também com os Waimahsã (Fernandes et. al, 2020).

Dentre as funções das práticas de Bahse se, pode-se apontar também a sua importância para inserção dos Yepamahsã não só na sua cultura, mas também na sua estrutura cosmológica e cosmogônica. A partir do *Heriporã Bahse se*, conhecido também como “Bahse se no coração da criança”, o recém-nascido recebe o seu nome, a partir de um repertório pré-estabelecido de nomes. Esse nome é dado a partir da comunicação mediada pelo Bahse se entre o especialista e seu criador. Dessa forma, o recém-nascido é ligado com o seu criador, com os Waimahsã, com o território, com as histórias cosmológicas, com a organização social do grupo, com o seu clã e com os Yepamahsã como um todo, pronto para viver a partir dos mesmos conhecimentos.

Essa ligação acontece por meio do Omerõ, que se trata de uma potência e/ou força de pensamento, cuja fonte é o seu próprio criador, inerente a todos os Yepamahsã e que os mantém interligados entre si, com os Waimahsã e com o próprio criador. Nesse sentido, a injeção de nome à pessoa pela força do Omerõ, conhecido como *Heriporã Bahse se*, será o processo que propiciará a comunicação necessária para a conexão da criança com o seu criador via Omerõ. Esta força se encontra em três canais de energia específicas: língua, ouvidos e topo da cabeça. É a partir da ligação por meio do nome injetado com força do Omerõ que os Yepamahsã vivem atra-

vés das práticas de Bahseese. O Omerô é de grande importância para todos os Yepamahsã, em especial os especialistas que passam desde pequenos por uma série de comportamentos e interdições (Betisé), para cultivar e manter forte esse Omerô para utilização dos Bahseese. No Bahseese essa energia, que se concentra na “Porta da Boca”, potencializará a linguagem do Bahseese (Barreto et. al, 2018).

Desse modo, os Bahseese dão à linguagem Yepamahsã o atributo de comunicação, interação e agenciamento do entorno que estrutura a conduta e a forma de pensar dos Tukano. Fornecem também sentimento de segurança frente às adversidades, seja por conta dos Waimahsã ou de acontecimentos de relações entre si, entre outros clãs ou outras sociedades (Fernandes et. al, 2020).

Bahsamori

Contempla tanto a percepção dos Yepamahsã acerca da passagem de tempo a partir de um calendário de constelações, como o conjunto dos *Poose* – festividades e rituais que ocorrem em momentos específicos desse calendário de constelações e são organizados pelo Baya. Este é considerado “mestre das músicas”, ou seja, o perito dos conhecimentos a respeito das músicas, danças e instrumentos musicais. Desse modo, é a partir desse entendimento que eles saberão os momentos certos para trabalhar no roçado, pescar e caçar, colher frutas (Maia, 2018). Assim, o Bahsamori é um dos conceitos que abarcam diversas facetas da dinâmica relacional do Yepamahsã com o ambiente à sua volta, referindo-se ao:

Conjunto de práticas sociais associadas aos marcadores naturais, as doenças, as atividades agrícolas, de coleta, os bahseese, a interação com os waimahsã, os instrumentos musicais, os contos e as danças, as coreografias, as pinturas corporais, as etiquetas, peeru (caxiri), Kahpi, a formação de especialistas etc. (Barreto et. al, 2018, p. 116).

Desse modo, os Bahsamori trazem significados importantes significados para os Yepamahsã, a saber: (a) vida e sobrevivência, por meio da passagem dos ciclos naturais que marcam o reforço e manutenção das relações harmoniosas entre Yepamahsã e Waimah-

sã (mantendo o equilíbrio dos ciclos e fenômenos naturais, assim como proteção às comunidades das ameaças do Waimahsã); (b) confraternização e partilha de recursos entre comunidades e clãs Yepamahsã; (c) momentos de transição, como os ritos de passagens de jovens para vida adulta; (d) reforço de laços hierárquicos entre os clãs de irmãos maiores e menores, pelo qual os primeiros mostram os sinais de respeito com aqueles que fazem parte de clãs acima do seu na hierarquia, no momento das festividades; (e) momentos de passagem e trocas de conhecimento entre os conhecedores da cultura Yepamahsã, demarcando um momento de confraternização, harmonia e conflito, no sentido de que se coloca a prova os conhecimentos dos conhecedores, e a partir de tal domínio trazendo prestígio aos clãs; (f) autoafirmação enquanto conhecedores e entendedores dos conhecimentos antigos (Fernandes et al. 2020).

Em suma, entendemos que os três conceitos Kihti Ukuse, Bahsese e Bahsamori permitem a compreensão de três aspectos principais da noção de pessoa que os Yepamahsã têm de si mesmos:

- Ser uma extensão de seu criador Yepa Oäku (Oake). Isso indica que os Tukano são ligados ao seu criador desde o nascimento, fazendo-se tal ligação pelo Bahsese. A partir disso viver e interagir com o entorno pelos conhecimentos de Bahsese, que só podem ser vividos pelos Tukano por estarem ligados diretamente ao seu criador (Fulop, 2009; Barreto, 2018). A importância dessa ligação torna-se evidente até na sua autoidentificação: Yepa designa ao seu criador; Mahsã significa gente. Assim, numa tradução superficial, temos algo como “gente de Yepa”.
- Ser fruto de um processo de construção e transformação advindo de tempos míticos. Isso diferencia o Yepamahsã dos seres Waimahsã, que não completaram essa “transformação”. Esses seres invisíveis – visíveis para apenas algumas pessoas – são os donos e protetores dos diferentes tipos de ambientes existentes: florestas, dos animais, rios, pedras, terra, estrelas, do controle da temperatura, do controle da chuva, etc. A partir da diferenciação nesse processo de construção e transforma-

ção, estabeleceu-se entre Yepamahsã e Waimahsã relações que podem ser ora harmoniosas ora conflituosas, que pressupõem várias regras e normas sociais que, se quebradas, podem trazer mazelas em âmbito pessoal ou para o coletivo. Entretanto, essa relação não se configura apenas no receio de quebrar dessas regras, mas também a partir do respeito, pois os Yepamahsã consideram os Waimahsã como protetores dos diferentes espaços, dos seres e portadores de ensinamentos importantes para a sua sobrevivência.

- Estarem conectados a uma estrutura cosmológica e cosmopolítica. Tal estrutura os interliga com os criadores, os Waimahsã e entre si. Além disso, interliga os Yepamahsã hierarquicamente entre si a partir da divisão de irmãos maiores e menores, advinda também de tempos míticos. Essa hierarquia fora estabelecida a partir da sequência de saída de seus respectivos representantes da “Canoa da Transformação” (Azevedo & Azevedo, 2003; Barreto, 2018; Fulop, 2009). Essa hierarquia estabelece, portanto, a pessoalidade do Tukano enquanto integrante de determinado clã, e não a de um indivíduo isolado em relação com os outros. Assim, temos a configuração de uma pessoa não individual, mas sim coletiva.

Portanto, essa inserção dá ao Yepamahsã os referenciais necessários que fundamentam não só os processos psicológicos pessoais, mas também os coletivos de todos aqueles que vivem no seio daquele contexto cultural. Assim, compreendemos que a constituição do psiquismo Tukano não é um fenômeno meramente unitário, mas integrado num coletivo de seres visíveis e invisíveis, no espaço e tempo. Exemplo disso é o entendimento de que muitas das mazelas que acometem os próprios Yepamahsã, assim como outros povos, são vistas muitas vezes como fruto de conflitos nas relações entre as pessoas desse patamar de existência com os Waimahsã em outro.

Por fim, a cultura dos Yepamahsã, a partir da relação com outros tipos de humanos invisíveis (os Waimahsã) e considerando outros patamares de existência que coexistem e se influenciam,

permite que os Tukano enxerguem os variados ambientes à sua volta não apenas como objeto inerte, mas como natureza viva e relacional. Isso nos remete à reflexão de uma construção psicossocial que se dá não só na relação entre os Yepamahsã, mas também com seres de outros patamares de existência. Tais relações se dão de forma autêntica e constituem a pessoa Yepamahsã, fundamentando os seus modos de agir, sentir e existir no mundo. Assim, torna-se necessário ampliarmos a compreensão de psicossocial para uma construção que não se dá somente através de um ser humano com os demais num ambiente material, mas sim relações estabelecidas no coletivo dos clãs, num ambiente relacional e vivo, e com seres ora invisíveis ora visíveis – o que nas sociedades ocidentais usualmente chamaríamos de “dimensão espiritual”.

Bem-Estar Integral Yepamahsã

A partir dos aspectos inerentes à noção de pessoa Yepamahsã, principalmente no modo de vida pautado nos Kihti Ukuse, a constante relação com os Waimahsã e o agenciamento da vida cotidiana através do Bahseese, podemos também compreender como os Yepamahsã lidam com os processos relacionados à qualidade de vida e ao bem-estar integral. Isso engloba as ideias de saúde e doença, bem-estar e sofrimento, tendo na figura dos especialistas (Yái, Kumu e Bayá) os peritos para lidar com essas questões.

Os especialistas, a partir dos Kihti Ukusé e das práticas de Bahseese, irão propiciar promoção, prevenção, explicação e tratamento para os diversos adoecimentos que possam vir afligir determinada pessoa. Nesse sentido, os processos de saúde e adoecimento na cultura Yepamahsã podem ter origens em relações animosas com os Waimahsã por diversos motivos diferentes, como por exemplo: (a) a não limpeza dos alimentos por meio dos Bahseese; (b) as práticas de Dohase (feitiçaria) e Ahpekase (invocação do mal); (c) quebra de regras comportamentais – Duhise (ações preventivas); (d) Betise (abstinências e restrições) (Barreto, et. al, 2018). Estes dois últimos conceitos são de grande importância, pois consistem de modo geral nas práticas, comportamentos e/ou condutas cotidianas ou em

momentos específicos que os Yepamahsã especialistas e não especialistas tomam para que não tenham sua qualidade de vida afetada.

Duhise (evitação de quebra de regras e condutas) e Batise/Betise (prescrições e práticas de abstinência)

De acordo com Barreto et. al (2018), ambos os conceitos Duhise e Betise podem ser facilmente confundidos, mas trazem diferenciações importantes para compreensão de bem-estar e sofrimento na cultura Yepamahsã. O Duhise diz respeito a um complexo conjunto de regras de condutas e comportamentos culturais, que se quebrados podem trazer algumas consequências negativas futuras, principalmente relacionadas às futuras gerações. Essas regras têm suas origens nos Kihti Ukuse e são orientadas pelos velhos conhecedores da cultura Yepamahsã. Tais regras normatizam a vida Yepamahsã em diferentes esferas: regras de dietas alimentares e regras de convívio cotidiano nos âmbitos comunitários, familiares e sexuais.

Estas abarcam, por exemplo, as condutas necessárias que devem ser tomadas pelo homem e a mulher gestante, durante a gestação, e após a gestação, para o bem da criança e da família como um todo. Tais condutas podem estar vinculadas: (a) aos tipos de alimentos que podem comer e os procedimentos a se fazer antes de comê-los; (b) restrição à circulação em determinados espaços para evitar possíveis ataques de Waimahsã; (c) ou também rituais de Bahsese para homem, mulher e criança (Barreto, et. al, 2018).

Os Betise estão inseridos dentro dessas condutas de Duhise, porém esse tem um sentido mais específico, pois enquanto o Duhise traz uma ideia de evitação de quebras de regras no decorrer de toda a vida, o Betise trata de um conjunto de prescrições e práticas de abstinência que devem ser seguidas com cuidado em períodos específicos. Dentre esses momentos específicos, as três primeiras a seguir são mais importantes: (a) abstinência de relação sexual; (b) proibição de consumo de carne e peixe assado; (c) isolamento da vida social; (d) construções de armadilha de caça e pesca; (e) menarca (primeira menstruação); (f) situação do casal no nascimento de uma criança; (g) formação dos especialistas (Barreto, et. al, 2018).

A partir disso, os modos como os Yepamahsã compreendem os processos relacionados à saúde e adoecimento se diferenciam bastante do modelo biomédico ocidental, tanto em seus aspectos etiológicos, como de tratamento e cura relacionados à saúde física e/ou mental.

Os fenômenos relacionados à agravos à saúde de um modo geral têm suas origens, explicações e possíveis tratamentos fundamentadas nas narrativas míticas de Kihti Ukuse, uso dos Bahse e dos Bahsamori. Por sua vez, podemos constatar que não há a dicotomia corpo-mente na cultura Yepamahsã, pois um desequilíbrio físico ou mental pode ter ocorrido em função dos muitos motivos descritos acima.

Surise (confusão mental), Wihise (efeitos corporais), Matise (loucura, alucinações) e Witodã Uuhse (destruição da memória)

O que em uma ótica ocidental seria compreendido como transtorno mental, enquadrado em diferentes critérios de diagnóstico do DSM V (Manual de Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais), na ótica Yepamahsã os critérios para compreender a etiologia de determinado fenômeno de adoecimento ou sofrimento também estão fundamentados nas narrativas míticas, bem como os possíveis tratamentos através de práticas de Bahse e/ou Betise. Nessa linha, podemos apontar alguns conceitos Yepamahsã, cujos sentidos aludem à concepção de fenômenos de sofrimento psíquico nos referenciais de saúde mental ocidentais, porém com etiologias e efeitos na pessoa completamente diferente. Estes conceitos consistem em Surise, que podemos traduzir como “confusão mental”, e Matise, traduzível como “loucura” e/ou alucinações.

O Surise (confusão mental) acomete majoritariamente os Yepamahsã que se encontram no processo de formação para se tornarem especialistas. Esse processo pressupõe seguir na íntegra e com disciplina os Betise próprios para esse momento, que consistem em cuidar do corpo com limpeza estomacal, inalação de sumo de pimenta, dieta de determinados alimentos, evitando especialmente os

alimentos muito quentes. Quebrando essas regras, o corpo entra em desequilíbrio podendo manifestar tanto o Wihise (efeitos corporais) como o Surise. Esse desequilíbrio está intimamente relacionado ao impacto dos alimentos quentes nos canais de energia do Omerõ que ficam na língua, ouvido e topo da cabeça, que os queimam e pode enfraquecê-lo no seu processo de potencialização. Desse modo, os especialistas que estão acompanhando esses aspirantes a especialistas começarão os processos de tratamento através dos Bahsese, e estes em tratamento terão que seguir novos Betise.

O Surise é caracterizado através de condutas e comportamentos desorganizados do ponto de vista dos Yepamahsã, sendo expressos sem motivos contextuais e de forma errática, como se o sujeito estivesse em transe e sem noção do que está fazendo. Dentre esses comportamentos e condutas são relatados: (a) episódios de imitação a animais e pessoas; (b) distração exacerbada; (c) acredita que as pessoas à sua volta estão a todo momento falando dela; (d) comportamentos bruscos de correr floresta adentro, correr para o rio e ficar nadando sem motivo aparente; (e) apresentação de comportamentos violentos.

Esses comportamentos erráticos, como se estivessem em uma espécie de transe, podem ser perigosos porque podem levar esses sujeitos a adentrar por exemplo nos espaços dos Waimahsã sem as devidas permissões e sofrer com seus ataques. O Surise pode acometer não apenas os especialistas e aspirantes que não cumprem os Betise, mas pode também ser causado pelos Dohase (feitiços), porém não afetando o Omerõ.

O Matisse, traduzido como “loucura” ou também como alucinações, também é compreendido na ótica Yepamahsã. Trata-se de um conjunto de condutas desorganizadas causadas em função da quebra de Betise relacionada à alimentos, a feitiços lançados sobre a pessoa e/ou utilização de plantas alucinógenas, pós-parto dos conjugues, durante o tratamento e período de recuperação da picada de cobra venenosa. O Matisse é caracterizado pelos Yepamahsã através dos seguintes sinais: (a) ouvir vozes e/ou sons; (b) sentimento de inquietude; (c) falar sozinho; (d) andar erradamente pela noite sem motivo aparente; (e) descontrole durante o consumo de bebida fermentada.

Além disso, a quebra das regras de Betise também pode estar trazendo uma outra problemática concebida como Witodã Uuhse, que traduzido literalmente é destruição da memória, comprometendo a capacidade de armazenar e relembrar os conhecimentos ensinados pelos velhos conhecedores. Essa parte de armazenamento de memória é chamado de wiötödá (singular) ou wiötödare (plural). Se for “queimado” pelo consumo de alimentos quentes durante os períodos de vulnerabilidade da vida, pode comprometer a capacidade psicossomática da pessoa. Portanto, essas regras devem ser seguidas com muito cuidado. Essas consequências acometem especialmente, porém não exclusivamente, aqueles que estão na formação de especialistas, sendo importante que os Yepamahsã de modo geral tomem as mesmas precauções alimentares cotidianamente (Barreto, et. al, 2018).

Ahpekase (provocação do mal) e Dohase (feitiçaria)

Torna-se importante trazer que as relações conflitantes entre os Yepamahsã, e também entre os Waimahsã e Yepamahsã, também apresentam exemplos de sofrimento pessoal e coletivo. Nesse sentido, os ataques de Waimahsã podem causar sofrimentos psíquicos e/ou emocionais tais como medo e angústia, provocados pela experiência de encontro com a figura do Waimahsã. No sentido coletivo, as práticas de Ahpekase ou “provocação do mal”, juntamente com o Dohase (feitiçaria), são englobados nas práticas de Bahsese contrários à cura e/ou a vida (Usero pehtise), que consistem no uso de palavras agressivas e são feitos por um especialista nessas práticas (Dohasepihagu) sobre uma pessoa ou sobre uma comunidade (Barreto et al, 2018).

O Ahpekase pode vir a atingir um grupo ou comunidade, através de surtos de doenças e descontrole social, compreendido através de brigas na comunidade, intrigas e suicídio (Barreto, et al. 2018). Desse modo, os especialistas têm um papel fundamental de proteção da comunidade e das pessoas, utilizando Bahsese de proteção contra esses ataques de Ahpekase e Dohase, como também contra o ataque do Yepamahsã, garantindo também que os Duhise e Betise sejam respeitados e seguidos. A partir disso, as pré-disposi-

ções a determinados sofrimentos psíquicos ou mentais dependerão dos modos como os Duhise e Betise foram seguidos ou não pelos pais antes e depois do nascimento, e como foram seguidos ou não pela pessoa durante a sua vida.

Estes sofrimentos são compreendidos como consequências de quebras de regras culturais de modo geral, estando relacionados não só a uma mera normativa cultural de condutas e comportamentos, mas sim em modos de relação harmônicos ou não. Estas relações se dão entre os Yepamahsã com seus pares ou entre eles com os Waimahsã, presentes em diferentes espaços, objetos e alimentos. De modo geral, todos estão ligados e vivendo a partir do Omerô e dos conhecimentos do seu criador.

Considerações finais

A noção de pessoa Yepamahsã nos permite compreender uma ideia de bem-estar que vai além do modelo de saúde e doença do saber biomédico ocidental. Frente a isso torna-se importante ressaltar que a própria divisão entre saúde física e saúde mental não existe na cultura Yepamahsã, pois o que é entendido como “sofrimentos psíquicos” ou mazelas na “mente”, seja através das categorias de Surise, Wihise, Matise e Witodã Uuhse, são efeitos das quebras de regras que se mostram de maneira integrada aos efeitos corporais. Desse modo, essas desarmonias (“doenças”, na linguagem ocidental) não estão calcadas na mesma ideia de corpo/mente cindido que as sociedades ocidentais convencionaram a partir das filosofias mentalistas, cuja Psicologia tem como um dos seus alicerces.

O bem-estar Yepamahsã não se mostra como segmentado entre partes do ser (mente/corpo, sentimento/pensamento, etc.), pois os Kihti Ukuse e as práticas de Bahsese e Bahsamori apresentam todos os conhecimentos que essas pessoas precisam para o seu bem-viver e bem-estar de modo integrado. Ou seja, os conhecimentos ancestrais, as regras de condutas pessoais e coletivas, as práticas cotidianas, as relações com os outros seres e a inserção de si (pelo corpo) nesses contextos é entendido como acontecendo de uma forma integrada, e não separadamente, fragmentada ou setorizada.

Por outro lado, muitos dos males que os Yepamahsã atualmente têm sofrido são decorrentes do não seguimento dos preceitos e conhecimentos dessa cultura indígena, como nos têm alertado os especialistas mais velhos de nossas aldeias. Ao adotar costumes e saberes da sociedade envolvente, deixando de lado nossos modos de ser originários, estamos dando abertura para desequilíbrios oriundos dessa outra cultura. No entanto, isso não significa que os Yepamahsã estejam fechados na produção e reprodução de seus próprios conhecimentos, não havendo possibilidade de diálogo com os conhecimentos produzidos pelo saber ocidental. Pelo contrário, é considerado de fundamental importância o diálogo entre os conhecimentos não indígenas com os conhecimentos indígenas, porém em uma relação de horizontalidade. Como sempre há convergências e divergências nos grupos e sociedades humanas, esse diálogo entre os saberes é bem-visto por uma parte dos Yepamahsã, enquanto para outros é tido como infrutífero.

Por fim, esse contato com os Yepamahsã nos mostra o grande desafio colocado à Psicologia: (a) configurarmos nossa ciência de modo culturalmente sensível e que parta de uma postura ético-política dialógica, para diminuir o máximo possível os impactos do etnocentrismo que está subjacente aos modos de interpretar o mundo a nossa volta (Guimarães, 2016b); (b) para essa tarefa, é necessário termos encontros epistemológico horizontalizados, em que se respeitem e levem a sério as concepções indígenas de viver e bem-estar, dando poder e lugar de fala aos indígenas (Moreira, 2017); (c) os conhecimentos construídos sobre o modo de ser Yepamahsã devem ser contextualizados a essa cultura e demonstrarem relevância social; (d) a partir desse arcabouço construído em comum, se pode abrir a possibilidade de trabalhos conjuntos.

Não se trata de descartar os conceitos tradicionais das PsicoLOGIAS, como de saúde mental, psicossocial, psiquê, mente, entre outros. Talvez seja mais interessante alargar esses conceitos, e ressignificá-los através dos diálogos com as culturas indígenas. Através dos consensos entre os pensadores indígenas e não indígenas, como fizemos neste capítulo, negociando novos sentidos dados à essas ideias abarcando os referenciais necessários a partir de ambas as epistemologias. Assim evitamos cair na armadilha de combater etnocentrismo com etnocentrismo.

Referências

- Azevedo, M., & Azevedo, A. N. (2003). *Dahsea Hausirõ Porã Ukushe Wiophehase Merã Bueri Turi: Mitologia Sagrada dos Tukano Hausirõ Porã*. São Gabriel da Cachoeira, AM: UNIRT/FOIRN.
- Barreto, J. P. L. (2018). *WaiMahsã: peixes e humanos*. Manaus: Edua, NEAI.
- Barreto, J. P. L., Azevedo, S. D. L., Maia, G. S., Santos, G. M., Dias, C. M., Belo, E., Resende, J. R., & França, L. (2018). *Omerõ: constituição e circulação dos conhecimentos Yepamahsã (Tukano)*. Manaus: Edua, NEAI.
- Berni, L. E. V. (2017). Psicologia e saúde mental indígena: Um panorama para construção de políticas públicas. *Psicologia para América Latina, n. spe*, 64-81.
- Carvalhães, F. F. de, & Lima, A. B. (2020). Contemporaneidade e decolonialismo. *Revista Espaço Acadêmico*, 20(223), 58-70. Recuperado de <http://periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/view/54378>
- Dazinger, K. (2006). Universalism and Indigenization in the history of modern psychology. In A. C. Brock (Ed.), *Internationalizing the history of psychology* (pp. 208-225). New York: University Press.
- Ferraz, I. T., & Domingues, E. (2016). A Psicologia Brasileira e os Povos Indígenas: Atualização do Estado da Arte. *Psicologia: Ciência e Profissão*, 36(3), 682-695.
- Fernandes, F. O. P. (2017). *Psicologia e povos indígenas: reflexões a partir do contato com os Yepa Mahsã no Projeto Rios e Redes* (Dissertação de Mestrado). Programa de Pós-graduação em Psicologia da Universidade Federal do Amazonas, Manaus.
- Fernandes, F. O. P., Azevedo, D. L., Barreto, J. P. L., & Calegare, M. (2020). The macro cultural psychology understanding of the constitution of a Yepa Mahsã person. *Culture & Psychology*, 1-15. <https://doi.org/10.1177/1354067X20951890>

Fulop, M. (2009). *Aspectos da cultura Tukano: Cosmogonia e mitologia*. Manaus, Faculdade Salesiana Dom Bosco, EDUA.

