

La Psicología ante la avanzada capitalista: entre la reproducción y la transformación del campo



Compiladoras/es:

Hugo Adrián Morales (Argentina)

Niltie Calderón Toledo (México)

Marilene Proença Rebello de Souza (Brasil)

Prólogo

Ignacio Dobles Oropeza (Costa Rica)

Autores/as:

Alayde Maria Pinto Digiovanni (Brasil)

Carlos Alberto Rincón (Colombia)

Delia Bianchi (Uruguay)

Evangelio Muñoz Cardozo (Bolivia)

Ignacio Muñoz Cristí (Chile)

Patricia Ortega Medellín (México)

La Psicología ante la avanzada capitalista: entre la reproducción y la transformación del campo

Compiladoras/es

Hugo Adrián Morales (San Luis, Argentina)

Niltie Calderón Toledo (Oaxaca, México)

Marilene Proença Rebello de Souza (São Paulo, Brasil)

Autoras/es

Alayde Maria Pinto Digiovanni (Brasil)

Carlos Alberto Rincón (Colombia)

Delia Bianchi (Uruguay)

Evangelio Muñoz Cardozo (Bolivia)

Hugo Adrián Morales (Argentina)

Ignacio Muñoz Cristi (Chile)

Niltie Calderon Toledo (Oaxaca, México)

Patricia Ortega Medellin (Guadalajara, México)

Prólogo

Ignacio Dobles Oropeza (Costa Rica)

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

Reitor da Universidade de São Paulo

Carlos Gilberto Carlotti Junior

Vice-Reitora

Maria Arminda do Nascimento Arruda

Pró-Reitor de Graduação

Aluisio Augusto Cotrim Segurado

Pró-Reitor de Pós-Graduação

Rodrigo do Tocantins Calado de Saloma Rodrigues

Pró-Reitor de Pesquisa e Inovação

Paulo Alberto Nussenzweig

Pró-Reitora de Cultura e Extensão Universitária

Marli Quadros Leite

Pró-Reitora de Inclusão e Pertencimento

Ana Lúcia Duarte Lanna

INSTITUTO DE PSICOLOGIA

Diretora

Ianni Regia Scarcelli

Vice-Diretora

Patrícia Izar

Chefe do Departamento de Psicologia da Aprendizagem, do Desenvolvimento e da Personalidade (PSA)

Pedro Fernando da Silva

Chefe do Departamento de Psicologia Clínica (PSC)

Maria Livia Tourinho Moretto

Chefe do Departamento de Psicologia Experimental (PSE)

Miriam Garcia Mijares

Chefe do Departamento de Psicologia Social e do Trabalho (PST)

Belinda Piltcher Haber Mandelbaum

Presidente da Comissão de Graduação

Paula Debert

Presidente da Comissão de Cultura e Extensão

Bernardo Parodi Svartman

Presidente da Comissão de Cooperação Internacional

Daniel Kupermann

Presidente da Comissão de Pesquisa e Inovação

Fraulein Vidigal de Paula

Presidente da Comissão de Pós-Graduação

Maria Livia Tourinho Moretto

Presidente da Comissão de Pertencimento e Inclusão

Adriana Marcondes Machado

Coordenador do Centro-Escola

Pablo de Carvalho Godoy Castanho

Responsável pela Assistência Acadêmica

Sandra Dias dos Santos

Responsável pela Assistência Administrativa

Tatiana Carvalho de Freitas

Responsável pela Assistência Financeira

Claudenia Diniz da Silva Lima

Chefe Técnica da Biblioteca Dante Moreira Leite

Aparecida Angélica Zoqui Paulovic Sabadini

Chefe da Seção Técnica de Informática

Eduardo Makoto Okamura

Chefe do Serviço de Apoio Institucional

Islaine Maciel

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO INTEGRAÇÃO DA AMÉRICA LATINA PROLAM

COORDENAÇÃO

Marilene Proença Rebello de Souza

Júlio César Suzuki

COMISSÃO DE PÓS-GRADUAÇÃO

Membros Titulares

Dennis de Oliveira

Luciana Romano Morilas

Lucilene Cury

Maria Célia Lima-Hernandes

Suzana Maria Loureiro Silveira

SECRETARIA

Willian Almeida

CONSELHO EDITORIAL

Alexandra Anache Ayache – Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Brasil

Ana Elena Del Bosque – Universidade Nacional Autônoma do México, México

Ângela Fátima Soligo – Universidade Estadual de Campinas, Brasil

Carlos Manuel Osorio García -Universidad internacional ibero-americana, México

Elenita de Ríccio Tanamachi –Universidade Estadual Paulista, Brasil

Fauston Negreiros –Universidade de Brasília, Brasil

Gisele Toassa –Universidade Federal de Goiás, Brasil

Iolete Ribeiro –Universidade Federal do Amazonas, Brasil

Iracema Neno Tada –Universidade Federal de Rondônia, Brasil

José Anicama –Universidad Autónoma do Perú, Perú
José Tasat –Universidad Nacional Tres de Febrero, Argentina
Luciane Maria Schlindwein–Universidade Federal de Santa Catarina
Marilda Gonçalves Dias Facci –Universidade Estadual de Maringá, Brasil
Marli Lúcia Tonatto Zibetti -Universidade Federal de Rondônia, Brasil
Miguel Angel Martínez –Universidad Nacional Autónoma do México, México
Mitsuko Aparecida Makino Antunes –Pontificia Universidade Católica de São Paulo, Brasil
Nilza Sanches Tessaro Leonardo –Universidade Estadual de Maringá, Brasil
Regina Helena Campos –Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil
Ruth Mercado Maldonado –Instituto Politécnico Nacional, México
Sergio da Silva Leite –Universidade Estadual de Campinas, Brasil
Silvia Maria da Silva –Universidade Federal de Uberlândia, Brasil
Sonia Mari Shima Barroco –Universidade Estadual de Maringá, Brasil

Imagen de Tapa

Ignacio Muñoz Cristi

Catálogo na publicação
Biblioteca Dante Moreira Leite
Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo

La Psicología ante la avanzada capitalista: entre la reproducción y la transformación del campo / Organização de Hugo Adrián Morales, Niltie Calderón Toledo e Marilene Proença Rebello de Souza. San Luis, Argentina: Nueva Editorial Universitaria; San Luis, Argentina: Facultad de Psicología, Universidad Nacional de San Luis; São Paulo: Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo; São Paulo: Programa de Pós-Graduação Integração da América Latina, 2025.
108 p.

ISBN: 978-65-87596-69-3 (digital)

ISBN: 978-65-87596-68-6 (impresso)

DOI: 10.11606/9786587596693

1. América Latina. 2. Psicología. 3. Capitalismo. I. Morales, Hugo Adrián (Org.). II. Toledo, Niltie Calderón (Org.). III. Souza, Marilene Proença Rebello de (Org.).

LC GT 623

Ficha elaborada por: Aparecida Angélica Zoqui Paulovic Sabadini CRB 3995



Esta obra é de acesso aberto. É permitida a reprodução parcial ou total desta obra, desde que citada a fonte e autoria e respeitando a *Licença Creative Commons* indicada.