Guimarães, D. S. (2016a). A Psicologia e a questão indígena no Brasil. In: Conselho Regional de Psicologia 6ª região (Org.), *Povos indígenas e Psicologia: A procura do bem viver* (pp. 178-188). São Paulo: Fonte Design, CRPSP.

Guimarães, D. S. (2016b). Terms of the dialogue. In D. S. Guimarães (Ed.), *Amerindian Paths: Guiding Dialogues With Psychology* (pp. 1-6). Charlotte, NC: IAP.

Hwang, K, K. (2015). Cultural System vs Pan Cultural Dimensions: Philosophical Reflection on Approaches for Indigenous Psychology. *Journal for the theory of social behavior*, 45(1), 2-25. <https://doi.org/10.1111/jtsb.12051>

Maia, G. S. (2018). *Bahsamori: o tempo as estações e as etiquetas sociais dos Yepamahsã (Tukano)*. Manaus: Edua, NEAI.

Moreira, E. (2017). O lugar de fala: a questão dos suicídios entre os Ye'kuana. In L. C., Arúz, & M. Aparício (Eds.), *Etnografias del suicídio en America del Sur* (pp. 97-123). Quito: Editorial Universitaria Abya-Yala.

Nogueira, S. G., & Guzzo, R. S. L. (2016). Psicologia Africana: Diálogos com o Sul Global. *Revista Brasileira de Estudos Africanos*, 1(2), 197-218. <https://doi.org/10.22456/2448-3923.66828>

Ratner, C. (2012). *Macro Cultural Psychology: A political Philosophy of mind*. New York: Oxford University Press.

Sinha, D. (1997). Indigenizing Psychology. In J. W. Berry, Y. H. Poortinga, & J. Pandley (Eds.), *Handbook of cross-cultural psychology: theory and method* (pp. 129-170.). Needham Heights, US: Allyn & Beacon.

Vianna, J. J. B., Cedaro, J. J., & Ott, A. M. T. (2012). Aspectos psicológicos na utilização de bebidas alcoólicas entre os Karitiana. *Psicologia & Sociedade*, 24(1), p. 94-103.

Vitale, M. P., & Grubits, S. (2009). Psicologia e povos indígenas: um estudo preliminar do “estado da arte”. *Revista Psicologia e Saúde*, 1(1), 15-30.

Yang, K. S. (2012). Indigenous Psychology, Western Psychology and Indigenized Psychology: a nonwestern psychologist's view. *Chang Gung Journal of Humanities and Social Sciences*, 5, 1-32.

Equador

LA SALUD MENTAL OCULTADA. COSMOVISIÓN INDÍGENA VS SALUD MENTAL HEGEMÓNICA EN ECUADOR

Sisa Alexandra Fichamba Yamberla
Iván Villafuerte Almeida

La vecina era envidiosa con nosotros, siempre buscó hacernos el mal, hasta que lo logró. Un día estaba lavando la ropa en el río, yo tenía cargada a mi niña en la espalda mientras lavaba. Hasta que la vecina me llamó por mi nombre, yo regresé a ver de golpe para atrás junto con mi hija. Al regresar a ver ella se fue corriendo, pero mi hija vio directo al arcoíris que estaba detrás de nosotras y por eso quedó ciega.

Estela, una mujer de 85 años del pueblo Kichwa Otavalo, explica la ceguera de su pequeña hija. A partir de la perspectiva de la ciencia positivista o de una visión médica o psicológica hegemónica, ¿Se valora en su contexto y su aporte a la comprensión de los procesos de salud-enfermedad propios?, ¿Se la toma como una superstición?, ¿Se la considera como un folclorismo? En este artículo analizamos elementos de la cosmovisión kichwa ecuatoriana y cómo ellos influyen y configuran formas propias de concebir la salud/enfermedad y su proceso de curación.

Tomamos como base dos investigaciones: la una sobre autismo y salud desde la perspectiva kichwa y la otra una investigación de corte etnográfico sobre la justicia indígena.

Realizaremos un análisis de la visión kichwa sobre el autismo y sobre la justicia indígena como proceso de salud mental y sugeriremos formas de enfoque de la salud mental que deben tomarse en cuenta en la realidad indígena.

Enfoque Predominante De Salud Mental/Sufrimiento Subjetivo

En el año 1974 Foucault (1996) analiza la forma en que la medicina occidental se construye como una medicina social. La medicina social y sus variantes (medicina del Estado, medicina urbana y medicina de la fuerza laboral) surgen con la construcción de los Estados Nación y como una estrategia biopolítica que busca el control de las personas sobre su cuerpo. Esta medicina social se convierte con el tiempo en un modelo que se replica a nivel mundial y es parte de la visión de la salud que ahora es predominante.

Este constituye el inicio de la medicalización y de la creación de enfermedades que predomina en la medicina actual. Una visión que requiere unificar criterios de diagnóstico y tratamiento que alimenten un sistema farmacéutico como maquinaria comercial. Desde esta perspectiva la llamada Salud Mental se incluye en el “paquete” medicalizador. A este respecto Stolkiner (2013) menciona que hay una visión que se caracteriza por la hegemonía discursiva de biomedicalización y categorización psicopatológica que no están abiertas a entender e integrar realidades diversas. De esa manera, el enfoque de salud mental predominante ignora o subvalora otras formas de percibir la enfermedad, la salud y sus procesos de curación.

Al no tomar en cuenta las especificidades de cada cultura, sus creencias, prácticas y elementos lingüísticos los procesos de salud/enfermedad/cuidado suelen no ser efectivos, incompletos y muchas veces contraproducentes. En el caso indígena hay un ocultamiento de su propia realidad y su cosmovisión, así como su potencial aporte a la salud-salud mental. La construcción del factor raza mencionado por Quijano (2014), ignora otras concepciones del mundo entre ellas a la de los pueblos originarios.

Como menciona Breilh (2003), se debe generar una narrativa emancipadora que proponga otro saber médico construido alrededor de los conocimientos académicos, los saberes ancestrales y el conocimiento común. Proponemos propiciar entonces una perspectiva de interculturalidad que permita valorar aplicaciones de la

salud indígena, por ejemplo, en sus tradiciones preventivas, para generar una nueva visión de salud colectiva.

Cosmovisión Kichwa

¿Como ha sobrevivido la cosmovisión de los indígenas hasta el día de hoy? A pesar de siglos de conquista y años de arrebatos e injusticia, los pueblos originarios han conservado varios de los elementos que los identifican como tales: lengua, vestimenta, ceremonias, rituales, saberes, entre otros. La forma oral en la que estos saberes fueron transmitidos, quizá tenga mucho que decir sobre su perseverancia a evitar extinguirse y mantenerse hasta estos días.

Cosmovisión es entendida como la forma en la que los seres humanos perciben el mundo. La manera de vivir y la resolución a las problemáticas que puedan presentarse en el día a día están atravesadas por la concepción que cada uno de los grupos humanos poseen acerca del medio con el que interactúan. De acuerdo con la definición de Broda, 1979 (en Zuckerhut, 2007), la cosmovisión se define como aquella visión, que, de forma ordenada, combina la noción acerca del cosmos y el medio ambiente en que habitan los colectivos humanos. Es un concepto realmente amplio que involucra “representaciones colectivas de la realidad y cómo estas se presentan en el pensamiento del ser humano” (Zuckerhut, 2007, p. 65).

Por lo tanto, existen variantes al hablar de cosmovisión, por un lado, se encuentra la cosmovisión occidental en donde desde sus inicios ha primado el androcentrismo y hasta estos días el antropocentrismo. Según Estermann (2013), hubo un tiempo en el que el ser humano tenía afinidad con lo cósmico, incluso consideraba importante la armonía del micro y macrocosmos. Sin embargo, la teología y filosofía occidental dieron paso a que la naturaleza, animales, plantas y el cosmos sean consideradas como un peligro, como lo irracional y una de las cosas que era necesario conquistar y domesticar.

La cosmovisión andina mira el mundo desde la relación que existe entre el ser humano y la Naturaleza; esta última es considera-

da como una pieza fundamental en la vivencia del *runa* o ser humano. En este sentido es pertinente hablar acerca de los principios que rigen la cosmovisión andina para tener una idea del papel protagónico de la Naturaleza. Cabe recalcar que a pesar de que los pueblos indígenas de América Latina tienen elementos y características similares en cuanto a cosmovisión, difieren debido a varios factores. En este caso se hablará sobre las bases de la cosmovisión andina de la mayoría de los pueblos Kichwa de la Sierra ecuatoriana.

Existen principios rectores en esta cosmovisión que permiten el equilibrio entre el *runa-runu* y *runa-Naturaleza*:

- El primer principio es el de *Relacionalidad*, implica que todo se encuentra relacionado con todo; es decir la naturaleza y lo que en ella habita está relacionada estrechamente con el ser humano, por lo tanto, un cambio en la naturaleza traerá a su vez consecuencias para ambos.
- El segundo principio es el de *Correspondencia* el cual menciona que así como existirán efectos positivos o negativos dependiendo de las acciones del ser humano con la *Pachamama* o Madre Tierra también existirá una respuesta del cosmos hacia el ser humano a la par con lo que este realice en su entorno.
- *Complementariedad*, como tercer principio menciona que a diferencia de los roles de género asignados en lo occidental, en la cosmovisión andina los roles son compartidos entre hombres y mujeres, se complementan en el trabajo o cualquier otra actividad el uno con el otro.
- *Reciprocidad*, significa devolver lo que se recibió en la misma cantidad de manera voluntaria como símbolo de agradecimiento. Aplica en la vivencia del ser humano en su día a día, así mismo es importante retribuir a la Naturaleza lo que ella brinda (tierra fértil, agua, sol, alimentos, entre otros) y de modo anticipado pedir

permiso, para labrar sus tierras y cosechar los alimentos, pues en relación a la cosmovisión kichwa en general, la Pacha Mama y todo lo que en ella se encuentra tiene vida.

- *Ciclicidad*, enfatiza que el tiempo está dado o regido por los movimientos astronómicos, y existe una especie de ciclo para reestablecer el equilibrio a través de rituales. Por ejemplo, La Naturaleza y el hombre se rigen mediante esta ciclicidad para la siembra. Este es un principio que ha sido violentado por el ser humano y el consumismo pues el mundo moderno, el mundo actual considera que todo debe ser explotado sin tener en cuenta el descanso de la naturaleza.

Así podría decirse que la cosmovisión de occidente se caracteriza por su individualidad y la importancia de lo material, la mayoría de las veces a costa de la explotación desconsiderada de los recursos naturales. Por el lado contrario vemos que en la cosmovisión Kichwa el ser humano tiene una profunda conexión con el cosmos, y de manera especial con la Pachamama (Madre Tierra), en definitiva, con el todo. Estos principios explicarían el porqué del llanto de un *ruku tayta* (abuelo) al ver un panel de cemento donde antes fuera una *larka* (vertiente) de donde sus animales bebían, la desesperación de la *paya mama* (abuela) al recoger cada grano de maíz cuando su sesta cae por accidente, el diálogo que taytas y mamas realizan con su Tierra para pedir su permiso antes de sembrar. De la misma forma se podría explicar el porqué de la falta de entendimiento de parte de profesionales al escuchar a su consultante hablar del llamado mal viento, mal de ojo, entre otras enfermedades con bases en las creencias mencionadas. Muchas veces esta falta de comprensión se manifiesta en discriminación.

Salud Mental Indígena – Autismo

Cuando tenía 5 meses de embarazo fui a coger moras, al regreso pasando por la laguna me encontré en el suelo con una cabeza de

ganado, ahí yo me asusté y desde entonces mi embarazo fue fastidioso, fue molesto, la huahua tampoco podía dormir, era fastidiosa, y hasta ahora es así no sabe poder dormir, es molesta. Desde ese rato yo creo que le cogió algo malo y por eso parece que ella es así (Madre de adolescente de 14 años con problemas de conducta).

La Organización Mundial de la Salud (OMS, 2015) define a la salud como el estado de bienestar completo en tres esferas: el físico, el mental, y lo social. Sin embargo, no siempre tuvo esta definición, pues hace un siglo se limitaba únicamente a lo físico sin tomar en cuenta los dos últimos aspectos mencionados en la definición actual. Por otro lado, la salud para los pueblos indígenas se basa en su cosmovisión, es decir, salud es estar en equilibrio con la Naturaleza, con su colectivo, y consigo mismo. Podría mencionarse que la definición actual de salud de occidente tiene puntos en común con la visión de salud en los pueblos originarios. Sin embargo, no toma en cuenta el centro o la base de su creencia, la naturaleza. La salud tiene una definición única consensuada por organismos occidentales, más existen otras visiones atravesadas por diversas creencias como resultado del contexto, prácticas culturales y varios factores. La salud mental/enfermedad mental no está exenta de ello.

La mamá de la niña que atiendo me contó que la chiquita se golpea la cabeza siempre cuando hay luna llena, se lastima, que le llevan a curar el mal viento pero siempre vuelve a hacer eso. Le expliqué que está diagnosticada con autismo pero parece ser que no me comprendió (Relato de profesional que atiende a una de niña de 9 años con autismo perteneciente al pueblo Kichwa -Otavaló).

Antes de iniciar en la revisión de la mirada que los pueblos indígenas le han dado a este componente tan esencial de la salud integral del ser humano es importante mencionar la falta de investigaciones en salud mental y todas sus áreas dentro de la población indígena. Según la OMS en su informe acerca de las experiencias obtenidas del proyecto de Promoción de la Salud Mental en población indígena menciona que el porcentaje de problemas con relación a la salud mental ha aumentado en todo el mundo, siendo la problemática más común el suicidio y el consumo de sustancias psicoactiva en jóvenes indígenas (OMS, 2015). Este hecho mencionado

supone la urgencia de trabajar en investigaciones que en un inicio generen datos estadísticos de la situación actual de la salud mental en pueblos originarios, aún más en países como el Ecuador en donde existe una diversidad inmensa de pueblos y nacionalidades.

Uno de los trastornos considerados como un enigma (Frith, 2009), incluso para la ciencia, quien pareciera saberlo todo, es el autismo, que es definido por los entes rectores en salud como un trastorno del neurodesarrollo que presenta síntomas nucleares los cuales “afectan” distintas esferas de quien la “padece”. Entre los síntomas nucleares se encuentran: afección en habilidades sociales, intereses restringidos, conductas estereotipadas, alteración verbal en algunos casos, entre otros (Reynoso, Rangel & Melgar, 2015). Cabe recalcar que la definición actual para explicar el autismo y sus causas ha sufrido variaciones a lo largo de los años. Inició por ser una enfermedad comparada con la esquizofrenia (Artigas-Pallares & Paula, 2012), pasando por la hipótesis de ser un trastorno provocado por la falta de afecto materno o de “madres congeladoras” (Artigas-Pallares & Paula, 2012) hasta lo que ahora se ha logrado encontrar.

Las definiciones han variado de acuerdo con el contexto histórico de las investigaciones y eso da paso a pensar en que seguramente existe un sinnúmero de definiciones o miradas al autismo tras analizar otros contextos históricos, tras analizar el contexto cultural del individuo no occidental. Uno de los pocos e interesantes estudios de las percepciones acerca del autismo en población indígena realizado por Silvia López (2018) en la provincia de Chimborazo encontró que las creencias en torno al espectro del autismo están atravesadas por su cosmovisión, pero al mismo tiempo tiene tintes religiosos. Así en ocasiones son vistos por sus padres y la comunidad como una bendición o ángeles del cielo mientras que otros padres y madres mencionan que los niños y niñas con esta condición han sido marcadas por las montañas y se hacen necesarias limpiezas especiales, con diferentes componentes y rituales que involucran a la Naturaleza para lograr tener una vida normal. Del mismo modo el Yachac o sabio afirma que el autismo tiene como base el desequilibrio energético espiritual, por el mal consumo de alimentos, así como por la contaminación provocada por el ser humano (López, 2018).

Como se observa en esta investigación, la explicación en cuanto al autismo difiere del modelo médico hegemónico, y si bien es cierto las explicaciones son de carácter mítico de acuerdo con una serie de creencias acordes a su cosmovisión, es válido reconocer que están atravesadas también por la religión. Es esencial mencionar que la cosmovisión andina es amplia y que los significados son similares, pero difieren en cada población por lo que es imposible generalizar resultados sobre el tema. Colocamos como ejemplos los astros y su influencia dentro del comportamiento de los seres humanos y componentes naturales. En la Sierra norte del Ecuador el Sol o el Inty Taita es el que tiene un papel importante en los rituales de sanación, celebraciones, tiempos de cosecha, entre otros. A diferencia de la Sierra sur en donde el papel protagónico es para la Luna o Quilla Mama.

Basado en una investigación realizada en una población de indígenas norteamericanos pertenecientes al pueblo Navajo, Kapp (2011) señala que el autismo no tiene una connotación negativa ni para el individuo ni para su entorno. Este grupo en específico y paralelo a la cosmovisión andina, cree en la espiritualidad y la búsqueda del equilibrio con la Tierra. Esta búsqueda y este encuentro es conseguida por las personas con autismo al tener la facilidad de conectar con la naturaleza y sus componentes (Kapp, 2011).

Muchas veces la medicina occidental falla en creer que la percepción sobre una enfermedad mental o trastorno es universal y aplica para todos, más es importante indagar en primer lugar cual es el significado que aquella persona que tiene distintos conocimientos opina sobre esta. Es decir, en el autismo, por ejemplo, el mensaje que transmite el modelo hegemónico médico es el de “problema” “anormalidad” “discapacidad” “trastorno” pero es posible que la persona no lo vea de esta manera y se produzca un choque que dificulte y problematice lo que antes parecía normal y llevadero.

Salud mental comunitaria ataviada de justicia

Nosotros creemos más en la justicia indígena que la justicia ordinaria. Porque la ordinaria más mentalmente le cierra en cambio

nosotros le purificanos. Por lo que ha hecho mal le bañamos con ortiga le damos unos fuetecitos y nada más. Entre nosotros lo solucionamos (Luis, comunero y líder de la comunidad indígena de San Clemente, provincia de Imbabura).

Menciona Luis que el proceso de limpieza (al que se le denomina desde la visión occidental como justicia indígena) es una costumbre de sus antepasados que buscaban purificar a las personas de sus malos espíritus. Emilio, comunero de Naranjito, Imbabura explica que la presión social ayuda que la persona que ha cometido una infracción se rehabilite. En tanto son localidades pequeñas en las que todos se conocen y puede darse un control por parte de los vecinos, además de los consejos de los mayores.

En Ecuador, la anterior Constitución del Ecuador del año 1998 (ahora el país está regido por la Constitución emitida el año 2008) establecía que los pueblos indígenas pueden ejercer su justicia de acuerdo con su derecho consuetudinario para la solución de sus conflictos. Cuando esa Constitución estaba vigente sucedió que el 23 de abril del 2002 el comunero kichwa Maly Latacunga es asesinado por 3 personas de su comunidad. Se los sancionó “de acuerdo a los usos y costumbres de la comunidad, a baño en agua fría con ortiga, acompañado de consejos, y al pago de una indemnización por el monto de seis mil dólares para los huérfanos y la viuda del fallecido” (García, 2005, p. 153). Luego de dos años de expulsión de su comunidad los tres regresan a ella y, a decir de Brandt y Franco (2002), “se conciliaron con la familia del muerto, se han unido en un compadrazgo de uno de los hijos de la viuda, y finalmente uno de los tres culpados fue elegido como presidente comunal” (p. 95).

Este es un ejemplo documentado de la forma como la justicia indígena tiene la cualidad de generar procesos de reparación y puede dar la oportunidad de redimir sus culpas a los infractores. Desde la visión de salud-enfermedad de los indígenas andinos, como menciona Cachiguano (2010) la enfermedad es causada por una falta de interrelacionalidad. Plantea que hay una interrelación e interdependencia permanente entre lo humano, lo divino, la madre naturaleza y los ancestros. La enfermedad, entonces, ocurre cuando la persona se olvida de su función armonizadora y equilibradora. La

interrelacionalidad tiene que ver también con el principio de reciprocidad, damos para recibir. Al olvidar ser recíprocos provocamos un desequilibrio. Al haber un desequilibrio las fuerzas masculinas afloran y generan las enfermedades. Este fenómeno es un llamado de atención para que la persona regrese a su función de armonización y equilibrio.

Ese desequilibrio no es solamente individual, sino que afecta a la comunidad en general. La comunidad es esencial en la configuración de la identidad en el indígena. Sánchez-Parga (2009) considera que la persona indígena se percibe como parte de un “cuerpo social”, es decir que la persona se ve como una parte, un órgano del cuerpo comunal. En ese contexto el hecho que una persona actúe mal y afecte a otros miembros de la comunidad afecta a toda la comunidad.

Raúl Llasag (2012) explica que cuando ocurren hechos como infracciones la comunidad los siente como una desgracia, como una tristeza denominada en quichua como “llaki”. Es una tristeza que es percibida por todos los comuneros y por la naturaleza. Entonces, este desequilibrio, desajuste debe ser tratado por toda la comunidad con un acto ritual. Es este, entonces el proceso llamado “justicia indígena”. La misma es, en realidad, un acto de salud mental comunitaria es un proceso de “limpieza energética” que busca que aquello que afectó a la comunidad sea curado y la energía comunal retorne a su cauce normal.

Conclusiones

La visión de salud-salud mental está atravesada por creencias valiosas de nuestros taytas y mamas pero sería un error afirmar que nuestra cosmovisión actual continúa con la vigencia de siglos atrás. Por un lado, sí, muchas de las creencias, prácticas y tradiciones han sido conservadas a pesar de que muchos quisieron arrebatarlas de nuestro ser, han sido conservadas con la lucha de aquellos que no quisieron ceder. Pero, por otro lado, la religión, la globalización, las nuevas tecnologías, en sí el ritmo acelerado

en el que el mundo avanza hace que poco a poco los saberes y conocimientos heredados especialmente en el tratamiento de enfermedades se pierdan de manera imperceptible. Se pierde en la medida en la que se antepone el conocimiento médico hegemónico al conocimiento tradicional que aplica el Yachak o la Partera. Se pierde cuando el paciente se avergüenza de contar al especialista la causa de su enfermedad, se pierde cuando el profesional se burla de la explicación de la génesis del trastorno que el adulto mayor manifiesta con tanta seriedad.

Un estudio realizado por Taitimu, Read y McIntosh (2018) en el pueblo indígena Maori de Nueva Zelanda a través de 57 entrevistas semiestructuradas a participantes con esquizofrenia o algún contacto con ellos encontró que sus creencias acerca de esta enfermedad mental son de base cultural y espiritual. Lo que más cabe resaltar de este estudio es el hecho de que muchos de los participantes refirieron sentir incomodidad, vergüenza y temor a ser criticados por el profesional al compartir sus constructos espirituales en cuanto a la enfermedad mental.