Índice

Prologo	8
Ignacio Dobles Oropeza	
Introduccion	12
Hugo Adrian Morales; Niltie Calderon Toledo; Marilene Proença Rebello de Souza	
Os desafios da Psicologia diante do avanço capitalista: contribuições para o debate	14
Alayde Maria Pinto Digiovanni	
Nuestramerica, un interminable Modelo Para Armar	22
Carlos Alberto Rincón Oñate	
Entre la Psicología de la Liberación y la Psicología de la Expresión: imaginando diálogos entre Ignacio Martín Baró y Juan Carlos Carrasco	37
Delia Bianchi	
La América profunda como esperanza de resistencia a la avanzada del capitalismo salvaje: Una mirada desde la psicología social	43
Evangelio Muñoz Cardozo	
La psicología, el pensamiento crítico y la construcción de autonomía	53
Hugo Adrián Morales	
Las Psicologías de la Liberación Frente al Fascismo Global en la Era de la Crisis Estructural de la Modernidad Capitalista-Colonial	61
Ignacio Muñoz Cristi	
Deshabitar la memoria: Psicología, capitalismo y pueblos originarios	72
Niltie Calderón Toledo	
La lucha por la universidad pública: Entre epistemología feminista y emprendurismo	88
Martha Patricia Ortega Medellin	
Bibliografía general	96
Índice remissivo	105
Sobre las/os autoras/es	106
Sobre las/os compiladoras/es	108

Prólogo

Ignacio Dobles Oropeza
Universidad de Costa Rica

Es un honor, que se me haya solicitado prologar esta importante obra, de un conjunto de compañeros y compañeras que tienen un fuerte compromiso con la necesaria transformación de sistemas injustos y opresivos que marcan nuestra existencia, en muy diversos ámbitos, con el horizonte de una psicología comprometida marcando fuertemente el paso urgente, en pensamiento y praxis, que se sugiere, en estas páginas, que enfrentan los retos del presente. Un presente grave, en que crecen las amenazas a los pueblos que luchan por su autonomía, y por la justicia social.

Prologar un esfuerzo colectivo de esta naturaleza coloca, a mi juicio, dos grandes desafíos: primero, lograr presentar una visión panorámica del aporte que generosamente nos hacen estos compañeros y compañeras, puntualizando algunas contribuciones y visiones específicas, que nos abren horizontes conceptuales y prácticos para esta tarea transformadora, tan necesaria, y, por otro lado, en segundo lugar, implica colocar este texto como una invitación, para explorar en la lectura, con detenimiento, lo que nos sugieren y aportan.

Me parece fundamental enmarcar estas tareas en este contexto de aportar visiones, caminos, para fortalecer una praxis, necesariamente colectiva, que contribuya a las luchas de nuestros pueblos por la justicia. Son, claro está, palabras mayores, pero es una meta a la cual solo podemos aproximarnos proponiendo, compartiendo, dialogando, refinando nuestras posiciones. Evidentemente en lo que sigue, señalaré tan solo algunos de los ejes y ámbitos abordados en esta obra conjunta. Una obra tan diversa, y tan poblada de reflexiones y valiosos relatos de experiencias, proveerá, sin duda, con una lectura detenida un abanico más amplio de posibilidades.

Cabe, entonces, felicitar a las compañeras y compañeros por su valiosa contribución a nuestras necesarias tareas transformadoras. Paso a continuación, en el orden establecido en la lectura, a brindar elementos y discutir algunos ejes relevantes de lo propuesto por quienes felizmente decidieron contribuir con esta obra colectiva.

La compañera Alayde Pinto Digiovanni, de la Universidad de São Paulo, al inicio del libro, centra su contribución en un examen de las características del neoliberalismo, que busca formar “sujetos emprendedores de sí mismo” con un individualismo extremo, desmovilizador.

También nos presenta su visión acerca del ascenso de la extrema derecha en nuestros países, con trazos, diríamos nosotros, de una subjetividad fascista, presentándose como una opción diferente, eficaz, con discursos que apelan a las emociones y los miedos (y la apelación al odio, podríamos agregar), promoviendo supuestas vías individualistas de superación de las crisis.

Es aguda su observación de que, en Brasil, Lula consigue retirar millones de personas de la línea de pobreza, más sin lograr insertarlos en el sistema productivo. Esto sugiere que este ascenso de la extrema derecha, muy retardataria, tiene que ver, también, con las insuficiencias y los errores de las izquierdas, y de los gobiernos progresistas. Todo un tema que vale la pena profundizar.

A estas visiones agresivas, disruptivas, se oponen, necesariamente, las visiones y propuestas de quienes en psicología han apelado al compromiso con los sectores populares y con las transformaciones profundas de estructuras injustas. Es lo que nos resalta Alayde al discutir, en la última parte de su escrito, a autores como Martín-Baró, Vigotsky, Wallon, Politzer.

Carlos Alberto Rincón, en el segundo texto presentado en el libro, nos ofrece una amplia discusión filosófica y cultural acerca de la problemática presentada por la construcción colonial, eurocéntrica, del pensamiento y de la cultura. Distingue, para empezar, la nomenclatura que proclama a una “Latinoamérica” contrastándola con la noción de Abya Yala (“tierra que florece”). La misma tendencia a querer “orientarse”, nos señala el autor, con la terminología colonial, implica establecer a Occidente como *lugar del destino final*.

Discute el contraste entre el *Logos* y el *Mito*, criticando la racionalidad occidental, que escinde los fenómenos, mientras que la cosmovisión de los pueblos originarios apunta a una totalidad, en la que se incluye lo *sagrado*. Con Todorov, afirma que no solo existe la comunicación entre los seres humanos, sino, también, entre los seres humanos y el mundo.

Ofrece muchos elementos valiosos en su reflexión, retomando, entre otros, el ejemplo de la Civilización de Caral, de Perú, estructurada con la horizontalidad como eje fundante, en un marco en que se percibe el mundo como un lugar espiritualmente vivo, acogedor y generoso.

Esto se opone a lo que implica la racionalidad occidental, que enfatiza el cientificismo, la secularización, la visión de una vida basada en la transacción económica, con la burocratización de las relaciones.

Resalta, por último, las marchas resistentes de las *mingas*, que caminan y resisten ante la colonialidad del poder

Desde Uruguay, la compañera Delia Bianchi discute y rastrea la confluencia entre los aportes de Ignacio Martín-Baró y del psicólogo uruguayo Juan Carlos Carrasco. De hecho, empieza su valioso escrito imaginándose a ambos psicólogos compartiendo un mate a la orilla del Río Uruguay, conversando sobre la ideología en la cotidianidad, y sobre algunas alternativas para su problematización.

De Carrasco resalta su propuesta de una *psicología crítica alternativa*, que propone conforma un sistema entre cotidianidad, ideología e identidad, lo que, según el autor conforma la *convivencia* como “*conducta asociada a la manifestación de vivencias, necesidades y nociones, cuya traducción a través del cuerpo se realiza a través de técnicas que posibilitan su externación*”.

La autora establece comparaciones consistentes entre esa visión y las propuestas de Ignacio Martín-Baró acerca de la desideologización y la lucha contra la mentira institucionalizada. Resalta, asimismo, acertadamente, que Martín-Baró propone una exploración crítica de la misma psicología: “primero hay que liberar a la propia psicología”, expresará con insistencia el salvadoreño. Como lo resalta la autora, hay que desmontar los supuestos de una psicología conformista, y deconstruir, así mismo, el sentido común, que es en sí un producto social, histórico, condicionado por el poder.

Desde Bolivia, Evangelio Muñoz Cardoso reflexiona en torno a la dominación capitalista colonial y sus efectos en las poblaciones mayoritarias, y sobre el lugar en esto de la economía

campesina indígena. Esta dominación se ejerce con el despojo, la mercantilización, y la negación de los saberes indígenas y populares. Por ejemplo, se detiene en analizar la apariencia (el “pretender ser”) fomentado por la acumulación contrapuesto a la noción de *prestigio* basada en el criterio de servicios a la comunidad.

Por otro lado, resalta que la economía indígena campesina se basa en la diversidad de siembras, contrastando con el monocultivo voraz que impulsa el capitalismo, y con el afán de lucro en el campo. Por último, el compañero reflexiona sobre los alcances de la psicología comunitaria en Bolivia, mencionando los aportes de Juan José Alba y Luis Moya.

Desde Argentina, Hugo Adrián Morales discute las tareas de una psicología comprometida y liberadora ante la avanzada capitalista que se ha visto marcada por movimientos de extrema derecha “libertarios”, favoreciendo la creciente sumisión de los aparatos de estado a los dueños del gran capital, y fomentando nociones de sujetos descorporizados, desterritorializados, y, por supuesto, mercantilizados.

Discutiendo desde Martín-Baró, y aludiendo a las discusiones sobre la “libertad” refiere el autor que se pretende en estas ideologías regresivas “liberalizar” al individuo afianzando al mismo tiempo las estructuras de opresión, lo que no es más que una *pseudo liberación*, construida sobre la base de la falsa conciencia y la negación de la conciencia de clase. Se hace necesario, en la psicología y más allá de ella, un pensamiento crítico, pluriverso, vivo, fundamentado desde la tierra, la comunidad y el territorio, que evite binarismos y el divorcio entre el sentir y el pensar.

Cobra fundamental importancia aquí, en esta búsqueda, el pensamiento decolonial.

El compañero Ignacio Muñoz Cristi, desde Chile, busca, en su contribución al libro, presentar una cartografía del fascismo histórico y actual desde una perspectiva fundamentada en el análisis del *Sistema mundo* (Wallerstein, Amin).

Entiende el fascismo, tema clave para nuestras búsquedas, en el contexto de luchas cíclicas por la hegemonía mundial, como una respuesta política autoritaria y nacionalista que surge en periodos, como el actual, de agudas crisis económicas y sociales. Debemos entender cómo el fascismo canaliza un amplio descontento, como mecanismo de reconstrucción política y económica, que salvaguarda los aspectos fundamentales del capitalismo.

Escribe el autor:

“En momentos en que el sistema-mundo entra en crisis de hegemonía geopolítica el fascismo hace el relevo de ese supuesto “capitalismo de rostro humano”.

Es una contribución sugerente, de gran importancia para ubicarnos en la “avanzada capitalista” actual, entendiendo como necesario discernir hasta qué punto la ultraderecha logra mover el debate político hacia sus posiciones retardatarias.

Ignacio discute algunas características de la expresión del fascismo en Chile, y plantea propuestas, basadas en su propia experiencia militante, de cómo hay que actuar contra hegemonícamente “sin, contra y desde el Estado”.

Niltie Calderón, desde Oaxaca, México, nos ofrece en este libro una profunda reflexión acerca de las luchas de los pueblos originarios en México ante los megaproyectos de transición

energética que han desarrollado diferentes gobiernos. Lo que se evidencia con claridad es la contraposición entre “nosotridades”, comunalidades (Floriberto Díaz, Jaime Luna) en que se destacan aspectos comunales y el individualismo imperante en la lógica capitalista.

Señala la autora, mediante las palabras de Floriberto Díaz, que es “el espacio en el cual las personas realizan acciones de recreación y transformación de la naturaleza, en tanto que la relación primera es la de la tierra con la gente, a través del trabajo”. Por otro lado, para la visión indígena, el ser humano no es el único con sentimiento o capacidad de expresión.

La lógica privatizadora, en contraste, homogeniza el pensamiento, cosifica los territorios y promueve el individualismo, desplazando lo “nosotrico” de los pueblos, desplazando la lógica comunal al acentuar la propiedad privada, y desplazando a la cooperación, impulsando la mercantilización del territorio.

Se discuten, en el texto, algunas características de las luchas comunales en torno a los megaproyectos que se llevan a cabo en el Istmo de Tehuantepec en Oaxaca, en que se ponen en juego cosmovisiones y formas muy diferentes de relacionarse, ante las lógicas privatizadoras que buscan la renuncia de lo colectivo, lo comunal, y la memoria colectiva de los pueblos.

Por último, desde Guadalajara, la compañera Patricia Ortega, con cierta perspectiva biográfica, discute la importancia de una psicología liberadora y de la epistemología feminista en la lucha por la Universidad Pública. Hace un recorrido somero por la caracterización de la Universidad de Guadalajara desde la época preneoliberal, en que se tenía como “popular, revolucionaria y socialista” y la época actual, en que, entre otras cosas ha tenido presencia lo que concierne al “emprendedurismo”.

Acudiendo a los escritos de Ignacio Martín-Baró, y a la epistemología feminista, resalta la importancia de un saber psicológico que trabaje la memoria histórica y reconstruya la identidad social, resaltando la concientización y la vigencia de las virtudes populares, y que se posicionen contra el consumismo, el individualismo, la dominación y la deshumanización.

Lo más importante es que estas valiosas reflexiones de compañeros y compañeras que se ubican, con claridad, en las búsquedas de saberes y prácticas liberadoras, estimulan nuestras búsquedas y nuestros diálogos, y nos invitan a seguir una marcha complicada, a veces riesgosa y frustrante, pero muy necesaria.

Introducción

Hugo Adrián Morales

San Luis, Argentina

Niltie Calderón Toledo

Oaxaca, México

Marilene Proença Rebello de Souza

São Paulo, Brasil

El libro que compartimos, es un abrir la ronda a discusiones, reflexiones y nuevos tejidos para una psicología comprometida con la realidad de nuestros pueblos. Lo primero que nos gustaría remarcar es que, este libro, es fruto de encuentros entre las/os autoras/es, que se viene dando desde hace tiempo, no nos juntamos para armar un libro, todo lo contrario, el libro deviene de un compartir interpelaciones al campo, así como a la situación actual. El encuentro “La psicología ante la avanzada capitalista” que tuvimos en el 2024 en Argentina, al calor de las narrativas de crueldad y las políticas de desposesión llevadas a cabo por el gobierno de extreme derecha de Argentina, fueron parte del aliciente para avanzar con el proyecto del libro. Por supuesto que nutrido de inconformidades, intercambios, dolores y fatalismos que nos invitan a redoblar esfuerzos por resistir y construir alternativas.

De este modo, los lectores podrán ir descubriendo que Argentina es solo parte de toda la avanzada en nuestramerica, que el modelo colonial/capitalista y racista que ha ahogado a nuestros pueblos por más de 500 años, sigue latente, vivo y alimentado por los gobiernos actuales. Las voces de las/os autoras/es dan cuenta del panorama, que no solo se dispersa por todos los pueblos, también se cuele de manera violenta en todos los cuerpos que habitan nuestramerica. No es solo la denuncia de las políticas de saqueo, también es la complicidad del campo de las ciencias, entre ellas, la psicología.

Nos seguimos preguntando el lugar de la psicóloga en escenarios de represión y muerte, en contextos de una aceleración desmedida, de acumulación en pocas manos que nos lleva incluso, a celebrar la llegada de magnates al poder o de presenciar la instalación de maquinarias de insensibilidad que nos deja como observadores de espectáculos de crueldad y terror. La producción de subjetividades fascistas y fatalistas, parecen tristemente un paisaje de la época.

En ese mundo, nos lanzamos a interpelar al campo de la psicología, a desmontar su asepsia y neutralidad, a tejer sus separaciones entre mente, cuerpo y territorio, a denunciar sus complicidades y a proponer/anunciar un camino hacia una psicología situada, comprometida, comunal, que se anime a interrogar a los grandes centros de poder y sus lógicas mercantilizadas e inhumanas.