Es esencial crear estrategias de intervención que respeten, valoren y validen las creencias, percepciones y opiniones de los pueblos indígenas en los sistemas de salud mental pues comprendiendo este conjunto de apreciaciones se brindarán mejores espacios y paralelo o de manera indirecta se evitará que los saberes ancestrales se extingan. Como es el caso de la justicia indígena, que finalmente es reconocida en el artículo 171 de la Constitución del Ecuador. Esta era vista hace algunos años y quizá ahora también como una acción inhumana sin conocer el trasfondo existente tras todo el ritual, sin conocer lo que representa la ortiga, el agua helada del sereno, el corte de cabello al varón o las palabras mencionadas por el anciano para lograr reestablecer la paz tanto en la comunidad como en el individuo después del llaki (pena-desastre-tristeza) que la persona causó en todos los miembros de su comunidad. Buscar un entendimiento de la salud mental desde la especificidad de cada cultura, nacionalidad, barrio, persona y que la construcción de estrategias de promoción y prevención sean participativas es una forma de plantear una posible estrategia de acción.

De la misma forma, se hace imprescindible insistir en la inversión de recursos económicos y talento humano para la realización de investigaciones en torno al tema que generen proyectos o incluso políticas públicas en beneficio de la salud mental de los pueblos/nacionalidades, así como proponer también su participación en investigaciones. Ya no como sujetos observados si no como investigadoras e investigadores conocedores natos de sus propias formas de ver el mundo a partir de sus experiencias. Pues gracias a las oportunidades actuales y/o gracias a méritos propios existen hoy en día profesionales pertenecientes a los pueblos y nacionalidades dispuestos y dispuestas a contribuir con nuevas ideas.

Referencias Bibliográficas

Artigas-Pallarés, J., & Paula, I. (2012). El autismo 70 años después de Leo Kanner y Hans Asperger. *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, 32(115), 567-587. DOI:10.43210/S0211

Brandt, H. J., & Franco Valdivia, R. (Eds.). (2007). *Justicia comunitaria en los Andes: Perú y Ecuador. Normas, valores y procedimientos en la justicia comunitaria. Estudio Cualitativo en Comunidades Indígenas y Campesinas de Ecuador y Perú*. Lima: Instituto de defensa legal.

Breilh, J. (2003). *Epidemiología Crítica, ciencia emancipadora e interculturalidad*. Buenos Aires: Lugar Editorial.

Cachiguano, L. E. (2010). Sumak Kawsay: salud y enfermedad en los Andes. En G. Frenandez-Juárez (Ed.), *Salud, Interculturalidad y Derechos. Claves para la reconstrucción del Sumak Kawsay – Buen Vivir* (pp. 65-79). Quito: Ediciones Abya-Yala.

Camas Baena, V. (2018). Salud Mental Comunitaria, atención primaria de salud y universidades promotoras de salud en Ecuador. *Revista Panamericana de Salud Pública*. 42, e162. DOI: 10.26633/RPSP.2018.162.

Constitucion Politica de la Republica del Ecuador. (1998, 11 de

agosto). Registro Oficial.

Estermann, J. (2013). Ecosofía andina: Un paradigma alternativo de convivencia cósmica y de Vivir Bien. *Revista FAIA*, 2(9-10), 01-21. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4714294>.

Foucault, M. (1996). Historia de la medicalización. En M. Foucault. *La vida de los hombres infames* (pp. 85-105). La Plata: Altamira.

García, F. (2005). El estado del arte del derecho indígena en Ecuador. *Revista IIDH/Instituto Interamericano de Derechos Humanos*, 1, 151-170.

Kapp, S. (2011). Navajo and Autismo: The Beauty of harmony. *Disability and society*, 26(5), 583-595. doi: 10.1080/09687599.2011.589192

Llasag, R. (2012). Justicia indígena ¿delito o construcción de la plurinacionalidad?: La Cocha. En B. de Souza Santos, & A. Grijalva, A. (Eds.), *Justicia Indígena, Plurinacionalidad e Interculturalidad en Ecuador* (pp. 321-372). Quito: Abya Yala.

López, S. (2018). *Percepciones y conocimientos acerca del Espectro Autista en población indígena de la provincia de Chimborazo* (informe de investigación). Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador. Recuperado de <http://repositorio.uasb.edu.ec/bitstream/10644/6087/1/PI-2018-04-L%c3%b3pez-Percepciones.pdf>

Organización Mundial de la Salud. (2015). Promoción de la Salud Mental en las Poblaciones Indígenas. Experiencias de Países. Recuperado de https://iris.paho.org/bitstream/handle/10665.2/28416/9789275318973_spa.pdf?sequence=1&isAllowed=y

Quijano, A. (2014). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En D. Assis Clímaco (Ed.), *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder* (pp. 777-832). Buenos Aires: CLACSO.

Reynoso, C., Rangel, M. J., & Melgar, V. (2017). El trastorno del espectro autista: aspectos etiológicos, diagnósticos y terapéuticos. *Rev*

Med Inst Mex Seguro Soc. 55(2), 214-222. Recuperado de <https://www.medigraphic.com/pdfs/imss/im-2017/im172n.pdf>

Sánchez-Parga, J., (2009). *Qué significa ser indígena para el indígena. Más allá de la comunidad y la lengua.* Quito: Abya Yala.

Stolkiner, A. (2013). Medicalización de la vida, sufrimiento subjetivo y prácticas en salud mental. En H. Lerner (Ed.), *Los sufrimientos-10 Psicoanalistas-10 Enfoques* (pp. 211-239). Buenos Aires: Psicolibro.

Taitimu, M., Read, J., y McIntosh, T. (2018). Nga Whakawhitinga (standing at the crossroads): How Maori understand what Western psychiatry calls “schizophrenia”. *Transcultural Psychiatry*, 55(2), 153-177. DOI: 10.1177/1363461518757800.

Zuckerhut, P. (2007). Cosmovisión, espacio y género en México antiguo. *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia*. 21(38), 64-85. Recuperado de <https://revistas.udea.edu.co/index.php/boletin/article/view/6781>

Guatemala

JUN AJQ'IIJ EN LA SALUD MENTAL COMUNITARIA

Carmen Peneleu

La palabra Ajq'iij en el leguaje del pueblo maya de Guatemala no tiene género específico, por lo que puede ser hombre, mujer, joven, niño o niña que por su día de nacimiento va a definirse como tal para cumplir con su misión de manejar el conteo del tiempo desde el calendario sagrado maya. En la experiencia de las ancianas y ancianos ajq'iij comentan que su acercamiento e iniciación en este trabajo ha sido desde la niñez acompañados de sus abuelas, abuelos, padres u otros ajq'ijj y ha sido por medio de la observación y participación directa dentro de las ceremonias del fuego.

Otros y otras en cambio lo hacen por iniciación propia directamente acompañados de otros ajq'iij quienes los acompañan en su proceso desde la práctica, análisis y conteo del tiempo a través del cholq'iij calendario sagrado, por otro lado, otras y otros lo asumen en la edad adulta debido a que enferman y mantienen desequilibrado sus energías por no cumplir con su misión comunitaria o sea su ch'umilaal⁴ les exige cumplir con el servicio a la comunidad.

Darle una definición única al apoyo que realiza un ajq'iij no sería oportuno debido a que su trabajo es filosófico, matemático, astrológico y espiritual. En palabras del ajq'iij Lucas Ticúm (2017) dice “ahora soy contador del tiempo, pienso y siento el tiempo y el espacio (...), fue mi día de nacimiento, mi energía, mi nawal, fue quien habló por mí. El me buscó me eligió y me entregó esta misión, este servicio” (p. 137). Es desde estas palabras que él asume el compromiso que adquiere como ajq'iij con la vida comunitaria ya que pone a disposición sus dones para el servicio de los demás.

Un o una ajq'iija demás se vuelve un referente en la toma de decisiones personales, familiares y colectivas en su comunidad y en algunos casos asumen además el papel de autoridades comunitarias electos y electas en asambleas. Para Zapil (2015), “ser Ajq'ij y/o chuchqajaw, es una función vitalicia, es una construcción social perma-
4 Puede interpretarse desde el idioma maya como misión.

nente de la persona mujer y hombre, no solo es un logro individual, más bien es un logro colectivo en pareja y en familia” (p. 10).

En cuanto al papel protagónico del ajq'ij en la comunidad resalta el apoyo para resolver los problemas personales, problemas que afectan la vida familiar, comunitaria y con el entorno, en ese sentido la intervención del o la ajq'ij es asumir el compromiso de ayudar a la recuperación del uk'u'ux (esencia del ser) de cada persona que le consulta para resolver su situación de desequilibrio integral asociado a la vida social y a los fenómenos naturales, así mismo el ajq'ij hace uso de la consulta del tz'ite' para resolver los problemas, sobre lo mismo el ajq'ij Lucas Ticúm (2017) dice “Todo tiempo tiene su rostro, su forma y su fuerza (...), Cada día tiene su nombre y su fuerza, cada uno tiene una función para el tejido de la vida” (p. 140).

La o el Ajq'ij requiere del conocimiento profundo de la cuenta matemática y filosófica del tiempo para descifrar las causas y consecuencias de los problemas que se le presentan ya sean estos personal, familiar o comunitaria y sobre todo conocer las manifestaciones de las energías de los nawales en los ciclos de vida de las personas, para este proceso hace uso del tz'ite' (envoltorio sagrado) (Lucas Ticúm, 2017), instrumento que utiliza para contar el tiempo y así interpretar las causas y consecuencias del problema e iniciar un trabajo de relación, de fortalecimiento y de armonía con el nawal de la persona afectada a través del fuego y otros elementos de la naturaleza. En este sentido aborda la problemática sin separar los fenómenos sociales de los naturales tal cual manifiesta Zapil (2015), “son ellos y ellas quienes indican el camino para superar los problemas personales y sociales desde la relación con el nawal” (p. 23).

El o la ajq'ij también hace uso de otros medios alternativos que implican un gran significado para interpretar los sucesos, los cuales van analizando para comunicarse con las energías de los nawales: la interpretación de los sueños, las manifestaciones y movimientos en el cuerpo codificadas desde las energías de los nahuales, los sonidos de animales, las manifestaciones de los nawales en el fuego, en general es la interconexión con los elementos del universo para darle solución al problema consultado, en ese sentido el ajq'ij Francisco Chavajay (2012) dice: “Cuando yo empecé a curar a las personas, primero me fue revelado en mis sueños que planta debo utilizar para cada caso” (p. 2). Enfatiza que la conexión que tiene

con el cosmos y su envoltorio sagrado lo dotan de sabiduría para interpretar y resolver los problemas, así como saber que utilizar para aliviar los síntomas.

En relación a los materiales que utilizan los y las ajq'ij para quemar en el fuego ceremonial, nos refiere el libro sagrado Popol Wuj el papel de la gran abuela Ixmukane quien en la invocación o fuego ceremonial consulta el paradero de sus nietos Junajpu e Xbalamke y obsevando el retoño de las matas de maíz que habían dejado sembrado sus nietos como señal de existencia y reencarnación refiere: “Cuando volvieron a retoñar esa matas, su abuela efectuó una ceremonia: quemó copal ante las cañas, esto, en memoria de sus nietos” (Sam Colop, 2008, p. 124), siendo el copal uno de los materiales muy utilizados en la ceremonia maya desde tiempos antiguos hasta la actualidad.

El Ajq'ij F. Chavajay (2012), haciendo referencia al servicio comunitario que aprendió de su abuelo ajq'ij, dice:

La gente llega a mi casa para que los cure o para consultas, pues igual vas a ser tú, me decía mi abuelo; va a llegar gente contigo y harás lo mismo que yo (...). Así que tienes que cumplir tu misión, no tengas miedo ya fuimos a los altares sagrados, ya pedimos tus fuerzas y sabiduría (...) eso me dejó dicho mi abuelo (p. 3).

La iniciación para llegar a ser ajq'ij requiere de la persistencia del aprendiz en el acercamiento y visita de cerros sagrados acompañado de los y las ajq'ij mayores para ir conectando sus energías con el entorno e ir interpretando los mensajes del fuego, de los animales, de los sueños y todas las señales que va codificando en el cuerpo, este proceso ceremonial de iniciación cuya fecha del calendario maya debe coincidir con la celebración del waqxaq'i' B'atz (Ak'abal, 2014), que según Ajxup, Zopil, & Waqxaqib' B'aatz(2009) enfatizan: “Las ceremonias de presentación se inician en el día JUN (1) NO'J, sigue en el día WAQ'IB' (6) IQ', luego en el WAQXAQIB' (8) K'AAT, son ciclos del numeral 1,6,8 hasta llegar en el WAQXAQIB' B'AATZ” (p. 41). Es decir, consta de un calendario lunar de 260 días para culminar y recibir su envoltorio sagrado. En el Waqxaqibb'aatz' recibe el tz'ite' en manos de los ajq'ij que lo/la iniciaron después de haber desarrollado en él o ella energías que lo autorizan para prestar su servicio social y comunitario.

El O La Ajq'ij Y La Salud Comunitaria

Cumes (2018) argumenta que la salud vista de la cosmovisión maya se define de la siguiente manera “La salud significa un estado de equilibrio interno y externo con nosotros mismos, con la naturaleza, con otras personas y con los espíritus (u otras vidas) que comparten el espacio de la existencia” (p. 6). En este sentido y desde esta perspectiva se abordan los problemas personales, familiares y comunitarias vinculadas e interconectados entre sí, es decir de manera integral del ser con el cosmos.

El papel protagónico que han asumido los y las ajq'ij en la vida comunitaria desde la colonia ha sido de resistencia que a pesar de ser perseguidos y etiquetados de brujos los seguían buscando para pedirles apoyo tal como relata el documento La cruz de Nima-juyu¹: “Es también muy frecuente que después de recibir los últimos sacramentos llamen al brujo a la cabecera del moribundo” (Aguirre, 1972, p. 255). Haciendo referencia que a pesar de la evangelización impuesta seguían con los ritos vinculados a la cosmogonía propia de los pueblos, cabe resaltar que los evangelizadores los nombraron brujos asociando su trabajo desde su visión occidental como satánico.

Ajq'ij Y La Salud Comunitaria Durante El Conflicto Armado Interno

En la historia de los pueblos mayas de Guatemala ha sido importante la vinculación del trabajo del ajq'ij en la resistencia del pueblo maya y por lo mismo durante los 36 años de conflicto armado interno en Guatemala, fueron perseguidos, masacrados y desaparecidos muchos y muchas de las ajq'ij, me parece primordial resaltar los efectos de la violencia sociopolítica generada por los 36 años de conflicto armado interno en Guatemala, mismo que llevó a las más grandes atrocidades cometidas contra los pueblos indígenas específicamente mayas de Guatemala y que ha mermado los efectos en la salud mental comunitaria de los pueblos ya que en ese entonces la estrategia de dominación se profundizó con el silencio perma-

¹ Documento encontrado en la parroquia de San Pedro La Laguna, Sololá, Guatemala.

nente y esto entrelazado con las masacres, desapariciones forzadas, violaciones sexuales y tierra arrasada afectando en extremo la salud mental de la población, el conflicto armado rompió con buena parte de la organización comunitaria y con la desintegración y exterminio de varios liderazgos indígenas.

Para darle fin a este suceso sociopolítico se firman los acuerdos de paz, siendo uno de los acuerdos “El Acuerdo de Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas” que en su inciso C, hace referencia al compromiso del estado con los pueblos indígenas de respetar el ejercicio y la practica libre de la espiritualidad maya y textualmente dice:

1 - Se reconoce la importancia y la especificidad de la espiritualidad maya como componente esencial de su cosmovisión y de la transmisión de sus valores, así como de los demás pueblos indígenas.

2 - El gobierno se compromete a hacer respetar el ejercicio de esta espiritualidad en todas sus manifestaciones, en particular el derecho a practicarla, tanto en público como en privado por medio de la enseñanza, el culto y la observancia (Secretaría de la Paz, 1994, p. 44-45).²

Celebran ceremonia maya para recordar a víctimas de la guerra



Foto: Prensa Libre (Carlos Grave), 24 de diciembre 2012

² Secretaría de la Paz (1994). Acuerdo de Identidad y Derechos de los pueblos Indígenas. Guatemala: Tipografía Nacional.

Es así como a partir de los acuerdos de paz ha sido primordial el retorno sin miedo a las celebraciones y rituales desde la cosmovisión maya e incorporación en el acompañamiento a las víctimas del conflicto armado interno, en este sentido aportaban y siguen aportando en el abordaje de la salud mental comunitaria desde la interrelación cósmica, así como a través del fuego sagrado lo cual permite la comunicación de los familiares con los perseguidos, desaparecidos, desplazados y masacrados en el conflicto armado interno a través de los distintos rituales, los y las ajq'ij son considerados intermediarios entre los vivos y los muertos, implica en su trabajo ayudar e interpretar los sueños de los familiares en la búsqueda de sus familiares desaparecidos y celebrar ceremonias para las familias afectadas.

Todo este trabajo se ha vinculado y ha sido importante en el acompañamiento y la intervención desde las mismas organizaciones indígenas de la sociedad civil quienes trabajan de forma directa con las víctimas del conflicto armado interno desde la conexión con el fuego ceremonial, previo, durante y después de las exhumaciones y las inhumaciones, lo que ha permitido entablar una conexión entre vivos y muertos, pues de esta manera la salud mental comunitaria se acompañó y se sigue acompañando del trabajo profundo de los y las ajq'ij.

El o La Ajq'ij en la Salud Comunitaria Vinculada A La Defensa Del Territorio

En la actualidad la represión y criminalización de líderes y lideresas comunitarias sigue vigente sobre todo para los liderazgos de quienes se enfocan en la defensa del territorio y de los bienes naturales, bosques y ríos quienes son agredidos, asesinados, encarcelados por liderar procesos de resistencia de los pueblos. El acompañamiento del o la Ajq'ij en la fortaleza del uk'u'x (de los líderes y lideresas ha sido y es importante en la resistencia de los pueblos.

En la resistencia comunitaria el acompañamiento del ajq'ij conlleva la celebración de las ceremonias y rituales de protección para los líderes y lideresas representativos de la resistencia comu-

nitaria tal cual sucede en una de las comunidades de Barrillas, Huehuetenango, donde ha habido asesinato, prisión y persecución en contra de los líderes, por lo que las y los comunitarios que participan de la resistencia se reúnen para celebrar las ceremonias y rituales de protección y de agradecimiento.

En la siguiente fotografía se puede observar la celebración de la ceremonia maya por los 4 años de resistencia de la comunidad ante las empresas extractivas.

Cuatro Años de Resistencia pacífica en Barrillas, Huehuetenango
(Prensa Comunitaria, Abril 8, 2017)



Foto: Manuel Ramon, Prensa Comunitaria.

Los Instrumentos Ceremoniales De Un/A Ajq'iij

El bastón: el libro sagrado del pueblo maya Popol Wuj, dice “Luego llegaron los kaqchikela’, cargados con el bastón rojo, eso es lo que habían traído desde la puerta de Tullan. El bastón lo utilizaron para tocar la arena que está dentro del mar, así fue como el mar se abrió y pudieron pasar” (Ajpub’ & Ixq’anil, 2011, p. 10). El bastón sigue siendo utilizado como símbolo de autoridad para los ajq’iij y también para quienes ostentan cargos comunitarios electos por asamblea comunitaria.



El tz'ite'

El tz'ité:

Es un pequeño envoltorio de tela (...), que contiene 260 semillas del palo de tz'ite' (*Erithrina Corallodendron*), una planta que se menciona en los mitos del Popol Wuj cuando las deidades Ixpiyakok e Ixmucané fueron llamados en su calidad de Ajq'ij para participar con sus consejos en la creación (Walburga, 1999, p. 61).

Las 260 semillas están vinculadas a la representación del calendario sagrado lunar que una o un ajq'ij utiliza para interpretar desde el calendario maya los sucesos individuales y colectivos y buscar el equilibrio de las fuerzas espirituales conectadas con el cosmos y con las energías de las personas necesitadas de apoyo. El tz'ité fue el instrumento importante que consultaron la abuela Ixmucané y abuelo Xpiyakok en la creación de la humanidad, al respecto el Popol Wuj refiere lo siguiente: “De ahí entonces se echó se adivinó sobre el maíz sobre el tz'ite' la cuenta de los días de la formación” (Sam Colop, 2008, p. 36). Es decir que un o una ajq'ij lleva consigo el legado ancestral de la cuenta de los días y con ello la revelación de los sucesos individuales y colectivos.

El tz'ite'



Crédito de Fotografía: Saq' Be'

El calendario lunar hace referencia al calendario llamado Solq'ij: El uso de este calendario lo define su nombre solq'ij “mecanismo para descifrar y analizar cada una de las fuerzas que lo gobierna”, SOL es desenvolver, es descifrar, es encontrar sus pormenores positivos y negativos, Q'IJ es día (Academia de Lenguas Mayas de Guatemala [ALMG], 2005, p. 10).

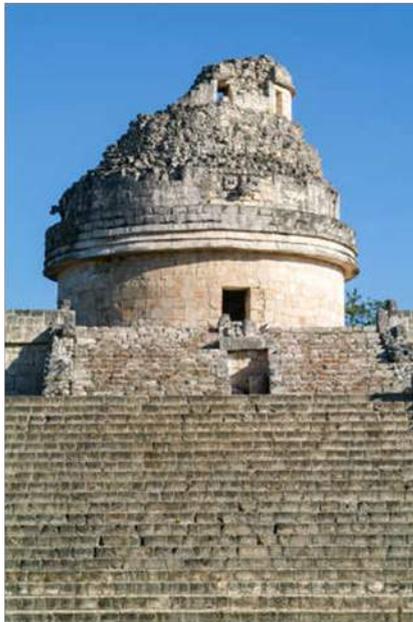
También es conocido como cholq'ij, durante la colonia los términos desde el lenguaje maya se fueron interpretando desde el pensamiento y lenguaje occidental que nombra y piensa de manera diferente.

Me parece importante resaltar el sentido del uso y la trascendencia del calendario lunar que en el caso de Carlos Barrios (2015) dice: “El calendario sagrado, el Cholq'ij, 260 energías en las que tienen determinada influencia el fuego, la tierra, el Aire y el Agua, en períodos específicos” (p. 125), su uso tiene lugar en la interpretación de los hechos o acontecimientos individuales y colectivos y es así como no se separa los fenómenos personales de los sociales como toda una interconexión con el cosmos donde radica la importancia del conocimiento del ajq'ij.

Los rituales ceremoniales van a tener lugar a los días específicos designados con las cuentas matemáticas del calendario lunar, es por ello que la observación cuidadosa de las fases de la luna es im-

portante para la cultura maya aunque con la introducción del adoc-trinamiento cristiano se tergiversó el uso de la observación de los fenómenos naturales argumentando desde la imposición del cristia-nismo que quien se dedicaba a observa la luna era un “perezoso” o un “holgazán”, esta prohibición estaba relacionaba directamente al trabajo del ajq’ijij como un astrólogo’ que se dedicaba a observar los movimientos de los astros y sus efectos en la vida social, política y comunitaria. En la siguiente fotografía puede verse uno de los ob-servatorios ubicados en uno de los sitios sagrados.