Por último, reivindicamos que los lugares de enunciación, no son textos o ensayos desvinculados del dolor y la lucha de los territorios, los escritos científicos de la psicología hegemónica, son sencillos y previsibles, copiar es más fácil que crear, por el contrario, en el siguiente libro caminarán por textos que tienen piel y la vivencia de estar ahí, despojados de

privilegios y reconocimientos, pero con la dignidad y la alegría de seguir abrazando a los pueblos que defienden la vida.

Os desafios da Psicologia diante do avanço capitalista: contribuições para o debate

Alayde Maria Pinto Digiovanni

São Paulo, Brasil

Este texto baseou-se em uma apresentação em um Conversatório organizado pela Universidad Nacional de San Luis, Argentina, denominado *La psicología ante la avanzada Capitalista: entre la reproducción y la transformación del campo*, uma mesa virtual com companheiros e companheiras de diferentes universidades da América Latina. Pretendeu discutir a relação entre neoliberalismo e individualismo exacerbado salientando como, num cenário de crescimento da extrema-direita, o individualismo é radicalizado rumo ao fascismo, a uma configuração social que busca um indivíduo que somente aceita quem possui os mesmos valores extremistas que ele mesmo, ensejando toda espécie de violência - física e psicológica - contra quem sustenta valores divergentes do fascismo, ou seja, contra quem sustenta valores voltados a uma sociedade plural, democrática e que se opõe a toda forma de preconceito.

Para tanto, primeiramente farei uma breve análise da atual crise do capitalismo contemporâneo (Carvalho e Carvalho, 2019), com foco no neoliberalismo na América Latina e em sua condição de dependência estrutural, em seguida apresentarei implicações sobre a subjetividade neoliberal/individualista. Após, listarei alguns pontos que apoiaram o avanço da extrema-direita no subcontinente e a radicalização da subjetividade individualista, para finalmente apontar algumas questões sobre o papel da Psicologia neste cenário.

Capitalismo contemporâneo: formação histórico-estrutural

Ao analisarmos o capitalismo contemporâneo, é necessário destacar que há diferença entre os países do capitalismo central e os países dependentes, aqueles que se situam no entorno das relações econômicas entrais e interligados pela divisão internacional do trabalho. “Trata-se de uma divisão do trabalho que é, ao mesmo tempo, também uma divisão e repartição dos recursos (materiais e imateriais) mobilizados nas atividades produtivas entre os Estados-nacionais” (Pereira, 2018, p. 348), nesta relação continuamos a ser exportadores de matéria-prima, as chamadas commodities, pois ainda conforme o referido autor os Estados respondem por

diferentes funções e trabalhos no sistema internacional da produção e das trocas, produzindo, a partir do empenho de diferentes recursos, feições territoriais bastante desiguais tanto quando tomamos como exemplo a configuração do espaço no interior de um território nacional (as diferenças regionais, por exemplo) ou quando comparamos a formação territorial de diferentes Estados nacionais. (Pereira, 2018, p. 348).

Sobre essa relação internacional do trabalho, Marx já anunciava em seu manuscrito *Introdução à Crítica da Economia Política*, em 1857, que, em todas as formas de sociedade, é uma produção específica que determina todas as outras, são as relações engendradas por ela que atribuem a todas as outras seu lugar e importância (Marx, 2008). Posteriormente, de acordo com Löwy (1995), no início do século XX, mais precisamente em 1905, Trotsky

contribui com a elaboração o conceito de totalidade "ao ligar todos os países uns aos outros pelo seu modo de produção e comércio, o capitalismo fez do mundo inteiro um único organismo econômico e político" (p. 111).

Neste sentido, precisamos entender o lugar do subcontinente na lógica internacional do capital. Ruy Mauro Marini (2022) explica que a história do subdesenvolvimento latino-americano é a história do desenvolvimento do sistema capitalista mundial. De modo que para que houvesse desenvolvimento nos países centrais do capitalismo, os países localizados na América Latina tiveram fundamental importância na lógica do capitalismo internacional com o fornecimento de matérias-primas. Para que isso ocorresse, o capital internacional precisava de alianças com as elites nacionais dos países periféricos, de um pequeno desenvolvimento industrial controlado de fora e de um certo grau de desenvolvimento nos países dependentes para o funcionamento da estrutura do capital, o que se traduziu em um desenvolvimento desigual e combinado, que acentuou significativamente a desigualdade nos nossos países, subjugando com mão de ferro as ex-colônias portuguesas e espanholas. Neste cenário foi essencial a aliança do capital internacional com a elite do agronegócio e o apoio dado pela Igreja Católica, que desde o final do século XIX se tornou majoritariamente conservadora em todo o mundo.

Outro aspecto que precisamos mencionar é a estrutura agrária e a sua relação com o desenvolvimento dos Estados, pois, de certo modo, várias economias da América Latina e Caribe, como no caso do Brasil, responderam à expansão do capitalismo mundial com “o aumento da produção de matérias-primas e dos outros produtos agrícolas para satisfazer as demandas crescentes da nova fase da industrialização nos países capitalistas avançados” (Bambirra, 2019, p. 66).

Para compreendermos as situações condicionantes que caracterizam a dependência e, além disso, de que modo a dependência condiciona a estrutura interna que se redefine continuamente em função das possibilidades das diferentes economias, tomamos como princípio de que tais condicionantes não são únicos, mas sim explicitam a complexidade e a dinâmica da realidade e devem ser compreendidos em sua análise das leis deste movimento como uma análise histórico-estrutural (Bambirra, 2019).

Para tanto, precisamos explicitar que se tem uma estrutura fundiária na América Latina em geral que se caracteriza historicamente pela concentração de terra, sob o controle de uma elite agrária. De acordo com Martins, (2000) no caso do Brasil,

o grande capital se tornou proprietário de terra, especialmente com os incentivos fiscais durante a ditadura militar. Antes disso, em muitas regiões do Brasil, grandes proprietários de terra haviam se tornado empresários capitalistas, tanto na região canavieira do Nordeste quanto na região cafeeira do Sudeste. [...] A questão agrária está no centro do processo constitutivo do Estado republicano e oligárquico no Brasil, assim como a questão da escravidão estava nas próprias raízes do Estado monárquico no Brasil imperial. Tanto que o término da escravidão negra em grande parte decretou o término da monarquia. (P. 101).

As oligarquias e as elites se organizam no século XX em prol de pautas para o desenvolvimento nacional em que processos moralistas e econômicos caminhem lado a lado. Deste modo, o controle religioso imposto pela Igreja Católica desde o período colonial se reorganiza e mantém uma ligação íntima entre Estado e Igreja. A título de exemplificar o controle iniciado de forma sistemática após a queda da monarquia, no final do século XIX, destacamos que a Pastoral dos Bispos no Brasil realizada em 1890, afirmava que a República brasileira não seguiria "os horrores da Revolução Francesa", podemos mencionar também a matéria veiculada no jornal semanal O Apóstolo¹ n.º 42 de 11 de abril de 1890, afirma que:

A desorganização social promovida pelo ateísmo, que tem hoje em dia foro de cidade, é tão vasta, tão profunda, tão radical, que os mais eminentes pensadores contemporâneos prevendo à luz da história, cujas leis não falham, males ainda mais temerosos, que em futuro, não muito remoto, nela desencadeará sobre a sociedade, perguntam espavoridos: 'Deus meu em tal correr! Onde iremos parar?' E que este tremendo dilúvio de erros, cada qual mais pernicioso, que alaga a sociedade moderna, máxime na Europa e nas duas Américas, ameaça arrastar e subverter tudo em suas águas lodosas e pestilentas, tudo: família, instituições, leis, religião e sociedade. (O Apóstolo, 1980, n.42, p. 1).

Esse apoio da igreja direto e/ou indireto, hegemônico desde finais do século XIX e ao longo do século XX, contribuiu para o surgimento de agendas ultraconservadoras financiadas por grupos de religiosos norte-americanos da ultradireita (Santos e Campos, 2022). A organização sofisticou-se a partir da década de 1930 e foi desde o financiamento de campanhas para eleições legislativas, que interferiram e ainda interferem na elaboração de políticas que subordinam cada vez mais a população latino-americana aos desígnios do capital internacional.

O avanço das pautas da ultradireita coincide no caso do Brasil com a eleição de Jair Bolsonaro em 2019 e na Argentina em 2023 com a eleição de Javier Milei. Obviamente, há uma articulação internacional entre a extrema-direita na América Latina e na Europa, mas há condições históricas únicas em nossos frágeis processos de experiências democráticas atormentadas por rígidas Ditaduras Civis-Militares.

No caso brasileiro a ascensão nas últimas décadas do conservadorismo da extrema-direita resultou em parte do surgimento de igrejas neopentecostais e do movimento carismático católico aliado a uma elite retrógrada, machista e escravista que produz certas formas de sociabilidade limitando a consciência de grande parte da população.

Cada um por si: o individualismo extremo do neoliberalismo global

O desenvolvimento do capitalismo do século XX e XXI confirma a afirmação que “a expansão irresistível, engendrando as crises permanentes e internas do capitalismo, constitui sua força progressiva, mas se torna, depois, mortal para ele” (Trotsky, 1985, p. 10).

¹ Não tem ligação formal com a Igreja Católica Romana, mas em sua primeira edição destaca suas propostas como periódico religioso. Por conta de críticas ao Positivismo é suspenso em 11 de novembro de 1893. O título "O Apostolo" desde a edição de 1 de janeiro de 1894 até 11 de novembro do mesmo ano, passando a utilizar o nome de "A Estrella". Em sua segunda fase destaca a aprovação da autoridade eclesiástica em suas edições. Representa todas as lutas do Catolicismo em meio aos contrastes políticos e sociais, como a queda da Monarquia e Proclamação da República, sempre fiel à doutrina Católica. Fonte: https://acervo.bn.gov.br/sophia_web/acervo/detalhe/891628

Na segunda metade do século XX, após a Segunda Guerra Mundial com a aceleração da globalização houve necessidade da reordenação do comércio mundial, para isso foram criados diversos organismos financeiros e de cooperação técnica internacionais. Tais organismos, em sua maioria, tinham a missão de orientar e acompanhar grande parte das políticas econômicas e sociais no subcontinente. Assim, as políticas neoliberais foram impostas em troca da concessão de empréstimos, mas essas soluções impostas que envolviam privatizações e desregulamentação das leis trabalhistas em nome do livre mercado ocasionaram sérios problemas e acentuaram as desigualdades (Digiovanni e Souza, 2014).

Além disso, segundo as autoras, sob a luz da ideologia do capital humano, os organismos internacionais prescrevem “políticas que devem ser assumidas pelo países latino-americanos assentadas em princípios neoliberais [...] [e indicam] alternativas baseadas em *competências e habilidades*, em uma perspectiva de formação para o mercado e para o pragmatismo demandado pelo capitalismo” (p. 51). Assim, “o Estado na implementação do modelo neoliberal, teve um papel fundamental: dar suporte ao desenvolvimento do mercado e do capital e agir com mão forte na regulação destes interesses” (p. 59). Vale ressaltar que a compreensão acerca do sujeito nas orientações e documentos era de um sujeito empreendedor de si mesmo, que deveria descobrir seus talentos individuais e desenvolvê-los aproveitando as oportunidades que lhe eram conferidas. Inicia-se um forte apelo aos aspectos individuais e supostamente inatos que se intensifica ao extremo e perdura até os dias atuais.

Isso levou ao individualismo extremo que visualizamos de maneira mais evidente no século XXI no bojo da crise econômica mais recente do capitalismo: a “crise subprime aparece no governo do Presidente George Bush do partido republicano, em junho de 2007, com a queda dos preços dos imóveis e a desvalorização dos títulos hipotecários” (Carvalho e Carvalho, 2019, p. 21)

Em que pese esse avanço neoliberal, no início do século XXI, na América Latina e Caribe se sucederam aos governos neoliberais governos com agendas sociais de centro-esquerda, Equador, Bolívia, Chile, Uruguai, Paraguai, Argentina, Brasil, entre outros. No Brasil tivemos dois mandatos de Lula (2003-2010), um mandato completo de Dilma Rousseff (2011-2014) e outro mandato interrompido por um golpe constitucional (2014-2016). Na Argentina podemos mencionar os governos de Néstor Kirchner (2003 a 2007) e Cristina Kirchner (2007 a 2015).

O ponto comum destes governos é que, de modo geral, eles mantiveram a agenda econômica neoliberal dos governos anteriores. Essa continuidade na agenda econômica não possibilitou as transformações estruturais necessárias para reduzir os índices de desigualdade presentes das sociedades latino-americanas. E fato que no Brasil o governo Lula conseguiu retirar milhões de pessoas da linha da pobreza, mas sem de fato inseri-los no sistema produtivo.

Essas mudanças aparentes que não afetavam o cerne da produção da desigualdade social acabaram confundindo a população em geral, fazendo uma grande maioria acreditar que a solução para nossos problemas não está em projetos para a sociedade de grupos partidários ou de coletivos sociais. Mas, sim, nas pessoas reafirmando o estereótipo da figura mítica do político salvador. Isso corroborou com a ideia de que todos os políticos, são iguais. Ninguém vai fazer nada, etc. Reafirmando a ideologia neoliberal do extremo individualismo.

Neste modelo “neoliberal só é possível em uma realidade que foi pautada ao longo dos anos no individualismo exacerbado e na precariedade econômica e existencial dos indivíduos. A gestão neoliberal garante que a exacerbada polarização de renda e de poder no interior da sociedade não resulte em dualismos políticos irredutíveis, fazendo com que cada indivíduo se torne

empresário de si mesmo. Nessa lógica, o Estado faz da sociedade uma espécie de empresa. Não cabe mais garantias asseguradas coletivamente (como a previdência). Cada indivíduo/empresário deve buscar sua capitalização e o seu seguro individual, a afastar, assim, a noção de solidariedade ou mesmo de alteridade. Do mesmo modo, não é preciso distribuir renda em sociedades tão desiguais, o assistencialismo não combina com a meritocracia produzida pelo jogo concorrencial. (Gontijo e Bicalho, 2020, p. 147)

Esta lógica perversa impõe um tipo específico de sofrimento, decorrente da sensação de que o fracasso oriundo da organização social e seus modos de reprodução se situe única e exclusivamente no sujeito que em última instância é o “fracassado”, ou seja, é aquele que não soube lidar com as oportunidades e tampouco fez esforço suficiente para superar suas fragilidades. Gontijo e Bicalho (2020) ressaltam ainda que

na prática, cresceu o mercado de serviços e, os trabalhadores, sem referência de classe e diante das novas possibilidades de emprego disponíveis, tornaram-se, ao longo dos anos, empreendedores de si, instáveis, dependentes de capacitação constante e mergulhados em uma constelação de empregos e micro contratos de serviços individualizados. O consumo, antes massificado, com as novas tecnologias e, sobretudo, com as redes sociais, se tornou cada vez mais individualizado, adaptado às demandas particulares de cada grupo ou indivíduo. Em síntese, ao longo das últimas décadas, o capital fomentou o individualismo exacerbado, a liquidez das relações sociais e a concorrência em todos os aspectos da vida. Nessa nova construção econômica e social, a reprivatização e a ampliação constante da entre os trabalhadores passou a ser a engrenagem do novo capitalismo, que se inicia nos anos setenta e se amplia até os dias atuais. Entretanto, se a troca pressupõe igualdade, a concorrência neoliberal necessita de desigualdade e rivalidade. (p. 146).