Observatorio Astrológico Chichen Itza, México



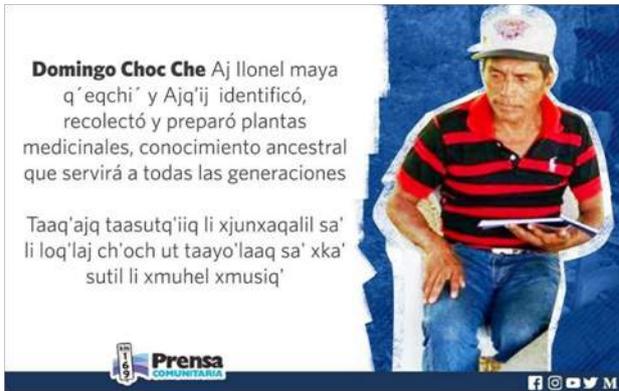
Fotografía: Stefan Ember

Una breve reflexión

Resalto que durante la colonia varios de los libros originales y trascendentales del pueblo maya fueron quemados por los evange-

lizadores y un dato a resaltar es que en el proceso de la colonización resalta los escritos de varios de los invasores donde documentan y registran las atrocidades cometidas contra los ajq'ij considerándolos un atentado contra la evangelización de los pueblos y por ello fueron quemados, torturados, destruidos sus instrumentos de trabajo y los lugares sagrados a donde acudían a ofrecer sus ceremonias sagradas.

No cabe duda de que las muertes de muchos y muchas de ellas haya sido una estrategia de exterminio de la cosmovisión de los pueblos, no podemos dejar de lado que en la actualidad esa persecución se siga perpetrando al introducirse las políticas neoliberales a través de sectas religiosas que atentan contra la cosmogonía de los pueblos, esencialmente en nuestra espiritualidad. He aquí el vínculo sociopolítico y psicosocial de la muerte trágica del Tat Domingo Choc, ajq'ij y curandero del pueblo maya Q'eqchi, acontecido el 6 de junio del año 2020, quien fuera quemado vivo por ser considerado un brujo que en el pensamiento conservador judeocristiano atentaba contra las prácticas espirituales por asociar los ritos sagrados mayas con el demonio y el diablo.



En la vida política del país ha sido curioso ver las fotografías en las paredes de los políticos acompañados de algún ajq'ij, desde luego que durante las campañas políticas electorales hacen uso de cualquier estrategia para llegar al poder, es allí donde acuden y solicitan el acompañamiento de algunos de ellos y ellas para solicitar ceremonias mayas que orienten el rumbo de sus estrategias políticas

partidistas y asegurarse los votos de los habitantes de las comunidades indígenas.

Por otro lado algunos gobiernos electos han utilizado como estrategia y/o como una manera de folklorismo a algunos ajq'ij vinculándolos para actos ceremoniales folkloristas argumentando de esa manera su falsa inclusión, tal cual está sucediendo en la actualidad con el inicio de la conmemoración del bicentenario de independencia criolla, ultrajando uno de los sitios sagrados de trascendencia política del pueblo maya Kaqchikel, al respecto el ajq'ij Jolom B'alam dice "El pueblo maya auténtico y consciente, eleva su ENERGICA PROTESTA POR ESTE VIL Y ASQUEROSO ACTO que mancha y ultraja nuestra espiritualidad Maya porque para nosotros este lugar es sagrado"³. Como puede observarse en la siguiente fotografía el actual presidente de Guatemala, se acerca al fuego ceremonial con algunos ajq'ij para inaugurar los 200 años de independencia criolla.



Fuente: Tomado de la página de Facebook el 27 de febrero de 2021

En la siguiente fotografía puede observarse a la pareja presidencial vestidos con indumentaria indígena en una de las actividades públicas.

³ Facebook, 27 de febrero de 2021.



Foto: Democracia multicultural

Desafortunadamente el sistema educativo del país ha omitido la historia de los pueblos, es más lo ha tergiversado e invisibilizado y no incluye en la currícula escolar la lectura y análisis del Popol Wuj y otros documentos sobre la historia de los pueblos debido a la homogenización que el Estado hace de un aprendizaje enfocado a un sistema neoliberal excluyente y opresor.

La palabra dada por las ancestras y ancestros se ha transmitido a través de las abuelas y abuelos desde un enfoque de educación propia siendo la tradición oral un elemento importante en su transmisión, por lo que el papel de las y los ajq'ij ha sido trascendental porque son quienes poseen la esencia de este conocimiento y por lo tanto cuando muere un o una ajq'ij, lleva consigo conocimientos milenarios.

Referencias Bibliográficas

Academia de Lenguas Mayas de Guatemala (2005). *Usemos nuestro calendario maya*. Guatemala: Serviprensa.

Aguirre, G. G. (1972). *La cruz de Nimajuyu* (Archivo arzobispado de Guatemala). Guatemala: s.e.

- Ajpub', P. G., & Ixq'anil, J. M. (2011). *Ajq'ija' kiwuuj*. Guatemala: Instituto de Lingüística e Interculturalidad, Universidad Rafael Landívar
- Akabal, H. (2014). *Las Ceremonias Mayas origen*. Guatemala: s.e.
- Ajxup, V., Zopil, J., & Waqxaqib' B'aatz, R. (2009). *Ri Waqxaqib' B'atz*. Guatemala: Compañía Editorial Impresora y Distribuidora S.A., Medellín #119, Col. Roma, México D.F.
- Barrios, C. (2015). *Ch'umilaal Wuj Libro del Destino*. Guatemala: Editorial Maya wuj.
- Chavajay, F. (2012). *El conocimiento y sabiduría de un gran abuelo aj q'ij may a tz'tujil* (entrevista de Clemente Peneleu). En *El conocimiento y sabiduría de un gran abuelo aj q'ij may a tz'tujil*. Guatemala: s.e.
- Cumes, A. (2018). *Prácticas ancestrales de comadronas y terapias mayas para la salud integral desde el buen vivir*. Chimaltenango, Guatemala: Mayas Na'oj.
- Lucas Ticúm, N. (2017). *May q'ij may saq. Filosofía del tiempo y la claridad. conocimientos y sabidurías ancestrales mayas*. Guatemala: Ediciones Maya' Na'oj, 2017.
- Sam Colop, L. E. (2008). *Popol Wuj*. Guatemala: Nawal Wuj.
- Secretaría de la paz. (1994). *Acuerdo de identidad y derechos de los pueblos indígenas*. Guatemala: Tipografía nacional de Guatemala C.A.
- Walburga, A. (1999). *El tzolkin es más que un calendario*. Ciudad: Guatemala: Fundación CEDIM.
- Zopil, J. (2015). *Ri Nawal*. Guatemala: Edición diseño e ilustración: Juan Zopil Xivir, Junajpu@gmail.com.

—VOZES E ESTÉTICA DOS POVOS—
ORIGINARIOS

LAS MÚSICAS AUTÓCTONAS Y LAS ROPAS ORIGINARIAS

Carlos Yujra Mamani



Nota Introductoria

El autor del siguiente texto, Carlos Yujra Mamani (1958-2019), nació en Achacachi, un pueblo aymara del altiplano boliviano situado en la provincia Omasuyus, departamento de La Paz, Bolivia. Nunca asistió más allá de la escuela básica. Fue amawt'a de la Comunidad Aymaras Urbanos de Pampajasi (CAUP), en La Paz, Bolivia, durante veinte seis años. Trabajó en el programa SAFCI (Salud Familiar Comunitaria e Intercultural) del Ministerio de Salud, durante el gobierno del Movimiento al Socialismo. Don Carlos fue autor de cuatro libros y folletos, muchos en aymara, que fue su lengua materna, sobre la cultura aymara y la descolonización.

El presente texto, impresionante por su sencillez y profundidad al mismo tiempo, es presentado tal como fue escrito en castellano por don Carlos. Sólo se han hecho pequeñas correcciones de estilo y ajustes en la puntuación.

Javier Mendoza Pizarro

Musicoterapia Ancestral

Las músicas autóctonas son una medicina para la salud y la vida. Las músicas autóctonas y las fiestas agrícolas quitan la mala energía, la preocupación, el nerviosismo, la furia, la tristeza, el rencor, el odio y los insultos. Las músicas autóctonas y las fiestas agrícolas abren la alegría para el cuerpo y el espíritu, enfocando la reciprocidad, la armonía social y la vida saludable. Las músicas autóctonas armonizan con alegría a las familias con la comunidad y con la naturaleza. Las músicas autóctonas equilibran el mal y el bien para que vivamos equilibradamente para no tropezar con la vida inmoral y los problemas. Las músicas autóctonas y las fiestas agrícolas enfocan la fuerza de la alegría social para la tierra, para el cielo, para las personas, para los productos agrícolas, para los climas variables, para el agua, aire y sol, y para el alma y el cuerpo.

Las músicas autóctonas representan la energía espiritual de la naturaleza y la fuerza del alma de la *pacha*. Las músicas autóctonas son la salud y la vida, es la fuerza filosófica espiritual y los ritmos de la filosofía de la *pacha*. Las músicas autóctonas y las ceremonias agrícolas de los tres climas del año nos llevan hacia la vida saludable y la armonía social. Las músicas autóctonas y fiestas agrícolas activan la armonía social entre las personas, los animales, las plantas y toda la naturaleza. Las músicas autóctonas, las ceremonias agrícolas, los chistes, las leyendas y los cuentos iluminan la alegría y la armonía social. Por eso nuestras músicas autóctonas son la medicina *qulla*.

Las personas de las comunidades se encuentran únicamente en las fiestas agrícolas con las familias cercanas y lejanas, las niñas y los niños en las fiestas reconocen a las familias de la madre y el padre. Con las músicas autóctonas y con las fiestas agrícolas, las personas de las comunidades comparten los mejores alimentos y bailes de comparsas; comparten sus conocimientos y experiencias en los trabajos agrícolas, exponen sus mejores tejidos, sus mejores vestimentas y sus mejores productos agrícolas. Las fiestas y músicas agrícolas promueven el mutuo respeto entre las familias, entre las comunidades, entre los jóvenes, los niños y los ancianos. Antigüamente, en las fiestas, las autoridades y personas mayores con experiencia controlaban a las personas que se emborrachaban exageradamente

y a las personas que cometían delitos y peleas. Entonces no existían fiestas y músicas con alcohol como ahora.

Las músicas autóctonas nos hacen pensar cosas maravillosas, las músicas autóctonas nos hacen recordar la vidas pasadas y presentes, las músicas autóctonas con sus distintos sonidos nos hacen pensar mejor y nos iluminan con sabiduría para conducir una vida sana. Las músicas nos abren el corazón; nos hacen expresar en público todo lo que pensamos mal y bien para no tener resentimientos escondidos contra la familia. Las músicas autóctonas limpian las basuras de los problemas que están dentro de nuestro corazón y mente. Los sonidos de las músicas autóctonas nos hacen arrepentir de lo que hacemos daño en la vida y nos hacen cariñar con nuestros contrarios. Con las músicas autóctonas podemos llorar y reír, con los sonidos de las músicas podemos imaginar buenas cosas y otras vidas. Con los sonidos de las músicas expresamos cariño con la familia, con la vida y con la naturaleza.

Las fiestas católicas y las músicas coloniales se enfocan en el consumo de bebidas alcohólicas. El consumo de bebidas alcohólicas provoca la prostitución, las peleas, las violaciones, los maltratos físicos, los accidentes de tránsito y los asesinatos. Las músicas occidentales y las fiestas cristianas no tienen relación con los productos agrícolas ni con la vida sana, son un veneno para la salud y la vida.

Las músicas y fiestas occidentales más se dedican a la prostitución, adulterios, inmoralidad, agresividad e insultos. Las canciones de las músicas coloniales más se dedican al amor sexual y libidinoso. Con las músicas y fiestas occidentales las personas se vuelven agresivas, criminales, lujuriosas, inmorales, conflictivas, alcohólicas y promiscuas. Estas malas músicas y fiestas no existían entre los pueblos indígenas y originarios.

Las Músicas De La Época De Lluvia

Las músicas autóctonas de la época de lluvia, *jallupacha*, están relacionadas con las plantas, los productos agrícolas, las flores y las nuevas semillas. Las músicas de la época de lluvias se articulan con

las lluvias, nubes, vientos, climas y las manifestaciones culturales de la vegetación. Estas músicas confortan y alientan al corazón (*chuy-ma*, el pulmón) de la tierra y el cielo. Estas músicas de la época de lluvias equilibran el calor, el frío, las nubes y la lluvia para producir los alimentos. Las melodías de las músicas autóctonas de la época de lluvias hacen salir diversas flores multicolores a las plantas para que produzcan semillas. Con las músicas de la época de lluvias las flores bailan como cholitas bailarinas. En la época de lluvia no hay que cometer actos malos o abortos forzosos; estas malas acciones contra la vida pueden provocar desastres naturales, sequías, granizadas, inundaciones, alejamiento de las nubes y lluvias contra las plantas de los productos agrícolas.

En la época de lluvia, las plantas son jóvenes y todas están en pleno enamoramiento para embarazarse con las semillas, por eso en este mes de lluvia, con ofrendas rituales hay que proteger a las plantas de los productos agrícolas de las heladas, granizadas y sequías. Las ofrendas rituales de la época de lluvia tienen relación con las plantas y con el espíritu mayor de la naturaleza de la tierra y el cielo. Las músicas autóctonas de esta época son una alegría, son medicina para el cuerpo y el espíritu de los seres vivos, las músicas son medicina para la naturaleza de la tierra y el cielo. Las músicas autóctonas en las fiestas agrícolas de la época de lluvia representan el espíritu de los productos agrícolas (*ispallawki* y *ispallmama*). Llamamos a la época de lluvia el mes de procreación de los productos agrícolas (*ispallmiraqphaxsi*); en esta época de lluvia se producen los alimentos para las personas y los animales. En esta época de lluvias, las plantas producen sus fragancias aromáticas para alimentar al aire, al agua y al calor del sol. Cuando en la época de lluvia existen sequías, las plantas enferman y también las personas y los animales.

El mes de inicio de diciembre hasta finales de marzo hay que tocar las músicas de lluvias y pasado este tiempo no hay que tocar esas músicas. En esta época de lluvia, por la humedad y por las plantas podridas, aparecen algunas enfermedades crónicas de la naturaleza para las personas y para los animales. Las músicas autóctonas tienen relación con las ofrendas rituales, las ceremonias agrícolas, con el espíritu, con el cuerpo, con el idioma, con la mente y con la naturaleza.

Las Músicas De La Época Seca

Las músicas autóctonas de la época seca, *awtipacha*, están relacionadas con la helada, los fríos, los vientos, la nevada, los huracanes y con los *marani achachilas* y [*marani*] *awichas* mayores de la naturaleza. Las músicas autóctonas de la época seca tienen relación con las semillas secas, las plantas viejas y los depósitos de alimentos, *pirwas*. Estas músicas de *awtipacha* equilibran el calor y el frío con las nubes para que el clima sea templado y para que no existan fríos penetrantes para los seres vivos y para las semillas de las plantas. Las músicas de esta época tienen relación con la siembra de los productos agrícolas secos, la plantación de árboles frutales y la preparación de las tierras para cultivar los alimentos. Las ofrendas rituales de la época seca tienen relación con el *marani achachilay* la [*marani*] *awichay* el espíritu mayor de la naturaleza de la tierra y el cielo. Llamamos *marani achachila* y [*marani*] *awichaa* los espíritus tutelares de la naturaleza de la tierra y el cielo; la *Pachamama* y el *pachawki*, son el rey y la reina de la naturaleza de la tierra y el cielo.

En el mes de la época de seca, *awtipacha*, en el cielo existen muy pocas nubes y lluvias, la mayoría de las plantas están secas y existe muy poca vegetación y las semillas están maduras y secas; por eso en esta época seca existen más enfermedades por el resfrío y por el calor del sol. En esta época el aire tiene muy pocas fragancias aromáticas de las plantas, por eso existen enfermedades. En esta época celebramos las semillas de los productos agrícolas, *ispallas*; el espíritu de animales, *illas*, y el espíritu mayor de la naturaleza de la tierra y el cielo. Desde el inicio del mes de abril hasta finales del mes de agosto hay que tocar las músicas autóctonas de la época seca y, pasando este mes, no hay que tocar esas músicas. Las músicas de la época seca son muy diferentes en sus sonidos, ritmos, canciones y en sus instrumentos musicales.

Las Músicas De La Época Del Sol Quemante

Las músicas autóctonas de la época del sol quemante, *lupilapakpacha*, tienen relación con el sol, los volcanes de la tierra, las

semillas de las plantas, el espíritu de los muertos, la despedida de la siembra de los productos agrícolas y con las raíces de las plantas y el retoño y los brotes de las plantas. Las músicas de *lupilapakpacha* hacen despertar las semillas dormidas y abren los ojos de las plantas; con estas músicas autóctonas todos los espíritus gritan y lloran para encarnar a otros nuevos seres. En esta época, la tierra está con dolor por el parto de las plantitas y el cuerpo de la tierra tiene fiebre; por eso en esta época el sol es muy fuerte y el calor del sol hace humedecer el cuerpo de la tierra, entonces los retoños y brotes de las plantas respiran las fragancias aromáticas de las yemas de las plantas. En esta época, por el calor del sol, aparecen otras enfermedades naturales contra las personas y animales.

Las músicas autóctonas de *lupilapakpacha* tienen otros sonidos, ritmos, melodías e instrumentos musicales diferentes que no son iguales a las músicas de la época de lluvias y a la música de la época seca. Desde el inicio del mes de septiembre hasta finales de mes de noviembre, hay que tocar las músicas de *lupilapakpacha* y pasada esta época no hay que tocar las músicas del sol quemante.

Las Ropas Originarias Enfocan La Alegría Y La Armonía

Las ropas originarias enfocan la alegría y las armonías sociales. Los pueblos originarios, trabajando la tierra y tejiendo ropas originarias, aprendemos la educación, la salud y la justicia. Los trabajos agrícolas, las artesanías y todos los trabajos agrícolas nos educan como maestros. La educación, la salud y la justicia no se aprenden leyendo libros, se aprenden trabajando la tierra, viviendo con la familia y practicando todos los trabajos para la vida. Los trabajos agrícolas y artesanías son ejercicios para las articulaciones del cuerpo, todos los trabajos son ejercicios de los movimientos de la circulación de la sangre y los nervios: el cuerpo debe moverse con trabajos y hacer ejercicios trabajando todos los días.

Los trabajos agrícolas y tejer ropas originarias nos quitan las malas energías, la tristeza, la preocupación, el rencor, la furia y la mala expresión. Tejer las figuras de los tejidos nos quita la mala energía y la preocupación. Las figuras multicolores de las ropas ori-

ginarias prenden la alegría y la armonía social y nos armonizan con la familia. Los matices de los colores de la ropa y las diversas figuras de las ropas iluminan la alegría social, el amor por la vida, la familia y la naturaleza. Las ropas originarias representan cada parte del cuerpo humano y protegen cada articulación del cuerpo. Las ropas originarias son la protección del cuerpo humano.

Las figuras y los matices de colores de las ropas son como textos escritos: cada figura y cada matiz de los colores nos cuentan diferentes historias, mensajes filosóficos y políticos, sobre la vida social, la vida armoniosa, los trabajos agrícolas, la vida de solteros y casados; nos indican el estado del *ayllu*, de los pueblos, de la religión cósmica telúrica y todo lo que hacemos en la vida.

La ropa originaria tiene el poder espiritual de la naturaleza, la energía cósmica telúrica para enfocar la alegría y armonía social. La *Pachamama* y el *pachawki*, la naturaleza de la tierra y el cielo nos hablan a través de la escritura de los tejidos, a través de señales de la naturaleza y los sueños. A través de esta escritura nos comunicamos con el espíritu de la naturaleza de la tierra y el cielo, con el espíritu de los seres vivos y con el espíritu de los tejidos (*sawuch'iqaqapu-ch'iqa mama* y *tata*) para proyectar la salud social. Los tejidos, sus figuras y colores y los ovillos de las lanas, tienen vida y espíritu: tejiendo hacemos vivir los colores y las figuras de las ropas.

Las vestimentas negras y morado oscuro, *larama*, quitan la mala energía, la preocupación y la tristeza. Estas ropas, mojadas con orina y con sal quitan la fiebre, alivian el dolor y la hinchazón. Actualmente, mucha gente conoce la ropa negra como la ropa de duelo y no como la ropa medicinal. La ropa *larama* ya está por desaparecer y pocos conocen que esta ropa morada es medicina. La ropa negra y *larama* nos comunican con la energía buena y con la vida saludable.

Las ropas tejidas con las dos lanas torcidas a la izquierda, *ch'iqaisi*, tienen el poder espiritual de la naturaleza, estas ropas nos ayudan con los problemas sociales y las malas energías. Estas ropas nos hacen pensar y nos hacen soñar maravillas sobre la vida; estas ropas nos dan ideas para pensar, mejoran la vida y transformar nuevas vidas. Las ropas *ch'iqaisi* nos comunican con la fuerza espiritual cósmica y con la naturaleza para procrear nuevas figuras en los tejidos y nuevos diseños de las ropas.

Todas las figuras y dibujos de las cerámicas y las herramientas agrícolas nos quitan la mala energía, los malos pensamientos y la furia. Las imágenes y las figuras representan la filosofía de la naturaleza y la espiritualidad. Las imágenes de las figuras nos hacen pensar, nos dan buenas ideas para la vida. Las figuras y colores de las ropas nos armonizan con la familia y con las familias de las comunidades, nos armonizan con los bienes de las casas y con la naturaleza. Las figuras y colores matizados de la ropa abren nuestro corazón (*chuyma*) para fortalecer la alegría, estas figuras nos hacen pensar en armonía social, nos alientan con energía creativa y con amor a la vida.

Las diversas ropas originarias enfocan una vida con armonía social, una política saludable, la cultura de la vida, la vida con reservas alimentarias y una vida con trabajo. La vida armónica está representada en las figuras de las vestimentas, las músicas autóctonas, los cuentos y las leyendas. Nuestra vida está marcada máximamente hasta los 70 o 90 años, más allá no va a existir nuestro cuerpo y nuestros hijos y nietos quedarán como los futuros seres humanos del planeta. Los humanos, desde la niñez hasta los 70 años, tenemos que vivir felices y sanos, sin corrompernos con la mala vida.

Glosario

Achachila. El espíritu protector masculino de la naturaleza.

Amawt'a. El grado más alto de *yatiri*, la persona sabia que cura y realiza rituales religiosos aymaras.

Awicha. Proviene del español *abuela*. Se refiere a la abuela de sangre y a cualquier mujer anciana. También se usa para referirse al espíritu protector femenino de la naturaleza.

Awtipacha. Época seca, cuando no llueve. Desde el inicio del mes de abril hasta fin de agosto.

Chuyma. Traducido generalmente como *corazón*, se refiere a los pulmones y a un centro vital situado en el tórax donde confluyen el aparato respiratorio, el sistema circulatorio y el aparato digestivo.

Ch'iqaisi. Ropa tejida con lana torcelada a la izquierda.

Illa. El espíritu de los animales domésticos.

Ispalla. El espíritu de los productos agrícolas.

Ispallawki. El espíritu protector masculino de las *ispallas*.

Ispallmama. El espíritu protector femenino de las *ispallas*.

Ispallmiraqphaxsi. La época cuando se reproducen las *ispallas*

Jallupacha. Época de lluvia. Desde inicio de diciembre hasta fin de marzo.

Larama. Color azul violeta. El término, con referencia al color, ha desaparecido actualmente y es utilizado como un insulto, por ejemplo: “indio *larama*”.

Lupilapakpacha. Tiempo del sol quemante. Desde el inicio de mes de septiembre hasta fin de noviembre,

Marani achachila. El *achachila* correspondiente al año.

Maraniawicha. La *awicha* correspondiente al año

Pacha. Tiempo y espacio. La naturaleza. El universo. También época y clima. Como sufijo implica totalidad.

Pachamama. El espíritu femenino de la naturaleza y el universo.

Pachawki. El espíritu masculino de la naturaleza y el universo.

Phaxsi. Luna, mes y época.

Pirwa. Depósito construido con piedras para guardar granos

Qulla. Medicina. Algo grandioso y sagrado.

Sawuch'iqaqapuch'iqamama. Espíritu femenino del tejido con lana hilada a la izquierda.

Sawuch'iqaqapuch'iqatata. Espíritu masculino del tejido con lana hilada a la izquierda.

Brasil

COSMOLOGIA DESÂNA: UMA PERSPECTIVA EM IMAGEM SOBRE COVID-19

Jaime Diakara

Legenda Cosmológica

O desenho traz uma reflexividade na visão cosmológica do povo Desâna, para contribuir com os artigos produzidos pelos pesquisadores do Programas Pós-Graduação da Psicologia da Universidade Federal do Amazonas. A partir dos traços cósmicos, o desenho vem especificando das organizações de estruturas das plataformas do universo indígena, onde os especialistas do conhecimento indígena Desâna fazem sua leitura, o sentido e significado do universo mitológico. A plataforma superior demonstra a estrutura do universo onde os seres ancestrais, ou seja, os heróis culturais, ali habitam e que são mediadores e orientadores do ciclo da vida social da população indígena.

A cada desenho expressa em dois universos (Cosmo e Terra) que chamamos o caminho da passagem dos seres de nuvens. Que existem outros seres que fazem ligação com duas plataformas (Fenômeno- Humano- Natureza). E também traz reflexividade que representa a Terra onde habita as diversidades culturais, que podemos dizer o “Gêneros”. Cada ser humanos e não humanos tem sua especificidades culturais de proteção. Dessa maneira os grandes pensadores filosóficos indígenas da cosmologia fazem sua ligação, fazendo uma leitura para criar sua filosofia de pensar e agir. Esse desenho representa o corpo de pensar do pesquisador do programa Pós-Graduação da Antropologia Social, que tem capacidade de criar seus conceitos e definições com seu olhar acadêmica. Assim trazendo e buscando uma discussão inovadora de várias temáticas sobre conhecimento indígena e conhecimento científico que Covid-19 provocou o mundo indígena.

Ümükori Mahsa Pahti

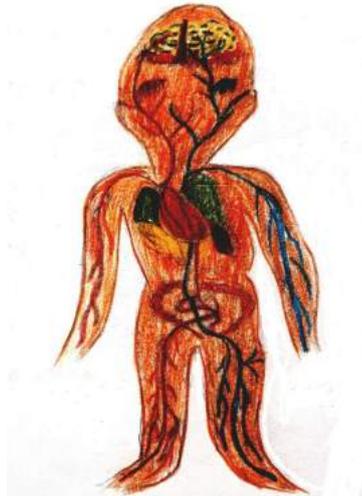


Ümükori Mahsa, pamüâti dihporore, ümüse pahtipü niigü. Ahte wiorë amotiküpü, wiõ wiï wegü ahte kahsere tüõñari mahsu niipü, tehgü ahte bahsese bahsīgüpü ari niisame wiõ mahsu niima. Pamüka behroma ahte gahpi burëõrama, tehê mahsã uhpüko gahpidari sīrīgü, ahte gahpi hori buâpeakâtiporo, tere ñaãdiokü, wākünürõta, behro ahti mari katiri pahtiperema, ahtirota buâpü niï horikümüâpü, bahsamori hori, wümati hori, uhpü hori, bahsabohta wiï hori, kumü hori. Ahtere hori buhsartigü mahsü niisami arī Ümükori Mahsa. Ahtokäterore ahtero kiosa mari. Ahtiro niisetirã niisa marĩã niikü yüpahkümi.

Cosmolgia Desãna

Os povos indígena Dessana são povos conhecidos como “Ümükori mahsa”, conhecido pelo pesquisadores como “Gente do universo”. E também são chamados Wiõ mahsa (Gente de Pariká), pelo respeito de consideração de outros grupos étnicos. Após transformação da humanidade, foram chamados Wirã porã. Os traços e cores no desenho vêm expressar a visão alucinada quando os kumãs (benzedores) têm visão cósmica quando usam a bebidas de *Caapi* (Ayahuasca) durante rituais das danças, cantos e nas curas das doenças.

Dohtise Bühkü



Arĩ doâtise bükü, añürō wehtikāati, ahte kūye pehtime-
rã, herimasitise, wuâketise, uhpü pūrise ahpeye pehsuti nūkāwĩ-
ta. Naã pehkāsápea niĩrã ohso díimeãmasu niĩsami niĩ ũkūsema.
Marĩ ñekūsümũámepa arĩ ñamikū pūrĩrĩmahsu niĩsami, ahti pahtire
dohkete nūkãheägü mahsare dohtise wehtepeogü niĩsãmikü niĩ
ũkūsama. Tehgü yü wirũ makü yüü pahkü kũũ ũkũke merã, ahte
hori merã ahtiro niĩsetigü niĩsami dohtise bühkü niĩ horikũ.

Covid-19

Nos pegou, e me pegou, de surpresa esta doença que causa falta de ar, que dificulta a respiração, causa febre alta, dor no corpo e vários outros sintomas. Segundo os “brancos” ela é causada por um vírus que teve origem nos morcegos. Na visão de nossos avós ela é um mal provocado pelo sangue envenenado do Ser da noite de luar, que se espalha pelo mundo afora atacando as pessoas. Por isso, eu, filho do povo Desãna, com os nossos conhecimentos, recordei aquilo que o meu pai me ensinou, e então decidi expressar os meus pensamentos sobre ela através de alguns desenhos.

Duhti Mahsü Ye Doâtise



Arī duhti mahsu mahsa pahti pürē dohkesā nūkägü, diäkū pahtipu heridapü dohkesā nūkāsimi. Tegüma ahte pehsutinükā heämsami, Düpoa wühake niarō, Düpoa wühake niarō, Düpoa wehesüstüaro Ekēbitiro, Kapea, Üsero süerō ühūpeharo Ehōrotiro, Eherimi bokatiro, Eheriküoro, Ba'ase üsatiro, Wadari hūpeā wühaketiro, Pa'aga wediuro wühaketiro, Sukuā pūriro Öre sōāse wühaketiro, Yobotiro, Ühsepekuri pūrise, Wadari ühūpeharo, uhpü tunūrūrō. Ahtore, yüü pūrise tüoñakāti, tehgü dehro arā bükürārē, wēē bahsero yüāmito nīi tüoña bahseñawü. Tehgü müsare ahte ñēseta niīsa niīrōpea, arā pehkāsapea marīrē wiose niī, perīse niī niīse-re tüokārē wionima. Bahseta basiotise tokāma.

Ficar doente

Esse vírus que causa a doença, conhecido covid-19, é um vírus do mundo da fumaça, por isso ele ataca os seres humano diretamente no corpo inclusive no pulmão. Quando este vírus infecta uma pessoa, ele provoca dores de cabeça, febre, tontura, entupimento de nariz, dores nos olhos, sabor amargo na boca, queimadura, falta de ar, dificuldade para respirar, perda do sabor da comida, queimadura nas veias, febre, aperto na barriga, dores no corpo, urina amarelada, diarreia, dores nos joelhos, sensação de queimadura nas veias... uma sensação geral de desespero. Senti tudo isso, e fiquei pensando

o que eu deveria fazer para me livrar disso, não ir para um hospital e não morrer. Decidi executar em mim o Bahse, conhecido popularmente como “benzimento”. Assim usando a força das ervas medicinais fazendo ligação cósmica humano-Natureza-Humano.

Wehtidare komūtase – Rito de Protenção



Üsã wirã porã, itiã turikākāro keowü wí duhti kumūta wehtidaro, Ahte merã duhti komūtasama. Ahte ohpe merã bahero, mürö merã bahsero, bahseriko merã bahsero. Ahte niĩsato mahkū. Kūü niĩkā tüökwü. Wākūnūrū wehsetigūma, dehoru niĩbosarito niĩ wākūwü. Ahto buākati, arã Diroã ahã pahküre naã werāti nãa niĩ kohtekaro. Kūü duhti mahsü ahti pahti kūmeta buãpĩ niĩse wahakati, tehgü ahtiro bahse komūtasetiro ümiãsa niĩ wākūwü. Arĩ duhti mahsu, komūtarã, ahte üküse merã ahti wëkü hëönükö, ahti muĩpü müãtirisopepe düteñekü, küü sãrĩ sohpepe tüãñenükö düteñekü, õmë sãrĩ sohpepa düteñekü, õmë wiari sohpepa düteñekü wero üãsa küü ,ñami omedakü niĩsami, nükü mahsu, diã mahsu. suri wërikã. Yüü tüõñakaro horiwe, ahtiro бүкүрã merã tuãno üküse nūmürĩ niĩröwe niĩgü ahte üküseru miĩtiapü.

A Proteção

Nós, descendentes do povo Desâna, temos três tipos de proteção. Para a proteção de doença utilizamos o breu, cigarro e líquido. Foi o meu pai que me ensinou isso. Para quem nunca ouviu falar deve ser difícil. Eu me lembrei da narrativa mítica dos Diroá que queriam matar os Gaviões grandes. Eu a utilizei para “matar o vírus”. Utilizei essa fórmula de proteção. Para matá-lo eu o cerquei com os poderes da palavra, estiquei o puçá na porta do sol nascente, do poente, nas portas das alturas, nas nuvens, pois eu imaginei que o vírus pudesse atacar pelos ares e pela terra. Vindo em minha direção ele poderia ficar preso no puçá, enredado aí até morrer.

Kumu Uhpüpahti



Ahte kahpi, buáke niísata, naã tüoñarĩ mahsa, ahpe pahtipe dohkesânükã, niãrõ tüôña, küũ niãse tüñarĩ wahtero ûkûse, basese, bahsamõri, küi mĩñenu heãro Gahpi mahsu, ahpinõ mahsü niísami kükêrãta, Niãrĩ mahsu, düpoã wehtüari mahsu, üsesori mahsu, tunürürĩ mahsu. Añuro tüñakama duhti mahsü, peãri mahsu niĩgü wehsami. Tehgü gahpituri kãse kerã basese niĩbosato, ahte ümûko pürise, ümûko peãse, yukü mahsa turikãse doãtise, waĩ yã turkãse ahte duhti wahro ümûko mahsã peose wahsa niĩwĩ.

Ahte niísato makü tüômasiãpa, Ahte duhtikãsere ûküdinaño-gü yüü pahko ahtiro niĩ peowĩ.

Vida Do Especialista Indígena

Os especialistas viajam, flanam e flutuam, através do *Caapi*, nesse mundo e no cosmos como um todo. Sob o efeito do *Caapi* fazem discursos, conversas sobre os *Bahsese* e executam os cantos e danças. O Ser *Caapi* é o Ser da embriaguez, da tontura, do vômito. Visto dessa maneira, ele é o Ser da doença e da infecção. Eu pensei, também, que o *Caapi* carrega a força do bem, para curar as doenças do mundo, doenças provocadas pelos seres das florestas, doenças provocadas pelos peixes, doenças provocadas pelos seres do cosmo. Eu lembrei daquilo que o meu pai me ensinou...

Bahseriko Ahpose



Arĩ duhtibüküre duhtirã. Ahte niisa müküse pūrĩ, miisida mükūrĩda, ahte mukóse ohtese, nükükãse, diakoeekãse, atere merã bahseriko wehê bahsese merã puhtisã bahpati bükürã, wêê. Ahte- ta pehkakorã yohô herisãpeodiô nükô, ahpeturikārô merã heri- sãpeodiose wehse niimisata niĩ tüôñawü.

Tehgü bahseriko weê yüübase ahtirota niise buârosa niĩwĩ yüü pahkü Diakuru, mí niigüma yĩbasi weñawü. Tehgü arĩ duhti mahsü, meõniigü mehta niitüsami. Apherã niisama heõmeã niito niĩ ùküsama. Neê heóbükü mehta, wuâke búbü mehta. Wame dah- reta masiotigü buâkü niĩkami. Tehroma ahtere duhti pürisere bah-

sañatama, ahtiturikū niimi nī wāmedaro niimisa. Arā pehkāsapea nã ũâro wāmedarekâma.

Líquido para o Bahsese

Eu aprendi fazer Bahsese com meu pai Diakaru, que morreu bem velho no ano passado (2019). Os “brancos” nos colocam muito medo com seus discursos sobre certas doenças, o que acaba dificultando a prática dos “benzimentos”. Mas eu fiz e me curei. Para este tipo de Bahsese, invocamos as folhas de sabor travoso, cipó de sabor travoso, frutas travosas, frutas travosas da mata virgem e do igapó. Com o líquido travoso dessas plantas fazemos nossa proteção e nossa cura, soprando no líquido os *Bahsese*, e chamamos pelo nome o vírus para matá-lo. Esse líquido apaga a chama do fogo na pessoa, devolve a boa respiração. Busca a nova respiração em outros domínios do cosmos. Assim eu pensei e realizei.

O meu pai me dizia que eu deveria preparar o líquido para o “benzimento” e pensar como se pode curar uma doença. Pensando nisso eu fiz o “benzimento” em mim mesmo. Esse vírus é, de fato, muito resistente. Não é uma gripezinha nem um resfriadinho. Com o “benzimento” bem-sucedido se pode visualizar, na nossa visão, o tipo de “ser” que ele é.

Nirõkãse Masĩgü Masãdia



Ahte dohtise parã pohterikãra bahsese niirõkãse ukurã pehtidiawã. Naã mahsa diãkũmeta wëriwã,naã masisekerã naã merãta pehtidiawü, ahtiro niisato ahti mũko pũrise ns~s niisetikere miidiawã. Tehro ahte doãtise keorpema marĩ mahsare buêro ahtikaro niĩwü, ahtiro niisetirã niĩsamarĩ niĩsere, marĩ añũsere masĩsere wãkũnũrütisere tüotisere wemõrõpeoro ahtikaro niĩwü.

Luto Dos Conhecedores Indígena

Essa pandemia levou muitos conhecedores indígena ao retorno para mundo que eles vieram. Perdemos não apenas pessoa física, o que perdemos os valores culturais que eles dominavam para fazer a leitura esse mundo para outro mundo. Lementavelmete dizer que uma parte Covid-19 veio nos educar e ensinar respeitar os valores de cada um da sociedade brasileira, e aprendemos bastante de ser humanidade e descobrimos a fragilidade desinteresse dos valores das cura e aproximar dos laboratório viva para ouvir, aprender e agir.

Tohõta Niĩ

Ahte pohterikãrã masise, nẽ pehkãse ye werohõmeta niĩ, dohtise peohro naã pehkãse yepeã maãta ohkoyekeokã añũtasa niĩse niĩ, marĩ yepea sahtiro ohkoyediokũsa añũro basediokũkama. Ahte dohtide bũhkũ yoakurekã pehkusitinũkã wehsetigü marĩ uhpũpũre. Doãhtise wehtiro pehtitigü, pũrise marĩ uhpũre niĩnũkũkã wesami.

Finalizando

Para finalizar quero ressaltar que a medicina indígena não é igual de não indígena de aliviar as dores e curas as doenças por tempo determinado. Esses sintomas ficaram no meu corpo durante quinze dias circulando no corpo. Mas ele não morre e deixa algumas sequelas.

Colombia

ESTÉTICAS ITINERANTES DE PSICOLOGÍA ANCESTRAL INDÍGENA

Paola Andrea Pérez Gil

Andrés Casallas Neira

Luis Eduardo León Romero

Fotografiar e investigar son caminos que estéticos se traman más allá de la imagen para superponer en toda recreación de lo cotidiano la visión siempre infinita del cosmos. El ver de lo invisible como sentido trascendido e interpelante de la belleza del propio logos, la palabra creadora o la creación fotográfica que como tierra origen se recrea en vibraciones imaginadas y palabreadas. Una tierra caminada, vivenciada y sembrada en sentido fenomenológico, ancestro que se contempla en la inmensidad de vidas y almas que por ella pasan, una Hytcha Guaia que en cada imagen devela el espíritu que en ella y sus nietos habita, una sensibilidad pintada de curación.

Aquí, así como los niños que se lanzan intrepidos temerarios del amor a los brazos de la mar, la laguna o la montaña, la confiada entrega en que lo que apertura desde la luz es el diafragmático pensar bonito del mito sabio, la raíz perenne con todas sus relaciones y raisillas, constante y patente de las pletóricas ritualidades de la divinidad de los espacios y los tiempos, de las conciencias y pensares, de los vacíos y gozos en nuestra América. Una tejedora o tejedor universal con multitud de hilos y lanas que componen la mística del espíritu como horizonte pluricolor de la primera y total luz en millones infinitos de destellos de alma que a su vez son la total luz de millones de destellos titilantes de humanidad, y de humanidades que una y otra vez danzan el vivir en la búsqueda y encuentro de volverse a asentar totales, la conciencia de respirar y comprender por primera, segunda, tercera o última vez, que todo así como es,

que todo fue, o todo será, es lo que compasivamente es. Gracias madre tierra.

Con El Cosmos De Sombrero



Indígena Misak, Silvia, Cauca, 2019

Una extraña dulzura (para los privados de la sensibilidad) habita en la nobleza popular, belleza del ser gente como ética de la honestidad de lo femenino, susurros de humildad, atmosferas del corazón de los pueblos que nos atraviesan hasta las honduras sintientes de la ventana del alma, esa que también se proyecta en la espiral de una mirada que nos teje en los órdenes cuánticos de la vida, las vidas, los espacios, los tiempos y las conciencias. Y en su cabeza, un tejido de plantas, la mano de la arte – sania que como obra estética de lo sagrado significa la memoria constante de los ancestros sobre el cuerpo, abuelas y abuelos danzando la recreación de la fuerza originante, adornando como potencia la curación de lo oscuro del psiquismo adormecido y ordenando la cabeza en la dirección amorosa y energética del cosmos.

La Mirada De Un Camino Propio



Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia, 2016

En él, la mirada profunda y certera que no todo ha sido invisibilizado, sometido, silenciado. En él la sensible y cálida expresión de un espíritu multicolor impregnado de tierra, universo, amor, mito y origen. Su magia tan humana y sentida como la sagrada montaña que allí asienta. Su presencia tan eterna y vivaz como total experiencia para contemplar y vivir la vida misma. En él la confianza de un camino propio, tejido, un camino en movimiento, de chía, de sue, de gata, de fiba, de sie, de pacha, apus, runas, malokas, jais, un camino hacia el corazón de la Hitcha Guaiá.

Dios Te Salve Tierra Virgen, Llena Eres De Gracias...



Sibundoy, Putumayo. Fiestas del Perdón, Colombia, 2007

La procesión va hacia adentro... y convoca al compromiso espiritual de las mayores, su saber sabe que en el transcurso del icono están los más nobles sentidos comunales de la creencia espiritual de la tierra madre, una integración del valor popular como origen materno que también es la virgen. La tarea de un corazón que integra a las Diosas y a los Dioses de humanos en discordia y fracturados en su alma, desligados y religados según sus miedos y dolores. El respeto por la herencia que danza genéticamente como vibración divina de la fe. No el odio religioso, tampoco una trampa híbrida en su lugar, la experiencia de saber que, si se es vida, hay un sentido de lugar de conciencia en lo divino, de entrega a lo sagrado, acaso lo que estos rostros espejean no es el gran miedo contemporáneo ¿se puede ser ampliamente humano, gente, sin espiritualidad, sin perdón, sin confianza?

El reflejo de Aluna, Madre Agua



Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia, 2016

En el brillo del agua habita el misterio del origen, habita el misterio de la oscuridad que deviene en luz para de nuevo volver a ser. En él, los secretos más profundos del alma comunal, del alma telúrica. En cada sonoridad la fuerza espiritual de la divinidad. En el reflejo del agua, el hombre que habita esa sabiduría, que ha tenido que aprender de la universidad de la vida, que noche tras noche, ofrenda tras ofrenda, ha tenido que entregar-se y curar-se en el dulce consejo de su mochila y poporo para impregnar de energía mítica, cósmica, y telúrica la vida de su familia, su comunidad, su pueblo y su hermanito menor. En el misterio de la complementariedad del blanco y el negro, la magia sagrada del pensamiento de Aluna, del pensamiento ancestral indígena.

Las fuerzas cósmicas



Río Yuma (Magdalena), Tolima, Colombia, 2017

La grandeza del espíritu permitiendo vislumbrar que somos pequeños ante la inmensidad de la tierra. El agua, limpiando el pensamiento, limpiando tanto ego, ambicia, rencor. Su bendito movimiento, transportándonos a lo profundo de nuestro ser, de nuestro psiquismo, de nuestra alma. Un soplo de vida que energiza el caminar, que nos lleva más allá de la vida misma, reafirma que somos consciencia, presencia, fluir, silencio, luz, sombra, vibración, que somos hijos y nietos de la tierra. Un destello en la distancia como mensajero del tiempo, de la espiral donde cada ciclo da nacimiento a nuevo sueño, a una nueva juntanza, el oro sagrado y la firmeza del Padre como maestros del gran cosmos, agradecimiento total donde se puede ser y estar como pueblo original.

Nos-otra sagrada familia



Sibundoy, Putumayo, Colombia, 2008

Una familia en otros colores, espacios, tiempos y sonidos, el sagrado orden de la vida, del amor y del espíritu que se proyecta desde generaciones y linajes que caminan la curación de la juntanza ancestral. ¿Cuántos somos los de la andanza de la curación? encuentro de almas que acuerdan tejido en la exterioridad sapiente del gran espíritu. ¿Por qué ese papá, esa mamá, esa hija, ese hijo, esa abuela y abuelo? Que misterio ordena los linajes, que sentido nos encuentra, que tormento la familia, el hilo del devenir de lo dado y el emergente acontecer por donde voy, que bendición tan sagrada su enseñanza, su pedagogía, su terapia, ser, estar y asentar la familia.

Mandalita la alegría



Planta de alegría, Cauca, Colombia, 2018

Geometría sagrada de la madre, destello cósmico del universo que se clorofila telúrico. Curación chamánica de su sabiduría. Faltaba más que el principio cosmogónico de la ley de origen dejara por fuera la fuerza espiritual de la alegría, un positivo que armoniza para vivir en entrega, no disyuntados, para distensionar con cosquillitas de conciencia los músculos faciales de sonrisas en bloqueó de los acorazados indignados, pétalos de amor y esperanza como maestros sintónicos de los también otros maestros, dolor y tristeza. Exceso de gozo que ha aniquilado nuestro más humilde y vibrante sentido del placer, y en esta guerrera entonces, para su hermandad humana, los sables luminosos de la entrega.

La guardiana de la vida



Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia, 2016

La luna, chía, iluminando nuestro cuerpo, su fuerza invisible en el día se hace potencia al llegar la noche, su infinita sensibilidad permitiendo la fertilidad. Luna, conciencia del espíritu de amor, en ti reposa la emocional y femenina medicina, en ti la curación bondadosa de una Madre que cuida a sus hijos. En tu silencio la energía del templo que es la montaña, en la montaña la ciencia del origen, la ciencia milenaria, guardiana espléndida que sostiene nuestra existencia, en ti asentamos nuestro ser, a ti nos entregamos, en ti reafirmamos que solos no somos nadie, que todos somos la misma tierra.

El poder transformador del fuego



Ritual del barro, Tolima, Colombia, 2017

Gracias abuelito fuego, gracias por siempre estar, por ser maestro en medio de la oscuridad, gracias por el consejo, el calorcito, el amor con el que recibes a tus nietos, gracias por abrir el corazón a la sanación. Gracias porque en tu espíritu veo el regalo de Dios, tu inteligencia me cura, me transforma. Eres energía y materia, eres tiempo y espacio manifiesto, en ti reposamos como humanidad, en ti el reflejo espiritual de la medicina telúrica, en ti la esencialidad de nuestra tierra, fuerza viva y mágica, en ti la posibilidad de ser humano no-dividido, de ser humus tierra, de ser gente. Gracias abuelito por cocinar el pensamiento y permitir que el calor fortalezca el espíritu de mi pueblo.