Quando nos referimos à subjetividade dos sujeitos na contemporaneidade e seu sofrimento adentramos na Psicologia, mais especificamente na área da psicologia do desenvolvimento do psiquismo humano, área que pode contribuir com a explicação de como tomamos consciência da realidade que nos cerca e da nossa singularidade.

Ainda de acordo com os autores a nova lógica neoliberal afirma que o:

indivíduo não é mais trabalhador, mas capital-competência. Não se trata de vender sua mão de obra barata, trata-se de estilo de vida, de uma escolha moral. Trata-se, sobretudo, de generalizar a lógica do mercado ao sistema social inteiro. Enquanto no capitalismo anterior os indivíduos tinham certa autonomia no ambiente privado, o capitalismo atual passou a construir a ideia do sujeito empreendedor de si e da sua vida. Há um agravamento da atomização e do narcisismo dos indivíduos em sociedade. Todos passam a se enxergar como concorrentes de todos, ao mesmo tempo que dependem de crenças e paraísos artificiais (como o consumo e a popularidade nas redes sociais) para se realizarem. Assim, o fracasso, o desemprego, a miséria, não são vistos como resultado das contradições inerentes ao capitalismo, das distribuições desiguais de renda, de crises macroeconômicas de cunho global, mas da inaptidão individual, moral, da incapacidade de se adaptar aos padrões solicitados pela sociedade atual. O discurso político da luta de classes se define para o florescimento do campo moral, da naturalização do sujeito como capital humano. (p. 148) (grifo nosso).

Adentrar no campo da moralização e da naturalização do sujeito como capital humano coincide e se coaduna com o avanço da extrema-direita na América Latina. Destacamos

alguns fatores que contribuíram para tal ascensão, a crise do capitalismo contemporâneo com crises econômicas recorrentes, o que enfraqueceu a confiança nos partidos tradicionais, o descontentamento social, a desigualdade econômica e a falta de oportunidades individuais, geraram um descontentamento generalizado na população, aliada à crença de que as soluções vêm de indivíduos salvadores como já mencionado. A extrema-direita capitaliza esse mal-estar, a falta de horizonte e de utopias coletivas apresentando-se como uma alternativa para restaurar a ordem e a segurança.

A extrema-direita se apresenta para os mais desavisados como uma opção diferente e promete soluções rápidas. Além disso, os líderes de extrema-direita usam de um discurso que apela às emoções e medos das pessoas, sugerindo inclusive mecanismos individuais de superação das questões problemáticas da vida em sociedade na atualidade. Mencionam os problemas decorrentes da ordem capitalista mundial e prometem proteger a identidade nacional, conter a migração, combater a corrupção, proteger a família e a propriedade. Talvez mencionar que tratam a centro-esquerda sob o rótulo de “comunista”.

E, em alguns casos, o avanço da extrema-direita se deve à rejeição de governos de esquerda. A polarização política levou a uma busca por alternativas mais conservadoras. A extrema-direita encontrou apoio em setores conservadores, como grupos religiosos e empresariais, que veem em suas propostas uma defesa de seus valores e interesses.

Bem, aqui entramos especificamente no papel da psicologia, falando de subjetividade, consciência, modos de sociabilidade, estamos falando de conteúdos relacionados à nossa área de pesquisa e práticas. Mas que psicologia defendemos?

O papel da Psicologia frente ao avanço capitalista

Neste trabalho seguimos os princípios da Psicologia Histórico-Cultural, do materialismo histórico-dialético marxiano e da Psicologia da Libertação de Martín-Baró. Definimos a consciência humana como a capacidade prática de compreender a realidade e intervir nela.

Marx e Engels falam sobre a psicologia e o estudo da consciência humana, no interior da crítica geral do idealismo e da defesa intransigente do materialismo. A vida não é determinada pela consciência, mas, sim, a consciência pela vida. Essa posição supõe que homens e mulheres têm uma natureza psicológica mutável e que, com a evolução da sociedade surgem novas formas de consciência.

Chagas ressalta que:

Ser um ser social quer dizer aqui não mais vida em geral, abstrata, mas uma qualidade de vida, a vida determinada, a vida social humana. E o ser social, que determina a consciência, está, por sua vez, condicionado historicamente pela produção material da vida, produção essa que significa não só produção econômica (economicismo), mas produção e reprodução dos meios necessários à vida, à sobrevivência humana, que envolve tanto produção de bens materiais quanto de bens imateriais, produção de objetividade e subjetividade, de elementos objetivos e subjetivos (2013, p. 22).

Compreender a dinâmica política, econômica e social é fundamental para compreendermos esse sujeito contemporâneo, bem como para enfrentar os desafios impostos pelo avanço do capitalismo na região.

Chagas (2013) afirma que emancipação humana, revolução social somente se pode alcançar a partir de uma transformação das condições materiais, e também, consequentemente, da subjetividade humana.

Para compreendermos o desenvolvimento do psiquismo encontramos em Vigotski (2000) a sistematização da Psicologia Histórico-Cultural a partir dos conceitos marxianos, ele explica o psiquismo e o desenvolvimento das funções psicológicas superiores com base na realidade material, desenvolve um percurso metodológico para a psicologia a partir de uma psicologia geral. “Por trás de todas as funções superiores e suas relações estão relações geneticamente sociais, relações reais das pessoas” (Vigotski, 2000, p. 26).

O autor afirma que,

se atrás das funções psicológicas estão geneticamente as relações das pessoas, então: 1) é ridículo procurar centros especiais para as funções psicológicas superiores ou funções supremas no córtex (partes frontais – Pavlov); 2) deve explicá-las não com ligações internas orgânicas (regulação), mas de fora – daquilo a que a pessoa dirige a atividade do cérebro de fora, através de estímulos; 3) elas não são estruturas naturais, mas construções; 4) o princípio básico do trabalho das funções psíquicas superiores (da personalidade) é social do tipo interação das funções, que tomou o lugar da interação das pessoas. (Vigotski, 2000, p. 27).

Portanto, afirmamos que há necessidade de uma psicologia concreta, a crítica dessa psicologia metafísica que na atualidade privilegia os modos de sociabilidade neoliberais, nazi-fascistas em autores como Politzer, Wallon, Vigotski, Arias, Pichon, Bleger e Martín-Baró, cujas obras são para nós uma referência que denuncia e indica os caminhos que a psicologia precisa para satisfazer as reais necessidades das maiorias populares.

Não caberia uma psicologia do ajustamento do indivíduo à realidade neoliberal, que se apresenta como apoio aos processos de medicalização e patologização da vida que favorece a ideia da clínica privada do indivíduo a ser tratado que acaba tendo um extremo sofrimento perante a vida. Temos que rechaçar o modelo dessa psicologia contínua e amplamente convocada para solucionar individualmente problemas e tratar o indivíduo isolado do corpo social.

Concluo esta apresentação com uma citação de Martín-Baró:

Do ponto de vista geral, deve-se reconhecer que a contribuição da Psicologia, como ciência e como práxis, para a história dos povos latino-americanos é extremamente pobre. Certamente não faltaram psicólogos preocupados com os grandes problemas do subdesenvolvimento, da dependência e da opressão que oprimem os nossos povos; mas, quando se trata de materializar, em muitos casos essas preocupações tiveram que ser canalizadas por meio de um compromisso político pessoal fora da Psicologia, cujos esquemas são inoperantes para responder às necessidades populares. Não me refiro apenas à psicologia social, [...] refiro-me à psicologia como um todo, teórica e aplicada, individual, social, clínica e educacional. Minha tese é que o trabalho da Psicologia latino-americana, com poucas exceções, não só manteve uma dependência servil quando se trata de propor problemas e buscar soluções, mas permaneceu à margem dos grandes movimentos e preocupações dos povos latino-americanos. [...] Há uma grande tarefa pela frente se quisermos que a Psicologia latino-americana dê uma contribuição significativa para a Psicologia universal e, acima de tudo, para a história de nossos povos. À luz da

atual situação de opressão e fê, de repressão e solidariedade, de fatalismo e lutas que caracterizam nossos povos, essa tarefa deve ser a de uma Psicologia da Libertação. Mas uma Psicologia da Libertação requer uma libertação prévia da Psicologia, e essa libertação só vem de mãos dadas com uma práxis comprometida com os sofrimentos e esperanças dos povos latino-americanos. (2009, p. 196).

Vamos continuar nesta busca!

Nuestramerica, un interminable Modelo Para Armar

Carlos Alberto Rincón Oñate
Colombia

“Lo que quede de aldea en América ha de despertar”

José Martí. Nuestra América.

“En ese vacío vertiginoso, las metáforas saltaban hacia él como arañas”

Julio Cortázar. 62/Modelo para armar

Cuadro uno

El chamán agarra su “chonta”², señala los cuatro puntos a su alrededor, y tomando sendos buches de “chirrincho”³, hace de su boca un crisol en el cual mezclará el aguardiente, la saliva y la sagrada “Esh”⁴. Con este amasijo añoso como los siglos, empieza a enunciar una compleja retahíla de frases que “los occidentales”⁵ no entendemos, porque son articuladas en su idioma propio, el “nasa yuwe”⁶. Llama la atención que el promedio de la población colombiana habla un solo idioma, el español, sin embargo, en este, como en la mayoría de los casos, el *médico brujo*⁷ es bilingüe.

Luego de escupir frases a la tierra y al cielo, se dirige a los paneles solares que acaban de ser descargados de un camión, y de la misma manera como hace unos minutos enunciaba su rezo, ahora lo dirige hacia las pesadas estructuras de metal y silicio monocristalino que se encargarán de producir energía con la cual mover una electrobomba. Qué curioso, dos energías de diferente condición que antes de repelerse, se encuentran. La primera, aquella que viene del poder ancestral, de años y años de prácticas dirigidas a los “newesh”⁸ y que hoy busca armonizar en un mismo territorio, los armatostes venidos de afuera, con esa realidad compleja de adentro y que podemos nominar como el UNO sagrado de la comunidad. Es una tarea que solo él puede hacer; ser juntura, pieza y palabra. La segunda, una energía más de hogaño, derivada de los desarrollos de la ciencia y que hace que miles de celdas fotovoltaicas capturen la luz del sol y la conviertan. Hoy estas energías se hacen presente juntándose en un ritual de armonización⁹ en la comunidad “*Kite Kiwe*”¹⁰, porque es un día especial. Después de 20 años de un hecho que se conoció como la “masacre del Naya”, en el que fueran desplazados forzosamente por los paramilitares de su territorio ancestral, empiezan los trabajos que unirán los esfuerzos de la universidad y de la comunidad, de lo moderno y lo ancestral, para hacer posible la conducción de agua pura hasta sus casas. En las montañas del

² Trozo de madera del *Bactris gasipaes*, árbol conocido en la región como *chontaduro* y cuyo fino material es utilizado por las comunidades indígenas Nasa para fabricar sus bastones de mando y en el caso de la narración, las varas del médico tradicional o Tewala.

³ Aguardiente destilado en la comunidad

⁴ Hoja de coca

⁵ Población no indígena

⁶ Nombre de la lengua Nasa que quiere decir, idioma de la gente.

⁷ Utilizo esta figura a manera de figura sarcástica, toda vez que es un nombre despectivo que se utiliza para descalificar el saber

⁸ Espíritus ancestrales

⁹ Con este ritual tradicional, los sanadores ancestrales buscan realizar un cambio positivo en las dinámicas de la comunidad.

¹⁰ Nombre de la comunidad cuya traducción sería cercana a **Tierra de flores**.

Naya¹¹ la tenían por montones; fría, fresca, hermosamente ruidosa y natural, pero sobre todo cercana y propia. Manaba de quebradas y ríos, pero la guerra los privó de ella, así como de sus casas, de sus sembrados y sus ancestros.

Así que hoy, en una intrincada arquitectura que ha implicado planos, tubos, cables, motores, diodos y por supuesto paneles solares, se inicia la construcción de su acueducto, con el cual se ahorrarán dos horas de camino y miles de esfuerzos, que son los que separan sus casas de la laguna, su única fuente del agua. En este cuadro, propio de una película latinoamericana, se une la tecnología con la “minga”¹², la ciencia con el saber comunitario, el internet con la hoja de coca, el chamán con el ingeniero. Todo dispuesto para que la vida se haga posible una vez más.

Cuadro dos

La vida trascurría como lo disponían los dioses en este territorio de casi 70 millones de habitantes. En la espesura diversidad de 23 millones de kilómetros cuadrados, habitaban mayas, cunas, chibchas, mixtecas, zapotecas, ashuares, huaoranis, guaraníes, tupinikimes, kayapós, aimaras, ashaninkas, kaxinawas, ticunas, terenas, quechuas, karayás, krenaks, araucanos/mapuches, yanomamis, xavantes, y muchos otros.

De miles de formas se nombraba su realidad territorial. En el circuito Atlántico, el Tawantinsuyu (región del actual Perú, Ecuador y Bolivia principalmente), Anahuac (para nombrar la región de México y Guatemala), Tierras Guaraníes (que comprenden parte de la Argentina, Paraguay, sur de Brasil y Bolivia), o Pindorama (nombre con que los tupís designaban a Brasil). Hoy, miles de años después, en esa comprensión lineal e impuesta del tiempo, este territorio lo llamamos Latinoamérica, también de manera arbitraria, porque arbitrariamente se hizo hace algo más de quinientos años cuando la polifonía tuvo que ceder al nombre español de América. Sin embargo, entre tropezones y resistencias, hoy también intenta llamarse Abya Yala¹³, es decir, el territorio de la “tierra madura”, de la “tierra viva” o de la “tierra que florece”.

Según el profesor Carlos Walter Porto-Gonçalves (2003), la expresión Abya Yala ha sido empleada por los pueblos originarios del continente para autodesignarse, puesto que América es una palabra que no representa a ninguno, un nombre usado por primera vez en 1507 por el cosmólogo Martin Wadseemüller para hacer un homenaje a un comerciante y explorador, pero que también sustantiva el afán de las elites criollas para afirmarse frente a los europeos en el proceso de independencia. Es decir, una palabra sin movimiento, pero con muchos intereses. Tanto, que no gratuitamente capitalismo e imperialismo tuvieron en América un hito casi fundacional.

Poco a poco, este significante está siendo sustituido, no solo como forma de nombrar un territorio, sino porque con él aparece otro sujeto enunciador, el que vivió activa y armónicamente miles de años antes del equívoco desembarco. Esto no es un dato menor, sobre todo si se tiene en cuenta que en la palabra “indio”, resuena esa región remota buscada por los comerciantes europeos a fines del siglo XV, con lo cual quedaría hartamente demostrado que

¹¹ Territorio ancestral en el departamento del Cauca (Colombia) en el que conviven indígenas y campesinos, pero que ha sido azotado por el conflicto armado.