El saber curador de lo femenino



Abuela Inca, Cusco, Perú, 2019

Abuelita, mamita, permítame ver con su dulzura, con su templanza, con su sabiduría de años, vidas, ancestros. Abuelita, en usted reposa la fuerza de mis abuelas, las que con sus manos labran la tierra, transforman la vida y se sienten parte de ella. Las que cada luna se preguntan a sí mismas, las que se saben gran útero, las que con pies firmes recorren los senderos del alma, las que en su vientre aguardan los secretos profundos de la Pacha Mama.

Abuelita, en su piel los caminos trazados por su espíritu, la mirada en la tierra, los pasos de quién ya ha recorrido y sabe dónde ha estado, un cuerpo que carga medicina y a la vez es medicina, un cuerpo que carga a sus espaldas el saber milenario que sana, que cura, en su rostro el amor universal, en su paso el eterno femenino, el gran misterio del movimiento y la quietud de quien ritualiza la vida misma.

El rostro de la curandera



Huayna Picchu, Machu Picchu, Perú, 2019

Tan solo percibirte maestra es escuchar con mis ojos tu grandeza, ver con mis oídos tu silencio, pensar con mi corazón tu sabiduría y caminar con mi alma tu consejo. Tu gigante presencia de todos los tiempos me expresa en tu rostro natural la imponencia de los órdenes telúricos y místicos del universo y su materialización sagrada. La transubstancia del amor del todo. Antigua abuela montaña, apu bonita, que ternura me inspira tu cara y que hondura le manifiesta a mi alma en respiración contemplativa. ¿No se cómo abuela? pero siento que me alimentas el espíritu y me fortaleces la andanza.

Del Fotógrafo

Andres Casallas Neira participo en:

- Exposición virtual de arte y sonido, Woodstock69, Retrospectiva audio visual, Fractales en <http://www.agendasamaria.org/>.

Museo del Banco de la república, Santa Marta, Colombia

- Finalista del concurso de fotografía, “los colores de la india”. Embajada de la india en Colombia.
- Exposición de Fotografía febrero 4 a marzo 27 2012. Galería LA CASA, Bogotá
- Exposición, instalación, equinoccio Exploraciones del 15 al 23 marzo 2012, Colectivo artístico ATEMPO.
- Muestra de video performance “Pagamento lunar” 23 marzo 2013. El parquero, Museo de arte del Banco de la República,
- Invitación del Museo de arte contemporáneo de Quito, Ecuador, para realizar una instalación en el marco del festival “Arte en Órbita”. Febrero de 2015
- Participación en la creación de cortos independientes como: Este edén, Las estaciones, Caracoles, Vigilia.
- Montaje de la exposición artística “Hay fuego en El 16”, Noviembre 16 de 2016. Biblioteca Nacional de Bogotá.
- Montaje de la exposición, 1 Marzo .2016. “Tierra como Recurso” para la nueva sala del Museo Nacional
- Realizador de documentales investigativos para la Universidad Cooperativa de Colombia: “El camino de Bochica” (2015) “Huitaqua Psi Majui, el encuentro con uno mismo” (2017).
- Realización del documental “ Historia de Suesca”, 2017 .
- Finalista del Concurso de fotografía “Cuentos para el andén”, 2018 Madrid, España.
- Estudio fotográfico de 90 registros de las piezas de joyería por cada una de las tres asociaciones: MAMBI, JEGUA, MORRO.” Fundación Save the Children , 2019.

Guatemala

CHOL IK'

Virginia Ajxup Pelicó

El Chol Ik' = es el estudio, la observación de los mayas antiguos sobre la vida, el movimiento de la luna. La sistematización del ciclo lunar y su influencia en la vida vegetal, animal y humana es el ciclo de 260 días. Los 260 días están ordenado en 20 nawales o rostros del espacio. Los 20 nawales giran en forma paralela con sus respectivas energías. Cada nawal es de 13 energías. Matemáticamente sería así: $(20 \times 13 = 260)$

Cada lunación tiene 29.53059 días x 9 lunaciones igual a 265.78 días, tiempo promedio de gestación humana.

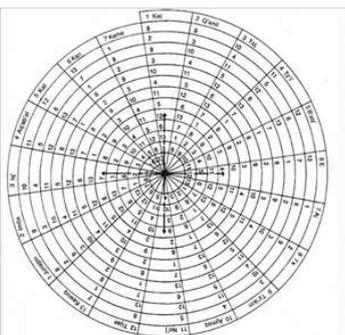
Se inicia con el conteo del 1 al 13 con los 20 nawales. Sin embargo, ésta cuenta no depende del número sino de los 20 nawales que hacen un ciclo de 1 winal/mes.

Cholq'ik' = el ciclo lunar es un sistema práctico de uso diario para normar la vida de la sociedad Maya. Esta se asienta en el ideal de vida del sistema de los Nawales pues es quien

orienta a las personas y sociedad. Además, este sistema es sabiduría para conocer el pasado, comprender el presente e interpretar el futuro.

El *Nawal* es la precisión del conocimiento y el ordenamiento del cosmos, la naturaleza y persona. Un sistema que integra las diferentes energías inherentes a cada animal, planta, mineral, persona. El sistema de vida da a la humanidad una consistencia en lo práctico y teórico. Como energía a cada ser le nutre de vida y movimiento.

El Nawal es uno de los cimientos de la civilización y potencialidades de los Mayas, su práctica es el sentimiento de pertenencia.



El Chol Ik' (Tedlock, 2002)

Satura de principios, valores, contenidos.

Los *nawales* son interpretaciones del determinado día que nace una persona. Ese día lo acompaña para toda la vida y explica los distintos caracteres de cada uno. Al nawal se le llama también *uwaq uq'ij* en idioma k'iche' que significa el 'rostro del día'. Además, para cada nawal lo acompaña un número que determina también su energía y fortaleza.

GLIFO	SIGNIFICADO	NAWALES
<p>B'atz'</p> 	<p>Símbolos del Nawal</p> <ul style="list-style-type: none"> ➤ Hilo: Principio de enrollar, desenrollar, extender, desarrollar, y desplegar el tiempo. ➤ Mono nawal del tiempo. Todo tiene un inicio, una apertura, <p>Pensamiento Filosófico</p> <ul style="list-style-type: none"> ➤ Es la madre y padre, el mantenedor de todo lo que da inicio, principio de todo y nuevo acontecimiento. ➤ El que apertura una nueva actividad, proyección social y espiritual, individual y colectivo. ➤ Todos los acontecimientos grandes y pequeños a corto, mediano, largo plazo de la vida ha de apresurarse en esta fecha ➤ Es la energía que mantiene y alimenta la solución y la superación de los altibajos de la vida individual y colectiva. <p>Actividades</p> <ul style="list-style-type: none"> ➤ Enrollar, anhelar enlaces, matrimonios estables como núcleos y base en la educación y proyección social. Día Propicio para la celebración de matrimoniales. ➤ En el 8 B'atz' celebración del año lunar. ➤ Desenrollar, desatar, desdoblar las situaciones difíciles y ponerlas en orden y encontrar la causa del malestar. 	 <p>Mono</p>

<p style="text-align: center;">E</p> 	<p style="text-align: center;">El Camino, el Caminar y Dinámica Social</p> <p>Símbolo del Nawal</p> <ul style="list-style-type: none"> ➤ Las huellas de las plantas de los pies ➤ El Gato de monte (es un animal que va indicando el camino) ➤ Las cuatro direcciones <p>Pensamiento Filosófico</p> <ul style="list-style-type: none"> ➤ Es el Nawal dueño, mantenedor del caminar, ➤ El camino, la dirección de todo nuevo acontecimiento y el caminar de la persona. ➤ El caminar que nuestros sentidos no pueden ver, pero si saber que hay que recorrer y llegar a una meta. ➤ Es la energía de la dinámica social y del discurso de las/os dirigentes que guían, comparten sus conocimientos a través de la dirección. ➤ Dirigir, ser cabeza es la conquista de cada persona. ➤ Dirigir con honorabilidad y servicio. ➤ Es la energía de la calma y tranquilidad, para las personas, animales y plantas que permiten que las actividades se logren con el progreso necesario. ➤ El caminar en la vida desde la cosmovisión maya lo observa desde Ccuatro colores: ➤ Rojo: el pensamiento, conocimiento positivo. ➤ Negro: las adversidades, las fatalidades, contradicciones. ➤ Amarillo: los procesos, la madures en los altibajos de la vida que conduzca a un destino de bienestar ➤ Blanco: en todo el recorrido, dejar huellas, legar tiempos de bienestar. ➤ Cuatro direcciones, que son los retos y lucha cotidianos y la búsqueda constante de la verdad, para construir la plenitud ➤ Dejar huellas y sabiduría como legado a la próxima generación. <p>Danos caminos rectos, limpios y destino fértil – Popol Wuj</p> <p>Actividades</p> <ul style="list-style-type: none"> ➤ Ofrendar por toda la dirigencia. Que conduzcan con compromiso, honradez y rectitud. ➤ Ofrendar para el camino y éxito de toda actividad, individual y colectivo 	 <p>La comadreja</p>
--	--	---

Aj



La Energía del Retoñar de la Vida.

Símbolo del Nawal

- Cañaveral
- El armadillo

Pensamiento Filosófico

- Es la energía del retoñar de la vida en los animales, plantas y personas. Mantener la especie.
- Cada generación retoñará, florecerá según la calidad de educación en el hogar, en el linaje, organización y pueblo.
- Es el nawal o la energía que da vida en familia, como primer núcleo de la comunidad.
- Es el nawal de la casa y de los espacios en donde se ejercita los conocimientos de aprendizaje y enseñanza, en donde se teje la urdimbre del conocimiento integral: naturaleza, cosmos y los humanos.
- Es saber ¿quiénes somos?, ¿hacia dónde vamos? y ¿que queremos? Desde nuestra verdad, nuestra raíz.
- Es la energía del linaje de vivos y muertos.

Jun Ajpu e Xbalamke sembraron la caña en medio de la casa. Abuela; Si hemos muerto la caña se secará, si estamos vivos retoñará – Popol Wuj

Actividades

- Se ofrenda por las buenas relaciones, el bienestar y éxitos de las familias, linaje comunidad, organización y pueblo.
- Ofrendar por las personas para que cumplan sus obligaciones y sean ejemplo
- Educar, formar es una tarea fundamental de la familia: abuelas/. Sembrar en el corazón y mente todo principio, valores y prevenciones.
- Todo espacio es para la educación: en el río, en la milpa, en la cocina y toda convivencia.
- Ofrendar por el crecimiento de las plantas y la conservación de la Madre naturaleza.



Armadillo

	La Tierra y el Territorio	
<p data-bbox="210 148 235 169">Ix</p> 	<p data-bbox="458 121 653 142">La Tierra y el Territorio</p> <p data-bbox="306 177 460 197">Símbolo del Nawal</p> <ul style="list-style-type: none"> <li data-bbox="306 209 384 229">➤ Jaguar <li data-bbox="306 237 479 258">➤ Madre Naturaleza <li data-bbox="306 266 384 287">➤ Tierra <p data-bbox="306 325 495 346">Pensamiento Filosófico</p> <ul style="list-style-type: none"> <li data-bbox="306 357 774 378">➤ Es el nawal o la energía que posee la Madre Naturaleza, <li data-bbox="306 386 791 432">➤ La Madre Tierra es el espacio donde está el impulso, la mutación, la gestación, el brote de la vida y acoge a cada ser. <li data-bbox="306 456 804 502">➤ La madre tierra: es la fuerza, fecundidad, fertilidad y vigor, que hace posible la vida de todos los seres. <li data-bbox="306 510 785 584">➤ Es la energía que define a cada ser: eres flor, eres venado, eres piedra, eres gente. Cada uno es, da, pero también debe recibir y ser reconocida, apreciado. <li data-bbox="306 592 780 638">➤ La madre tierra, acoge para el reposa de cada ser, Todo retoma a ella. <li data-bbox="306 646 788 692">➤ El territorio señala los lugares para agradecer, reconocer, evaluar la vida de todos los seres y el territorio. <li data-bbox="306 700 580 721">➤ La naturaleza tiene su derecho. <li data-bbox="306 729 777 775">➤ El territorio permite la identidad, el hogar venerable en donde la vida transcurra en armonía y equilibrio. <p data-bbox="306 798 402 818">Actividades</p> <ul style="list-style-type: none"> <li data-bbox="306 829 795 876">➤ Día indicado para ofrendar por una buena cosecha, por la vida de los animales. <li data-bbox="306 884 727 930">➤ En este día se hacen los rituales para el permiso y asentamiento de una nueva casa. <li data-bbox="306 938 802 984">➤ Celebración y reconocimiento de la vida de la madre tierra y el territorio. <li data-bbox="306 992 740 1038">➤ Celebración de la fertilidad, calidad de la tierra y el territorio. 	 <p data-bbox="844 213 919 234">El Jaguar</p>

<p>Tz'ikin</p> 	<p style="text-align: center;">La Producción, los bienes, la economía.</p> <p>Símbolos del Nawal</p> <ul style="list-style-type: none"> ➤ Todas las aves. ➤ Toda piedra que posee energía. <p>Pensamiento Filosófico</p> <ul style="list-style-type: none"> ➤ Es el nawal guardián de la producción vegetal, animal, mineral. ➤ Es la energía de la elaboración, creación y arte humano para transformar, dar vida, estilo a toda materia prima según necesidades individual y colectivos. ➤ El trueque o intercambio, se convierte en una actividad y visión de solidaridad, armonía y equilibrio, nada puede verse y quedar como recurso, sino reconocer profundamente la energía y esencia de todo producto y fabricación ➤ Es la energía vigilante por las relaciones, actividades comerciales. Las transacciones deben mantener el principio de vida, abundancia de cada producto, ➤ Apreciar, agradecer es mantener siempre la energía y vida de cada producto. ➤ Energía del bienestar, la abundancia y multiplica los bienes de las familias. ➤ Uk'ux es el impulso, la vibración generadora de la vida de cada producto. ➤ No robar. derrochar, maltratar son comportamiento y compromisos. Ya que lo más importante es tener siempre ese bien y vida. ➤ Es el nawal y energía del comercio. ➤ Petición de lluvias. <p>Actividades</p> <ul style="list-style-type: none"> ➤ Día propicio para pedir y agradecer por los negocios y el arte de los comerciantes. ➤ Se ofrenda por los comerciantes, correctos, no caer en la ambición y todos los peligros que puede traer el comercio. ➤ Ofrendar para vivir, crecer en el principio de respeto, austeridad, solidaridad y armonía con todos los seres. 	 <p>Los pájaros</p> 
--	---	--

<p>Ajmaq- Ajmak</p> 	<p>La Sexualidad, la vida intrauterina, la muerte súbita y disculpas.</p> <p>Símbolo del Nawal</p> <ul style="list-style-type: none"> ➤ Zopilote ➤ Avispas – Abejas <p>Pensamiento Filosófico</p> <ul style="list-style-type: none"> ➤ Es el nawal o energía sexual en todos los seres que mantiene la especie, generación. La energía sexual es determinante en las interrelaciones y bienestar. ➤ Es la sinergia del cosmos, la naturaleza y el ser humano para la vida. ➤ Es la relación de bienestar, calidad, fertilidad y el orden de procreación en la comunidad de los seres. ➤ Es la energía de las buenas modalidades, el buen comportamiento, lo que es correcto o incorrecto de hacer, en otras palabras, son los principios, valores y normas en la práctica de la vida. ➤ La energía o nawal que protege la vida del nuevo ser en el vientre materno. ➤ Energía de la muerte repentina, impensada que puede ser por cualquier accidente. <p>Actividades</p> <ul style="list-style-type: none"> ➤ Se comunica y se pide a los antepasados, que en las familias haya nuevos miembros que continúen alimentando los cerros del linaje. ➤ Día propicio para reconocer, superar los malestares, pedir disculpas para con la naturaleza, el cosmos y entre los seres humanos. ➤ Día propicio para solicitar por un buen alumbramiento. ➤ Se hace ofrenda para que se vuelva a conducirse por el camino que construye. ➤ Inculcar que la persona que no se pierda la vergüenza. 	 <p>El Zopilote</p>
---	---	--

<p style="text-align: center;">No'j</p> 	<p style="text-align: center;">El pensamiento, el conocimiento, la sabiduría y la capacidad Intelectual.</p> <p>Símbolo del Nawal</p> <ul style="list-style-type: none"> ➤ El Pájaro carpintero ➤ La Flor <p>Pensamiento Filosófico</p> <ul style="list-style-type: none"> ➤ Es el nawal de la: idea, el pensamiento, el conocimiento y sabiduría. ➤ La energía de la capacidad intelectual, la creatividad ➤ Representa la calma y tranquilidad, el análisis y profundidad del conocimiento, de la creatividad, de la ciencia. ➤ Es la energía de la sabiduría, del pensamiento, del conocimiento negativo y positivo. ➤ La diversidad y la profundidad del pensamiento, del conocimiento representada en la flor. <p>Actividad</p> <ul style="list-style-type: none"> ➤ En los años No'j se les propone a los que dirigen el Pueblo nuevos planes y proyectos de trabajo; esto puede ser una idea buena, o una idea tonta y equivocada. ➤ Ofrendar para agradecer las soluciones de los problemas o el nuevo diseño de una nueva meta. ➤ Ofrendar para tener la capacidad intelectual distinga la ideología del capitalismo, fundamentalismo, y todo lo que paraliza al ser de la persona, provocando guerras, enfermedades, epidemias, pandemias, invadiendo territorios. ➤ Petición de lluvia. 	 <p style="text-align: center;">La flor</p>
---	---	--

<p>Tijax</p> 	<p>Sufrimientos, Dolor, tristeza.</p> <p>Símbolo del Nawal</p> <ul style="list-style-type: none"> ➤ Obsidiana ➤ Cuchillas ➤ Papagayo <p>Pensamiento Filosófico</p> <ul style="list-style-type: none"> ➤ Es el nawal del dolor, la tristeza, el sufrimiento, la violencia. ➤ Energía de las plantas medicinales, de las/os médicos, el día de la salud del cosmos, naturaleza y la humanidad. ➤ Es el nawal o la energía de los malestares físicos, psicológicos, sociales y políticos. ➤ El dolor de las críticas destructivas, la discordia, el desengaño, la inmoralidad, el resentimiento, la envidia, las calumnias, la injusticia y todo lo que lastima ya sea que el hablar haya sido insignificante o excedido. ➤ El dolor en la vida del cosmos, la naturaleza, la humanidad. La ideología destructiva del capitalismo provocando guerras, enfermedades, explotando, invadiendo territorios. La esclavitud, discriminación. <p>Actividades</p> <ul style="list-style-type: none"> ➤ En Tijax ofrendar para pedir que no haya celos ni pleitos por asuntos económicos y sexuales entre los miembros del linaje. ➤ En este día se recuerda las difamaciones, calumnias y mentiras, enfermedades, epidemias, malestares sociales, político. ➤ 8 Tijax el día de la salud, de los médicos según su especialidad desde cada nawal y la habilidad de reconocer las plantas medicinales. ➤ Estudiar, clasificar, almacenar las plantas medicinales, las terapias, instrumentos y todas las formas para alcanzar la salud y bienestar. ➤ Ceremonias para lograr, aclarar la salud preventiva en su concepto integral. 	 <p>La Obsidiana</p>
--	--	---

<p style="text-align: center;">Kawoq</p> 	<p>Nawal Mujer</p> <p>Símbolo del Nawal</p> <ul style="list-style-type: none"> ➤ Cacao. ➤ Lluvia - Trueno - Tempestad. ➤ Quetzal. ➤ Tortuga. <p>Pensamiento Filosófico</p> <ul style="list-style-type: none"> ➤ Es el nawal y la energía de la mujer especialmente en la percepción e intuición. ➤ El SER como instancia principal de la persona, lugar y centro de su energía, su esencia, de sus aspiraciones, creatividad, la autonomía y la identidad, vivir su realidad. ➤ La mujer es un ser con su propia forma de comprender, vivir y participar con su entorno cósmico, natural y social. ➤ El ser humano es particular, con funciones específicos, pero no es el único; es una especie entre otros. ➤ La persona hace historia y esa historia explica lo que es y lo que hace el ser humano. ➤ Kawoq: es la acusación detenida por alguna razón ante las energías cósmicas, el Mundo y la Persona. ➤ Kawoq: es la energía de las situaciones difíciles que quedaron pendientes y que nunca se pudieron dialogar y corregir en paz, evadir los problemas, es acumular reveses en la vida. ➤ Es el nawal de la obstetras o la 2 veces abuelas (la consanguínea y la que da el soplo de la vida) quien vela, acompaña, durante la gestación y alumbramiento y posparto. <p>Actividades</p> <ul style="list-style-type: none"> ➤ Ofrendar para lograr resultados útiles de los planes diseñados. ➤ Ofrenda para concluir todas las actividades planificadas. ➤ Cada kawoq es el día de la mujer. ➤ 8 Kawoq el día de la obstetra, la abuela que cuida y protege la salud de la madre del futuro ser, durante el embarazo y después del nacimiento. 	 <p>La Mujer</p>
--	--	---

<p style="text-align: center;">Aj Pu</p> 	<p style="text-align: center;">La vida del sol y los Ancestros.</p> <p>Símbolo del Nawal</p> <ul style="list-style-type: none"> ➤ El Padre Sol. ➤ Águila ➤ Maíz ➤ La Cerbatana <p>Pensamiento Filosófico</p> <ul style="list-style-type: none"> ➤ Es el nawal y la energía de los antepasados y de todos los que participan ya en el universo de la muerte. ➤ Es la energía del maíz cuando se encuentra en el vientre de la tierra, retoña o no. ➤ Es el desplazamiento al inframundo, a la oscuridad para reconocer, considerar, evaluar el pensamiento cosmogónico, antes los nuevos fenómenos en la vida social, los desafíos que eso implica. ➤ Las certezas de los pueblos en lo local, regional y nacional. ➤ Revisar la historia, la memoria. El pasado son las raíces, las verdades que es lo que permite el presente y este vislumbra el futuro. ➤ Es la energía del padre sol que irradia, genera la vida, alumbraba, que da su calor, que marca los ciclos en los seres. <p>Actividades</p> <ul style="list-style-type: none"> ➤ Días propicias para solicitar e informar a los familiares muertos de todos los cambios transcurridos. ➤ Día indicado para pedir permiso a los antepasados si están de acuerdo con la construcción de la nueva casa, vender, cambiar una propiedad. ➤ Día propicio para solicitar al Universo de los Muertos que permita ingresar el muerto en su seno. ➤ 8 Ajpú: Aniversario, conmemoración de la vida de los ancestros. ➤ Revisión de la vida e Historia familiar y comunitario. ➤ Nawal indicado para visitar, adornar, conmemorar a los muertos. 	 <p style="text-align: center;">El Padre Sol</p>
--	--	---

<p style="text-align: center;">Imox</p> 	<p style="text-align: center;">El Agua, las Heladas</p> <p>Simbolo del Nawal</p> <ul style="list-style-type: none"> ➤ El Agua ➤ Las heladas: <ul style="list-style-type: none"> Rax tew: que agripa Q'eq tew: que quema las plantas Saq tew: la escarcha. ➤ La mano izquierda ➤ La lagartija <p>Pensamiento Filosófico</p> <ul style="list-style-type: none"> ➤ Ubicarse en el universo perfectamente organizado, completo, y cualquier leve y desequilibrio natural, social influye en la vida. ➤ El punto, la dirección izquierda es un indicador en el movimiento del cosmos, la naturaleza y la humanidad. ➤ El lado, la dirección izquierda es dual y complementario en la lógica maya con el lado y dirección derecha. La complementariedad es construcción entre los/as diferentes, entre las particularidades para desarrollar un nosotros pleno. ➤ El agua como ente de equilibrio, de vitalidad es madre y padre en la relación, en la vida. Su desequilibrio es paralización para la humanidad. ➤ La sociedad maya arraigadamente busca el equilibrio en su vida colectivo e individual ante la vida del cosmos, los fenómenos naturales, la arrogancia y prepotencia humana <p>Actividades</p> <ul style="list-style-type: none"> ➤ En 1, 6, 8 Imox el Ajq'ijij visita los cerros sagrados, en donde se humilla, para no ser dominado por la fuerza del desequilibrio y disgustos, y toda acción que perturba la armonía por leve que sea. ➤ 8 Imox día del agua. Lagos, ríos, mares. ➤ Día propicio para visitar las cimas más altas para que la persona, la familia, las comunidades encuentre su equilibrio, armonía a través de la sencillez, transparencia y sinceridad. 	 <p style="text-align: center;">El lagarto</p>
---	---	---

<p style="text-align: center;">Iq'</p> 	<p>Aire, Viento, Huracanes</p> <p>Símbolo del Nawal</p> <ul style="list-style-type: none"> ➤ Aire, Viento ➤ Comadreja ➤ Gavilán <p>Pensamiento Filosófico</p> <ul style="list-style-type: none"> ➤ Madre y padre de la vida, de la existencia “Dador de la respiración” Popol Wuj ➤ El aire que da movimiento facilita la vida, los sueños como la misma respiración. ➤ Jiq' sofocar, sofocarse en el actuar, no va más allá. Contener pensamientos que pueden asfixiar. ➤ Los vientos sociales positivos que aligeran acciones que favorezcan la vida, pero los vientos apresurados que vician las acciones humanas, ➤ Reconocer, registrar las acciones que procuran la tranquilidad. ➤ La violencia social provocada por los gobiernos, enemistades, abofeteando padecimientos, malestares incontrolables. ➤ Encontrar las causas, es luchar por la paz, la tranquilidad es una tarea ardua, un esfuerzo de ambas partes. ➤ Que los pueblos tengan paz mucha paz y tranquilidad, es un acto y esfuerzo individual y colectivo <p>Actividades</p> <ul style="list-style-type: none"> ➤ En las ofrendas se pide para que los relámpagos, terremotos, tornados no destruyan las casas de las personas, las plantas y de los animales. ➤ En las ofrendas se solicita que las emociones humanas descontroladas no caigan ni en él o ella mismo ni en su familia. ➤ Ofrendar para que la persona, las comunidades analicen la causa de los grandes malestares que aquejan a la colectividad, identificar los grandes enemigos de la vida del cosmos, la naturaleza y la sociedad. ➤ Solicitar la lluvia, de acuerdo al plan de la siembra. 	 <p>Comadreja</p>
--	--	--

Amanecer, Aurora, Crepúsculo	
<p style="text-align: center;">Aq'ab'al</p> 	 <p style="text-align: center;">La ternera del venado</p> <p>Símbolo del Nawal</p> <ul style="list-style-type: none"> ➤ La aurora. ➤ El Amanecer. ➤ Ternera del Venado ➤ La mano Derecha <p>Pensamiento Filosófico</p> <ul style="list-style-type: none"> ➤ Es la energía de precisar, aclarar y lucidez en la vida, acción y pensamiento humano. ➤ “La claridad de la existencia, la claridad de la palabra” de los y las nacidos en claridad. Popol Wuj ➤ “Palpito de la luz” de la eternidad. Popol Wuj ➤ El amanecer, la luz, el calor para la vida cotidiana de los vegetales, animales y la humanidad, de gran influencia en lo biológico, ecológico y ecosistemas. ➤ Uk'ux Kaj: la gran influencia y energía de vibración, palpitación y vida del firmamento en la vida de la tierra. ➤ Qach'umilal: nuestra estrella, para desarrollar la misión en la vida. Ser orientador/a en los altibajos de la vida. ➤ Energía de claridad en el compromiso de la mujer y el hombre para conformar un nuevo hogar, bajo los siete principios y las siete formas correctas de elección <p>Actividades</p> <ul style="list-style-type: none"> ➤ En Aq'ab'al se puede proyectar los casamientos. ➤ En Aq'ab'al se presenta a nuevo hijo de la familia delante de los antepasados. ➤ Aq'ab'al: recuperar la comunicación y el estudio del firmamento: la luna, los equinoccios etc. ➤ 8 Aq'ab'al: comunicación, observación y estudio del firmamento.

<p style="text-align: center;">K'at</p> 	<p style="text-align: center;">La red entre cosmos, Naturaleza y Persona</p> <p>Símbolo del Nawal</p> <ul style="list-style-type: none"> ➤ Red ➤ Lagartija <p>Pensamiento Filosófico</p> <ul style="list-style-type: none"> ➤ La energía del fuego sagrado, que activa, equilibra las relaciones entre cosmos, naturaleza y persona a través del dialogo y la verdadera palabra. ➤ K'at símbolo de la interrelación y conexión que guardan todos los ecosistemas del cosmos, la naturaleza y los seres humanos. ➤ El aislamiento es un correctivo ante la adversidad de e la vida. ➤ Es un nawal indicado para ofrendar en grade, reparando las veces que no se agradece, no se cumple con las ofrendas como familia, comunidad. La deuda de hace mucho tiempo. Agradecer siempre, no quedarse fuera de la red pequeña y grande de la vida. ➤ La comunicación, las buenas relaciones entre los humanos, el tejido social, la coexistencia entre la diversidad es una preocupación y observancia constante en en la vida de la comunidad. <p>Actividades</p> <ul style="list-style-type: none"> ➤ Es un día propicio para dedicarle a las acciones económicas, preocuparse por las deudas de ofrendas para agradecer a la energía cósmica, naturaleza y personas de todo lo que existe y mantiene la vida, en pequeños o grandes redes de la familia, comunidad, dirigencia, gobiernos etc. ➤ Se ofrenda por todas las veces que no se ha agradecido. ➤ En este día se agradece las energías del fuego, las relaciones de bienestar. ➤ 8 K' at Reflexionar, terapias, evaluar y esmerar por la convivencia y las buenas relaciones. 	 <p style="text-align: center;">La Lagartija</p>
---	---	---

Kan	La Justicia	
	<p>Símbolo del Nawal</p> <ul style="list-style-type: none"> ➤ La serpiente ➤ Los volcanes ➤ Los cerros Mayores o de gran altura. <p>Pensamiento Filosófico</p> <ul style="list-style-type: none"> ➤ La justicia que se busca en las cuatro esquinas. Cada pueblo tiene sus cuatro cerros mayores Madre y Padre de la vida. ➤ Escalar volcanes, es una lógica espiritual de buscar la justicia, el bienestar. ➤ Es el nawal y la energía para entender la dinámica en la vida, el tiempo como el movimiento serpentino. Capacidad, sabiduría en el caminar serpentino, los altibajos de la vida. ➤ Debido a su influencia se constituye, se hace la justicia en nuestra vida, tiene el poder de armonizar nuestra vida; sosiega el estado de energías, y el estado de ánimo en las enfermedades, en nuestros malestares, dificultades, problemas. Sosiego. <p>Actividades</p> <ul style="list-style-type: none"> ➤ Es el día indicado para ofrendar por la justicia, lo que debe iniciar por uno mismo. ➤ Ofrendar por que las enemistades, corrijan, normalicen sus actitudes. ➤ Ofrendar en los cerros y volcanes para estabilizar bajo los principios, valores los tedios públicos o privados, colectivos e individuales. 	 <p>La Serpiente Cascabel</p>

<p style="text-align: center;">Kame</p> 	<p>La Muerte, el inframundo, la noche</p>	 <p>El cráneo</p>
	<p>Símbolo del Nawal</p> <ul style="list-style-type: none"> ➤ El cráneo ➤ El Esqueleto Humano ➤ Tecolote ➤ Las Hormigas caminando en pareja. ➤ Los Murciélago ➤ Taltuza ➤ La mariposa Negra <p>Pensamiento Filosófico</p> <ul style="list-style-type: none"> ➤ La muerte es parte de la vida, La vida es solamente una visita, un respiro en la faz de la tierra comparado con la vida de otros seres. ➤ La vida y la muerte es una sola dirección. Se vive para morir y se muere para vivir. El ciclo de la vida dio inicio y el movimiento de círculos indica que la muerte no es un final, sino solamente un cambio de existencia. ➤ Los muertos continúan en la vida, manifestándose en diferentes formas: acompañando, continúan vigilando los pasos de las generaciones. ➤ El comportamiento sabio adquirido, el cumplimiento satisfactorio de la proyección está muy enlazado con la mirada de un ser profundo de sencillez. Nadie llega tan lejos si no procede con sencillez. ➤ El inframundo: lo desconocido, lo ignorado, lo que no se consigue ver con los sentidos, los desafíos es lucha cotidiana. ➤ Levantar la memoria es fortalecer la sabiduría, dar con la identidad, la raíz, Serán polvo, segmentos de huesos. Su ejemplo, su trayectoria y legado no deben ignorarse, es historia, es conocimiento. <p>Actividades</p> <ul style="list-style-type: none"> ➤ Las energías bajas se utilizan para pedidos de matrimonios y ofrendas para los casamientos. ➤ Ofrendar para todo los y las iniciadores, fundadores de la cultura y civilización. ➤ Informar a los muertos, al linaje de la realidad de la persona familia, comunidad. ➤ Día indicado para visitar e informar de todo lo acontecido en la familia. 2 días antes se adorna las tumbas. La convivencia con los muertos permite la sinceridad, la transparencia. 	

<p style="text-align: center;">Kej</p> 	<p style="text-align: center;">El Hombre, el servicio, la autoridad</p> <p>Símbolo del Nawal</p> <ul style="list-style-type: none"> ➤ Venado ➤ El ser hombre <p>Pensamiento Filosófico</p> <ul style="list-style-type: none"> ➤ El nawal Keej es la energía de los respetables y dignos gobernantes, de su discurso y lo que deja forjado en la sociedad. Representa el mérito, la dignidad, la sabiduría de todos los que han hecho gobierno en el tiempo y el espacio haciendo historia. ➤ La autoridad: no se da, se conquista mediante el servicio en los diferentes puestos, que va desde lo más sencillo hasta lo más complejo. ➤ La experiencia es una forma en que la persona va legitimando su proceso y puesto en la vida, gobernar no era improvisar, que por hoy lo sigue siendo válido para muchas comunidades. ➤ El servicio: una forma de entender el poder y regular toda una proyección colectiva y horizontal como Madre y Padre de la comunidad. ➤ La cuatreada medición, base de todo acontecimiento de gran influencia en la comunidad. Si el universo esta sostenida en sus 4 esquinas; un modelo que se réplica en la vida social en el sistema de gobiernos. ➤ El Hombre: ser particular con sus propias cualidades, límite y proyección. <p>Actividades</p> <ul style="list-style-type: none"> ➤ Las ceremonias de este día deben ser celebradas en los cerros grandes y mayores. ➤ En este nawal es necesario ofrendar para no derrumbarse en el caminar. ➤ En este nawal se pueden enrollar todas las actividades en lo que corresponde a autoridades iniciales, de gran experiencia. ➤ Día propicio para celebrar la vida de los hombres. ➤ Petición de lluvias. 	 <p style="text-align: center;">El venado</p>
--	---	--

La Semilla animal, vegetal y humana		
<p data-bbox="204 150 257 169">Q'anil</p> 	<p data-bbox="310 175 470 197">Símbolo del Nawal</p> <ul style="list-style-type: none"> <li data-bbox="310 204 406 226">➤ Conejo <li data-bbox="310 233 385 255">➤ Maíz <p data-bbox="310 293 502 316">Pensamiento Filosófico</p> <ul style="list-style-type: none"> <li data-bbox="310 322 817 424">➤ Es la energía en el gen, considerado como la unidad de almacenamiento de información genética y unidad de <u>herencia</u> al transmitir esa información a la <u>descendencia</u>, animal, vegetal y humano. <li data-bbox="310 430 817 481">➤ Principio genético, germinador y multiplicador de la vida de las plantas, animales y seres humanos. <li data-bbox="310 488 817 539">➤ La función de Q'anil, guardar a los animales, chocoyos y otras aves, <li data-bbox="310 545 817 596">➤ Es el nawal y la energía de todas las células que engendrarán vida en las personas, animales y plantas. <li data-bbox="310 603 817 654">➤ Energía de la reproducción, la abundancia, la calidad vegetal, animal y humano y su descendencia. <li data-bbox="310 660 817 711">➤ Trabajar por el éxito agrícola, la biodiversidad, los ecosistemas. <li data-bbox="310 718 817 788">➤ Q'anil es energía de un cosmos repleto de vida, todos los elementos tienen vida, sienten, se lastiman, son partícipes de la vida. <p data-bbox="310 810 417 833">Actividades:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li data-bbox="310 839 817 890">➤ Es el día de presentación de la semilla, en los cerros sagrados. <li data-bbox="310 896 753 919">➤ Día indicado para sembrar, cosechar en luna llena. <li data-bbox="310 925 817 976">➤ Se suplica en Q'anil por el bienestar de su descendencia, para que sean buenas mujeres y buenos hombres. <li data-bbox="310 983 753 1005">➤ En el día Qa'níl se cortan los árboles en luna llena. <li data-bbox="310 1011 817 1062">➤ Velar por la soberanía alimentaria, el arte culinario, el abono orgánico. <li data-bbox="310 1069 817 1120">➤ Velar porque todas las familias no pasen hambre ni enfermedades malignas. 	 <p data-bbox="859 210 923 233">El maíz</p>

Las Ofrendas, el Agradecimiento	
<p data-bbox="175 151 207 175">Toj</p> 	 <p data-bbox="808 199 899 223">El Tiburón</p> <p data-bbox="271 175 430 199">Símbolo del Nawal</p> <ul style="list-style-type: none"> <li data-bbox="271 207 377 231">➤ Ofrenda <li data-bbox="271 231 377 255">➤ Tiburón <p data-bbox="271 295 468 319">Pensamiento Filosófico</p> <ul style="list-style-type: none"> <li data-bbox="271 327 776 502">➤ Está relacionado con la actitud de agradecimiento, en donde se reconoce la vida de todos los elementos del cosmos y de la naturaleza y que, a través de la encendida del fuego, se abre el diálogo que va en búsqueda de la explicación. de los planteamientos del ser humano, el reconocimiento de sus adversidades en la vida, la existencia. <li data-bbox="271 510 776 590">➤ El Tooj es reconocer, trascender los dotes y la sabiduría recibida de su <i>nawal</i>. Al no cumplir con la ofrenda, se entra en una desarmonía con el propio <i>nawal</i>. <li data-bbox="271 598 776 726">➤ La Coexistencia fue una preocupación permanente; de tal manera en cada nawal, ciclo del tiempo hay diferentes formas de reparar, de convivir. Nadie permite cerrar un momento, un favor un ciclo sin demostrar su agradecimiento. <li data-bbox="271 726 776 805">➤ “En verdad dos veces gracias, tres veces gracias, nos establecimos, nos reprodujimos, hablamos y sentimos, vemos lo que está cerca y lo que está lejos”. Popol Wuj. <p data-bbox="271 837 356 861">Actividad</p> <ul style="list-style-type: none"> <li data-bbox="271 869 776 949">➤ Es un día para agradecer. Comprender, alcanzar, acertar es un tejido de gran energía. Nadie logra ser solo es un esfuerzo conjunto. <li data-bbox="271 949 776 1029">➤ La persona agradece a los cerros, valles y a la energía cósmica por los dones, los logros, su proyección. Un agradecimiento integral, <li data-bbox="271 1029 776 1109">➤ Se ofrenda para curar a las personas, liberarlos de sus penas, enfermedades, dolores, problemas, se suplica a la energía <i>Tooj</i> de fortalecerlos, de levantarlos.

<p style="text-align: center;">Tz'i</p> 	<p style="text-align: center;">La Palabra - La Verdad, los símbolos, la escritura</p> <p>Símbolo del Nawal</p> <ul style="list-style-type: none"> ➤ Coyote ➤ Perro (ahora) ➤ Mapache ➤ Símbolos, colores <p>Pensamiento Filosófico</p> <ul style="list-style-type: none"> ➤ La búsqueda de la verdad permanente ya que nadie tiene la verdad absoluta. ➤ Energía y autoridad en el uso de la palabra, el valor de la palabra, la conciencia crítica en el uso de la palabra, ya que excederse desequilibra, desarmoniza las relaciones en la familia, parejas y comunidades. ➤ La palabra es autoridad en la ley cósmica, cada elemento en el universo tiene su propio lenguaje y explicación de la vida, basados en la armonía. Ejemplo: Hay pájaros que anuncian la lluvia, plantas que denuncian las energías negativas secándose. ➤ La energía de escribir, de transmitir la idea, la palabra; lo más apreciable, despejado que se alcance. El logro de las estelas mayas, los talladores eran resguardados por 60 ceremonias. ➤ El nawal del deseo, del gran deseo. ➤ El nawal del enamoramiento integral del proyecto de vida: mi equipo humano, mis instrumentos, mis sentimientos, mi afectividad. ➤ El idioma es cosmogónico. Con ella se transmite la cultura. En los idiomas se guardan la filosofía. <p>Actividades</p> <ul style="list-style-type: none"> ➤ Día propicio para superar las traiciones, deslealtades, mentiras, calumnias, murmuraciones y pleitos. ➤ Revisión de la producción por escrito, la continuidad de la simbología y toda forma de transmitir la cultura. ➤ Día de todos los que tienen facilidad para escribir. ➤ Día propicio para la transparentar la palabra, que verdades nos nutren. 	 <p style="text-align: center;">El Coyote</p>
---	--	--

———— **POR NOVOS CAMINHOS** ————

Brasil y Colombia

POR DÓNDE RECORRIMOS. LA APERTURA A NUEVOS CAMINOS

Luis Eduardo León Romero

Marcelo Calegare

Paola Andrea Pérez Gil

Rosa Suarez Prieto

Nuestro recorrido por los caminos ancestrales nativoamericanos

Al invitar a los autores de Latinoamérica, algunos de los cuales son además pertenecientes a los pueblos nativoamericanos y los otros todos trabajando con ellos, les dimos apertura para que escribiesen lo que querían, pero siguiendo algunos preceptos de la escritura científica para relatos de investigaciones y textos teóricos. Dejamos también espacio para los que querían presentar los saberes por relatos personales, dibujos y fotografías. De los textos que nos llegaron, vimos que una parte siguió un formato más académico y otra parte fue escrito en un formato libre con relatos de vivencias personales, lo que nos generó duda si los íbamos a publicar o no. Discutimos que el formato académico no garantizaba calidad y que los textos escritos libremente también poseen una gran riqueza de conocimientos a ser transmitidos.

Entendimos y aceptamos que la simplicidad de las palabras que circulan, en muchos casos, nos cuenta más que la escrita trabajada científicamente. Aprendimos corazonando y ternurando a las experiencias y palabras. Así, les pedimos comprensión a los lectores si esperaban solamente textos con el formato académico tradicional. La transgresión de la forma fue algo que tuvimos que manejar y optamos por mantener todos los textos que nos enviaron. Esa liberación del formato académico mismo que por un libro direccionado

a partir de la universidad es parte de la liberación del pensamiento que estamos buscando.

A parte de esta cuestión del formato de la escritura, nuestra mirada cartesiana nos llevó a clasificar los textos en cuatro categorías: teóricos y hermenéuticos, de investigaciones con aporte epistemológico, de experiencias de praxis comunal, y relatos o expresiones estéticas de los pueblos nativoamericanos por imágenes, fotos, músicas o ropa. De la primera categoría de textos teóricos, publicados en el volumen 1, vimos que teníamos dos subcategorías: algunos autores que buscan alargar a la psicología ortodoxa, o darle a ella misma una cara latinoamericana con los saberes ancestrales y proponiendo otra mirada o nuevos conceptos psicológicos, lo que podemos encuadrar dentro de lo que se llamó de nativización o indigenización de la psicología; y otros autores que intentan demostrar una nueva manera de comprender al humano, no explotada por las psicologías clásicas, a partir de las vivencias, saberes y conceptos ancestrales indígenas.

Los textos con investigaciones sobre y/o con los pueblos nativoamericanos, en el volumen 2, también revelaron caminar por esos dos lados: alargando a las psicologías académicas y adecuándose a la realidad de ellos; o dándose cuenta que las vivencias con esos pueblos invitan a recuperar saberes ancestrales olvidados o rechazados por la ciencia tradicional, necesitándose crear nuevas sistematizaciones de los saberes sobre lo humano. Los capítulos con la estética de los pueblos no necesitan de interpretaciones o teorizaciones: ellos cuentan por sí mismos, de forma directa, lo que es la vivencia ancestral en el presente.

De todos esos capítulos, evaluamos también que hay una tendencia a mirar y trabajar con los pueblos nativoamericanos a partir de la psicología social comunitaria, pues esta tiene como fundamento características más latinoamericanas y también porque ella misma viene pasando por un proceso de liberación y moldeamiento teórico-metodológico según nuestras características del Sur.

Sin embargo, nuestra mirada crítica nos dice que esa nativización de la psicología social comunitaria, por adopción de conceptos y saberes ancestrales indígenas que alargan a la ciencia psicológica y

la adecua al trabajo con esos pueblos, nos parece más una psicologización de lo nativo que una creación original por una nueva mirada – pero muy antigua – hacia lo humano por la recuperación y valoración de lo que es originario de nuestros pueblos. Así, notamos que sí, ya estamos caminando hacia una psicología ancestral nativoamericana, que se puede llamar descolonial, pero todavía con las cadenas y esposas colonizadoras en nuestras manos. Algunos ya se liberaron más, otros menos, y es lo que caracteriza a esta nuestra psicología y su relación con los pueblos nativoamericanos. La liberación plena se notará cuando todos nosotros logremos finalmente desarrollar una mirada por los lentes de lo local, lo nativo, lo ancestral y espiritual indígena, originario o nativoamericano – como se prefiera llamar. Por lo tanto, será necesario no solamente la expansión de las fronteras académicas, sino la expansión de nuestras consciencias hacia las dimensiones de la vida rechazadas por la ciencia, como el alma, el espíritu, el colectivo sagrado en la naturaleza y en el universo.

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. Que la felicidad y el goce estético no necesitan depender del conocimiento y que ellos nos proporcionan las vías interiores a ésta comprensión. Comprender que el saber y la cultura ancestral de los pueblos nativoamericanos nace entre los ríos, las montañas, los páramos, la selva, los nevados, las lagunas, las quebradas, las plantas, los animales, el ser humano, la madre tierra, el viento y todo ser viviente. Su caminar cotidiano va y viene en un espacio y tiempo dejando sus huellas, recorriendo el pasado, el presente y el futuro, entre los colores de la madre naturaleza y el arco iris. Los seres que habitan esta naturaleza, a veces se esconden, a veces se muestran, son frágiles y a veces fuertes. Es aprender a 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

Caminando y corazonando hacia nuevas veredas

Este es el horizonte exploratorio, insistimos en que aquí presentamos y les dejamos las puntadas primeras de un tejido nativoamericano de sensibilidades, y esto no es menor, como esta visto, es manifiesto sintiente y emanación colectiva de despertar continental categorial desde la vida. Es la semilla fecunda y emergente de una tierra origen en la dinámica geocultural de diversos territorios, pueblos, comunidades y maneras cosmogónicas, mitológicas, ontológicas y epistemológicas de ser, estar y asentar en el mundo, uno, que de fondo es siempre la experiencia humana y transhumana de la tierra.

Lo que se ha sembrado es un camino que polifúrca en muchos a la vez, y estos presuponen el acto telúrico de la conciencia histórica de deshierbar (limpiar) por los senderos veredales, selváticos, andinos y ciudadanos de la Amerrique, el Tahuantinsuyo, el Abya Yala, la Pacha, la Mapu y la Hitcha Guaia entre tantas magnificas maneras de referir lo sagrado que habitamos, de fondo unificante y vibrante de existencias, el acto ancestral de fecundidad, el trabajo de hijas e hijos de estos territorios que en diversas chagras, milpas, huertas y círculos del conocimiento popular, ancestral indígena o académico universitario, han despejado las antiguas y tan dolorosa y extrañamente pedagógicas cadenas canónicas estructurantes de la imposibilidad histórica colonial, para despertar por el amor fecundo de su origen a maneras y caminos de sentido y método que como intentos radicales o integrales propositan lo aquí evidenciado, el despertar americano a la primera psicología, antes incluso de su gramática manera griega univerzalizada, una notrocidad, una juntaza de lo propio como danza diversa y convergente de haces de luz en el cuarzo de nuestro conocimiento y su descubierta cristalina esencia de sabiduría.

Una psicología ancestral indígena nativoamericana, que es sólo una expresión con movimiento en donde se evidencia que lo nativo es principio de gente, gen de origen fecundo, vibración cimática de ser humano sólo si se es tierra, significante poiético y estético de la belleza y sensibilidad del sol, la luna, las montañas, los ríos,

las lagunas, los mares en nosotros, el sentido de recordar lo que es ser agua, fuego, aire y tierra, el amor a una madre hecha de polvo cósmico planetario que nos teje y materializa y la conciencia de solo poder ser, si, señores filósofos y psicólogos, sólo poder ser sin preocupación gramatical o yoica en el silencio de sus cantos, de sus grillos y sus aves, solo el ser en ella, núcleo de todo, hondura de materia, esencia y existencia como don vital de aire, plantas y alimentos para su hijo humano, para su hijo ser vivo, profundidad ética de otredad. Realmente el origen de raíz espiritual, telúrica, cultural e histórica para américa y en el mundo.

Como se observa en los capítulos, gen también como origen cosmogónico y cultural de raíz fecunda para el saber de la psique, del alma o del sentido espiritual constitutivo de lo humano, cómo sea en el complejo diálogo que esto nos supone, la tibieza en el corazón como confianza de entrega en la hondura de existencia y de esencia para cada uno de nosotros como potencia subjetiva de nuestros pueblos. Un renacimiento de nuestra semilla en ciencia y realidades psicosociales, una resignificación de su principio y estatuto en el que le podemos llamar ciencia o mito sin pelea, sin vergüenza, en donde le podemos practicar para la vida como techne sabía de transformación, una ampliación de nuestro espectro de conciencia como puenteo epistémico para un urgente conocimiento que ressonda éticamente en sentido a la desarmonía del alma de la comunidad humana.

Un retorno sobre si, al sí mismo y para sí, itinerante camino de tierra a la presencia consciente desde el corazón humano, vuelo espectral, sendero radical, caminos de raíz al silencio sabio que nos habita como nativa presencia de almífico devenir, un tejido cósmico del núcleo del ser que se despliega en la urgencia cotidiana de aprender a vivir y a morir, de entregar con voluntad silenciosa y obediencial todo lo que pensamos ser egoica, yoica o racionalmente al gran ser más total, a la mismidad que nos compone, a la tierra origen.

Qué es la tierra en las manos,
cómo es la tierra en mis pies
soy corazón de tierra

dulce gozo del más divino sabor
memoria, potencia y magia de los nuestros ancestros
contenido sagrado del misterio en emergencia,
sabiduría tan silenciosa a mis ruidos
tan presente a mis afanes, opacidades y oquedades
raíz, raíz, raíz
tejido umbilical cósmico y materno
origen que teje lo necesario para no evanescer
que alimenta mis hambres
que oxigena mi aliento
que tibia de corazón mi existencia
mamita linda, también mamita vida
tierra, agua, aire, fuego
tempérea templanza que emana consciencia
pagos y ofrendas para juntarnos en esa siembra afinación del
universo
sembrar la semilla humana con dulzura
fecundar la sencillez, la humanización
luz esencial, luz sustancial, luz existencial
también oscuridad divina
siempre luz del amor origen
entonces, ¿qué es la tierra en las manos?
solo lo entiende el niño que juega con las plantas y las estrellas
es caminar y danzar como si se gozara y saciara del más subli-
me alimento de la dulzura

Un libro que recoge como argumentación de epistemología categorial los saberes nativos del alma en despertar al camino del corazón, en evolución de las conciencias comunales, en el retorno a las prácticas cotidianas que saben vivir, en la sapiencia de entender que andar la tierra es andar de lo humano, caminar su palabra es acción de conciencia sabía que cura, educa y transforma, el presupuesto dimensional de “cómo es afuera es adentro” que implica que retornar por los caminos de las psicologías ancestrales nativoamericanas

devela la diversidad, la wiphala de las posibles potencias en las maneras propias de caminar al alma y la vida.

Lo cierto en los diversos caminos deshierbados de este texto es la fuerza ancestral de retornar, mirar atrás para comprender, despulgar, deshojar y desgranar en la memoria de tanto elemental, de tanto mito, de tanta práctica ritual, en lo tácito y lo sombrío de lo encubierto en fidelidad por lo dado, y en el valor de estos capítulos y sus autores que están allí, en el movimiento de la conciencia, escuchar la voz de la tierra, agradecer y tomar su fuerza y luego voltear en la presencia potencial de volver a vivir, para experimentar estos senderos que vuelven a visionar, que recuperan el sentido humano de despertar del sueño y de volver a soñar el propio y que son la trama de este itinerante y nativoamericano texto exploratorio y arbóreo de tierra.

Finalmente, sabemos que aquí solo se exploran los caminos y que es sentido continuar, la buena noticia para los nietos, que esperamos nos entiendan, es que ya se empezó y vamos a seguir caminando esta siembra propia de la cultura, el conocimiento y la vida plantados en nuestra madre origen, en la escucha de nuestros corazones, en la curación de lo tácito y lo cotidiano y en su movimiento al padre cosmos universal.

SOBRE OS AUTORES

Andres Casallas Neira

Colombia. Fotógrafo documentalista Bogotano, Productor audiovisual con énfasis en saberes tradicionales enfocado en la creación de la imagen como medio para rescatar el conocimiento ancestral, Embajador del arte a través de diálogos para la transformación social desde el arte y la cultura de IDARTES. Asistente y Productor de Fotografía AZA100 producciones. E-mail: andrescasallasn@gmail.com

Bibiana Mariela Antón

Argentina. Profesora y licenciada en Psicología, Universidad del Aconcagua - UDA, Mendoza. Docente Titular de la Cátedra Psicología Comunitaria de la Facultad de Psicología de la UDA. Docente de Educación Sexual Integral. Co- directora de Proyecto de extensión con la Comunidad Mapuche Paicil Antriao. E-mail: bibianamanton@gmail.com

Carlos Yujra Mamani (1958-2019)

Bolivia. Nació en Achacachi, un pueblo aymara del altiplano boliviano situado en la provincia Omasuyus, departamento de La Paz, Bolivia. Fue amawt'a de la Comunidad Aymaras Urbanos de Pampajasi (CAUP) durante veinte seis años. Trabajó en el programa SAFCI (Salud Familiar Comunitaria e Intercultural) del Ministerio de Salud, durante el gobierno del Movimiento al Socialismo. Don Carlos fue autor de cuatro libros y folletos, muchos en aymara, que fue su lengua materna, sobre la cultura aymara y la descolonización.

Carmen Catarina Peneleu González

Guatemala. Licenciatura en Psicología Clínica por la Universidad Mariano Gálvez, Antigua Guatemala. Especialización en estudios de género por la CEIICH-Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Master en Psicología Clínica y Salud Mental por la Universidad Mariano Gálvez. Maestra de Educación Primaria Ur-

vana. Socia de la Asociación política de Mujeres Mayas (MOLOJ). Miembro inscrita de la comunidad lingüística Tz'utujil, de la Academia de Lenguas Mayas de Guatemala. Integrante de la Alianza de Mujeres Indígenas de Centroamérica y México (AMICAM). E-mail: carmenqanil@hotmail.com

Dagoberto Lima Azevedo

Brasil. Indígena Yepamahsã (Tukano). Graduado em Filosofia pela Faculdade Salesiana Dom Bosco, Manaus (2008). Professor do Ensino Médio-SEDUC (2010-2012), na Escola Indígena Tukano Yupuri, Médio Rio Tiquié, Terra Indígena do Alto Rio Negro-AM. Pesquisador para a elaboração do Projeto Política Pedagógica e implantação do Instituto dos Conhecimentos e Pesquisas Indígenas do Rio Negro-FOIRN, sob assessoria do Instituto Socioambiental-ISA, em 2013. Mestre e doutorando do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas (UFAM). Fez intercâmbio em 2018 na Universidade Nacional da Colômbia-UNAL/Leticia. E-mail: limaazevedo@gmail.com

Doris De La Hoz Rosado

Colombia. Psicóloga egresada de la universidad Incca de Colombia, con estudios de Maestría en el Centro de Investigaciones Regionales de la Universidad de los Andes, Especialización en gerencia de proyectos sociales de la Escuela Superior de administración pública ESAP. Participo en la creación y consolidación del Ministerio del Cultura de Colombia, miembro del Consejo Nacional de Cultura entre 2001 – 2010. Participo en el diseño y ejecución del proyecto Malocas, una apuesta a la supervivencia de la amazonia colombiana con 50 mayores maloqueros de la Chorrera, conformación de la asociación de indígena de sabedores ancestrales AIMA, con portadores de la medicina ancestral que circulan por todo el país ejerciendo y transmitiendo sus conocimientos. Participa, junto con estudiantes de psicología, en el Centro de Memoria Paz y Reconciliación en la asociación de Costureros de la Memoria Acompaña la población Embera residente en Bogotá. Docente investigadora de la universidad Incca de Colombia. Áreas de interés: movimientos sociales, participación, comunicación y cultura, pro-

ceso de paz, territorios ancestrales y poblaciones. E-mail: dorisde-
lahoz@hotmail.com

Eduardo David Rosales

Argentina. Profesor de Psicología. Estudiante de la Lic. en Psicología, Universidad del Aconcagua, Mendoza. Extensionista del Proyecto de Extensión con la Comunidad Mapuche Paicil Antriao del Puel Mapu (Patagonia Argentina). E-mail: eduardo.d.rosales16@gmail.com

Eulogio Corvalán

Argentina. Referente de las Comunidades Nivacle, provincia de Formosa. E-mail: eulogiocorvalan2015@gmail.com

Evelina Vargas

Argentina. Psicóloga Universidad Nacional de Tucumán, Facultad de Psicología. Diplomada en gobernanza indígena por la Escuela de Gobernanza Indígena de Amaicha del Valle y Universidad de Lomas de Zamora. Magister en Derechos Humanos y Democratización en América Latina y el Caribe. Programa Centro Internacional de Estudios Políticos (CIEP). Universidad Nacional de San Martín (UNSAM). E-mail: evelina.vargas1@gmail.com

Felippe Otaviano Portela Fernandes

Brasil. Psicólogo. Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Amazonas. Docente do curso de Psicologia da Escola Superior Batista do Amazonas (ES-BAM), ministrando as disciplinas de Psicologia Social; Psicologia e Povos Amazônidas. E-mail: felippe.otaviano@gmail.com

Humberto Andrade

Argentina. Comunero, miembro del Equipo de la Escuela de Gobernanza (2015-2020), Miembro Equipo Territorio y Espiritualidad de la Comunidad Indígena de Amaicha del Valle/ Gestion Cacique Eduardo Nieva. E-mail para contacto: evelina.vargas1@gmail.com

Iván Villafuerte Almeida

Equador. Psicólogo clínico por la Pontificia Universidad Católica del Ecuador. Magister en Psicología mención Comunitaria por la Universidad de Chile. Docente tiempo completo de la Universidad de Las Américas. Encargado del área de publicaciones de la Escuela de Psicología de la Universidad de Las Américas. E-mail: ivan.villafuerte@udla.edu.ec

Jaime Diakara

Ipy tuonari Kumu. Indígena da Etnia Desâna. Pedagogo. Graduação em Licenciatura em Pedagogia Intercultural Indígena (UEA), Mestre e Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas. Pesquisador do Núcleo da Amazônia Indígena (NEAI/UFAM). Escritor de literatura infanto juvenil do povo Desâna e Palestrante sobre cosmopolítica Desâna. E-mail: jaime diakara@yahoo.com.br

João Paulo Lima Barreto

Brasil. Indígena do povo Yepamahsã (Tukano), nascido na aldeia São Domingos, no município de São Gabriel da Cachoeira (AM). Graduado em Filosofia, Mestre e Doutor pelo programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas. Pesquisador do Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena (NEAI). Antropólogo, Professor, Consultor, Idealizador e Co-fundador do Centro de Medicina Indígena da Amazônia. E-mail: jplbarreto@gmail.com

Joice Johanna María Barbosa Becerra

Argentina. Psicóloga, maestra en ciencias sociales, doctoranda en antropología. Instituto de Ciencias Antropológicas-ICA, Universidad de Buenos Aires-UBA, Beca Posgrado CONICET 2014-2019, La Garúa, Buenos Aires. E-mail: joicebarbosa@gmail.com

José Cavalcante Lacerda Junior

Brasil. Graduado em Filosofia, Psicologia e Pedagogia. Especialista em Psicologia Jurídica e Saúde Mental. Mestre em Educação

em Ciências na Amazônia pelo Programa de Pós-Graduação em Educação e Ensino de Ciências na Amazônia - PPGECA da Universidade do Estado do Amazonas - UEA. Doutor em Ciências do Ambiente e Sustentabilidade na Amazônia pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências do Ambiente e Sustentabilidade na Amazônia - PPGCASA da Universidade Federal do Amazonas - UFAM. Possui interesse em temas relacionados à infância e adolescência, educação ambiental na cidade e Amazônia. Atua como professor no Instituto Federal do Amazonas – IFAM. E-mail: jose.cavalcante@ifam.edu.br

Juan Pedro Vilche

Argentina. Lic. En Psicología. Universidad del Aconcagua (UDA). Mendoza. Maestrando en Psicología social por la Uncuyo. Profesor Adjunto de la Cátedra de Psicología Comunitaria de la Facultad de Psicología UDA. Director del Proyecto de Extensión con una Comunidad Mapuche del Puel Mapu (Patagonia Argentina). E-mail: juanpedrovilche@gmail.com

Lailson Melgueira Navarro

Brasil. Indígena da etnia Baré. Estudante indígena da graduação de Medicina da Universidade do Estado do Amazonas - UEA. Comunidade do Livramento - Tarumanzinho - município de Manaus, Amazonas. E-mail: lmn.med16@uea.edu.br

Lidia Gumercinda Copa Candia

Bolivia. Egresada de la carrera de Psicología de la Universidad Mayor de San Andrés, facilitadora del área en la Comunidad Aymaras Urbanos de Pampajasi. La Paz, Bolivia. E-mail: lidiacc3@hotmail.com

Luciana Vazquez

Argentina. Licenciada en Psicología por la Facultad de Psicología de la Universidad de Buenos Aires. Actualmente trabaja en Instituto Nacional de Tecnología Agropecuaria (INTA) en la Direc-

ción Nacional Asistente de Transferencia y Extensión. Integrante de la Red de abordaje Institucional con Pueblos Indígenas en INTA. Cursando Especialización en Desarrollo Rural (Facultad de Agronomía, Universidad de Buenos Aires). Experiencia de investigación en ámbito social comunitario en contextos rurales y con comunidades indígenas, desde el enfoque de la Investigación Acción Participativa. Fue becaria por el programa “Salud Investiga” del ex Ministerio de Salud de la Nación en los años 2014 y 2018, Ministerio de Salud de Nación, Buenos Aires. E-mail: luciana_vazquez@hotmail.com

Lucrecia Petit

Argentina. Facultad de Psicología, Universidad de Buenos Aires. Doctora en Psicología. Docente de grado y posgrado en temas socio-comunitarios. Conformo la Red “Psicología de los Pueblos” de Argentina. Integra el proyecto La Garúa “Trabajando desde la dignificación indígena”. Coordina grupos y espacios de formación sobre el trabajo de la psicología y los pueblos indígenas. E-mail: lucrepetit@gmail.com

Luis Eduardo León Romero

Colombia. Magíster en Filosofía Latinoamericana, especialista en salud mental para población migrante, refugiados y minorías, psicólogo. Doctorando en conocimiento y cultura de América. Docente de la Facultad de Ciencias Humanas y Sociales del programa de Psicología de la Universidad Cooperativa de Colombia, sede Bogotá. Investigador de la línea en psicología ancestral indígena del grupo Boulomai del programa de Psicología. Asesor en acompañamiento psicoancestral y docente investigador en programas de pregrado y posgrado en psicología ancestral indígena, psicología transpersonal e integral y psicoterapeuta en prácticas integrales y perennes. Escritor y autor de libros en el tema. Cofundador de la Corporación Tiguaia, Comunidad de saberes y ciencias ancestrales. Cofundador de la Juntanza colombiana en psicología y pueblos indígenas. E-mail: luis.leon@campusucc.edu.co <https://orcid.org/0000-0003-1363-5673>

Marcelo Gustavo Aguilar Calegare

Brasil. Graduação em Psicologia, mestrado e doutorado em Psicologia Social (IP-USP). Pesquisador visitante no Lapsea/INPA (2011-2014). Pós-doutorado no PGPDE/UnB (2020-2021). Professor adjunto da Faculdade de Psicologia e professor permanente no Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Amazonas (UFAM). Membro do GT Psicologia Comunitária da ANPEPP e da proposta do GT Etnopsicologia. E-mail: mcalegare@ufam.edu.br <http://orcid.org/0000-0001-6814-5300>

María Carolina Llorens

Argentina. Lic. en Psicología (Universidad Nacional de Córdoba), Psicoterapeuta Gestáltica (Instituto Gestáltico de Córdoba). Coordinadora académica de la Diplomatura de Salud e Interculturalidad (Escuela de Salud Pública, Universidad Nacional de Córdoba). E-mail: carolinalllorens@gmail.com

María Clara Olmedo

Argentina. Lic. en Musicoterapia, Facultad de Psicología, Universidad de Buenos Aires. Proyecto Raíz Asociación Civil. E-mail: culturamusicoterapia@gmail.com

Mariana Bonelli

Argentina. Prof. y Lic. en Psicología (Universidad Nacional de Córdoba). Magister en Salud Mental (Universidad Nacional de Entre Ríos). Psicóloga del Centro de Atención Primaria de la Salud B° Paprocki, Monte Vera, Santa Fe. Docente en la Universidad Autónoma de Entre Ríos, sede Paraná. E-mail: mariana.a.bonelli@gmail.com

Marianela Rossini

Argentina. Psicóloga por la Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires. E-mail: malerossini69@gmail.com

Marisol Elizabeth Surculento Gutiérrez

Bolivia. Egresada de la carrera de Antropología Universidad Mayor de San Andrés. Coordinadora General de la Comunidad Awicha de la Comunidad Aymaras Urbanos de Pampajasi (CAUP). La Paz, Bolivia. E-mail: solmarsur-40@hotmail.com

Maruja Deysi Luque Pintos

Bolivia. Diplomado en Educación Superior (Universidad Mayor de San Andrés CEPIES, La Paz, Bolivia). Psicóloga Aymara en la Comunidad Aymaras Urbanos de Pampajasi (CAUP). La Paz, Bolivia. E-mail: marulupi2407@hotmail.com

Paola Andrea Pérez Gil

Colombia. Magíster en Desarrollo Educativo y Social, especialista en Desarrollo Humano con énfasis en procesos afectivos y creatividad, psicóloga. Docente programa de Psicología, Facultad de Ciencias Humanas y Sociales de la Universidad Cooperativa de Colombia, sede Bogotá. Autora de libros en ancestralidad. Investigadora de la línea en Psicología Ancestral Indígena del grupo Boulomai. Cofundadora y presidenta de la Corporación Tiguaia, Comunidad de saberes y ciencias ancestrales. Cofundadora de la Juntanza colombiana en psicología y pueblos indígenas. E-mail: paola.perez@campusucc.edu.co <https://orcid.org/0000-0002-1920-9352>

Rosa Suárez Prieto

Colombia. Psicóloga egresada de la Universidad Nacional de Colombia, estudios doctorales en Ciencias Sociales Niñez y Juventud del CINDE – U. Manizales. Investigadora del Instituto Colombiano de Antropología e Historia 1976- 1996. Directora del programa de Psicología UNINCCA 1990 – 2000. Miembro del Consejo Directivo Nacional del Colegio Colombiano de Psicología COLPSIC 2013 – 2016. Docente facultad de Medicina, Departamento de Salud Pública de la U. Nacional de Colombia. Directora del Observatorio de Juventud de la U. Nacional de Colombia 2015 – 2016. Áreas

de interés: Psicología social y comunitaria, Psicología transcultural y pueblos ancestrales, jóvenes, procesos de paz, acompañamiento psicosocial y convivencia, etnografía. E-mail: rosuar52@gmail.com

Sisa Alexandra Fichamba Yamberla

Ecuador. Pueblo Kichwa Otavalo, Psicóloga Clínica por la Universidad de Las Américas, Maestrante en Intervención Infantil y Adolescente en la Universidad Internacional de la Rioja, Miembro activo en la Fundación Killkay - Salud Mental en Comunidades Rurales Indígenas (Ecuador). E-mail: sisaryf@gmail.com

Socorro de Fátima Moraes Nina

Brasil. Brasil. Graduação em Psicologia e Serviço Social. Especialista em Psicologia Clínica. Mestre em Ciências do Ambiente e Sustentabilidade na Amazônia pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências do Ambiente e Sustentabilidade na Amazônia - PPG-CASA. Doutorado em Sociedade e Cultura na Amazônia- PPGS-CA- Universidade Federal do Amazonas - UFAM. Professora adjunta da Universidade do Estado do Amazonas- UEA e professora permanente no Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Amazonas (UFAM). Linhas de pesquisa: Saúde e ambiente, populações ribeirinhas, processos socioculturais e trabalho na Amazônia. E-mail: socorromoraesnina@gmail.com

Sofia Oleszuk

Argentina. Coordinadora Escuela de Gobernanza de Amaicha del Valle (2015-2020). Feminista. E-mail: sofioleszuk@gmail.com

Tayná Paola de Assis Lins

Brasil. Etnia Miranha. Associação da Comunidade das Nações Indígenas – ACNI, Tarumã, Manaus-Am. Estudante indígena da graduação de Medicina da Universidade do Estado do Amazonas - UEA, Amazonas, Brasil. E-mail: tpda.med19@uea.edu.br

Tomás Chudnovsky

Argentino residente en Bolivia. Psicólogo (Universidad de Buenos Aires). Diplomado en Antropología Social FLACSO Arg. Psicólogo en la Comunidad Aymaras Urbanos de Pampajasi (CAUP), La Paz, Bolivia. E-mail: chudno84@gmail.com

Virginia Ajxup Pelicó

Guatemala. Soy maya K'iche y soy Ajq'ij 36 años. Madre de dos jóvenes y una señorita. Tube la oportunidad de estudiar, me gradué de profesora de educación, pero nunca la ejercí. Me dedique a la educación alternativa, especialmente la educación de las familias mayas. Este campo fue complementado con mi ser Ajq'ij. E-mail: vickyajxup@gmail.com

PALABRAS CONTRAPORTADA

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

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

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

ALEXA
CULTURAL



EDUA
EDITORA DA UNIVERSIDADE
FEDERAL DO AMAZONAS

ABEU
Associação Brasileira
das Filólogas Universitárias

ISBN - 978-85-5467-176-1



9 788554 671761