¹² Palabra que designa el trabajo colectivo

¹³ Nombre dado por la cultura Cuna (Tule) a su territorio ancestral.

el llamado descubrimiento fue más un extravío, pero también, el inicio de una violencia que, cruentamente real y con un gran carga simbólica, borró la realidad de pueblos que tenían sus propios nombres, en una arquitectura lingüística que nos habla de una vida hecha de palabras como movimiento, en suma, una recóndita acústica vital. Eso explicaría por qué hoy, en algunos de los territorios ancestrales, por ejemplo, el de *Kite Kiwe*, (con el cual empezábamos este texto), las comunidades son palabra que camina, haciendo de lo remoto una realidad dialécticamente actual y activa. De eso dan cuenta sus movilizaciones y reivindicaciones que, a manera de respuesta frente a múltiples intentos de desaparición, nutren la viva estela social de Colombia y otros países de Latinoamérica.

Detengámonos un momento para una pequeña digresión. Hablar de extravío tiene una intencionalidad. Es a todas luces llamativo que la expresión “orientarse” es decir, ir hacia Oriente, objetivo original del viaje de otrora, demuestra precisamente esta aberración espacial, sobre todo por el lugar final de destino, el occidente, pero además por sus claros afanes comerciales, que hicieron de este yerro geográfico y en medio de esos avatares de la historia que en muchas ocasiones resultan incomprensibles, la oportunidad para cambiar las lícitas intenciones de intercambio, por las abyectas formas de muerte y expoliación que le impusieron a estos pueblos. (¡Qué hubiese sido de la historia, si las tres carabelas efectivamente llegan a la Cipango y Catay!) Con todo, el llamado pensamiento occidental, terminó ubicado en otras coordenadas, quizás de la misma forma como América, luego de varias centurias, terminara haciendo referencia solo al norte (hoy América para el mundo representa al territorio de los Estados Unidos, y los americanos sus habitantes).

Tenemos entonces que, con este famoso lapsus geográfico, se marcaría el inicio de un nuevo mundo, en donde Europa se ubicará como lugar referencial y con ello fortalecerá esas ideas que ya venían en ciernes, novedosas formas de reconocer la realidad y nombradas de forma general como modernidad. En tal lógica, no es un contrasentido afirmar que a partir de este hito histórico es España la que se descubre y al hacerlo, constituye un sistema mundo, moderno y colonial, con un centro en varios lugares, que a la postre llamará virreinos. Vale la pena recordar en este punto un texto de dudable cuna, pero no de intención, que se ha conocido como la carta de Guaicapuro Cuautemoc en el marco de los 500 años, que en uno de sus apartes recuerda que

Consta en el Archivo de Indias, papel sobre papel, recibo sobre recibo, firma sobre firma, que sólo entre el año de 1503 y el de 1660 llegaron a Sanlúcar de Barrameda 185 mil kilos de oro y 16 millones de kilos de plata provenientes de América. ¿Saqueo? No lo creyera yo, porque es pensar que los hermanos cristianos faltan a su séptimo mandamiento. ¿Expoliación? Guárdeme Tonantzin de figurarme que los europeos, igual que Caín, matan y después niegan la sangre del hermano. ¿Genocidio? Eso sería dar crédito a calumniadores como Bartolomé de las Casas, que califican al Encuentro de Destrucción de las Indias, o a ultrosos como el doctor Arturo Usler Pietri, quienes afirman que el arranque del capitalismo y de la actual civilización europea se debió a esa inundación de metales preciosos. (Carta de Guaicapuro Cuautemoc, 1992)

El lenguaje y lo sagrado

La filosofía, como una forma de entender ese largo camino que permite la estructuración del logos, tiene una historia relativamente corta si se tiene en cuenta que la humanidad, contando el paleolítico por supuesto, tiene varios miles de años. Esta alusión a la historia no es necia,

sobre todo porque permite situar aspectos que, frente a la producción de conocimiento y al relacionamiento humano con su realidad, han pasado casi inadvertidos por considerarse de menor valía en términos epistemológicos. Tal es el caso del mito.

Pareciera que el triunfo de logos sobre el mito fue la conquista de la luz sobre las tinieblas y, por lo tanto, la imposición de una única forma, ésta racional, de entender la relación del ser con su universo. En este orden de ideas, el mito no deja de ser una producción de segundo orden, despojado de su valor de soporte para las sociedades ancestrales, las cuales le hicieron su base ontológica.

Sin embargo, el mito, reconocido en su valor de conocimiento y explicación, tiene una relación directa con el saber y con lo sagrado, gracias a que constituye una forma epistémica que explica aquello trascendente, y que en palabras de Eliade se constituye como:

un elemento esencial de la civilización humana; lejos de ser una vana fábula, es, por el contrario, una realidad viviente a la que no se deja de recurrir; no es en modo alguno una teoría abstracta o un desfile de imágenes, sino una verdadera codificación de la religión primitiva y de la sabiduría práctica... El hombre de las sociedades en que el mito es algo vivo, vive en un mundo «abierto», aunque «cifrado» y misterioso. El Mundo «habla» al hombre y, para comprender este lenguaje, basta conocer los mitos y descifrar los símbolos. A través de los mitos y los símbolos de la Luna, el hombre capta la misteriosa solidaridad entre temporalidad, nacimiento, muerte y resurrección, sexualidad, fertilidad, lluvia, vegetación, y así sucesivamente. El Mundo no es ya una masa opaca de objetos amontonados arbitrariamente, sino un cosmos viviente, articulado y significativo. En última instancia, el Mundo se revela como lenguaje. Habla al hombre por su propio modo de ser, por sus estructuras y sus ritmos.” (Eliade, 1967, p.67).

Pareciera que la ciencia en su recorrido intenta obturar todo intento de reivindicación de lo humano y por ello, quita al mito su valor fundacional y explicativo, a pesar de que éste se niega a declinar como fundamento. Cabe señalar de cara a lo anterior, que en las sociedades en que el mito está aún vivo y tiene una solidez explicativa, las personas que de ellas hacen parte, lo distinguen claramente de las fábulas, las leyendas o los cuentos, y que en dicha comparación, estos últimos pasan a ser “historias falsas”.

Continuando con el lugar del mito como estructura de saber, dentro de su trama, el ser entiende que la naturaleza es el lugar de lo trascendente, pero al mismo tiempo continúa siendo naturaleza. Así, una piedra, un árbol, una montaña pueden ser simultáneamente naturales y sagrados, es decir, pueden albergar lo completamente otro en su forma natural. A través del mito y su lógica paraconsistente, el ser logra convertirse en uno con la enigmática voluptuosidad y la espesura natural, a diferencia de la lógica binaria que rompiendo lo sagrado, establece un lugar para el sujeto y otro para la naturaleza. Con ello, el observador es el que tiene acceso al objeto de estudio, que lo sitúa como una realidad en dependencia.

Coligiendo lo anterior, la relación que establece el pensamiento ancestral¹⁴ con la realidad, se estructura a partir de la importancia que tiene la dimensión espiritual y en ese mismo sentido, su connotación sagrada. Recordemos que la relación sujeto-objeto no es precisamente el marco que rige la experiencia de relacionamiento con la naturaleza que sustenta la vivencia

¹⁴ La referencia al pensamiento ancestral permite hacer referencia al pensamiento propio de los pueblos que existieron antes de la llegada de los españoles y que mantiene algunos ecos en las sociedades indígenas actuales.

ancestral. En esta dimensión, la sociedad hace parte integral de todo cuanto lo rodea, es decir, no tiene esta diferencia, en la cual se establece una distancia entre el individuo y su contexto. Allí, como lógica explicativa, irrumpe la noción de lo sagrado, que en su acepción de algo enigmático, se filtra, estableciendo un marco de referencia fenomenológico con el cual se sustenta esta totalidad ontológica constituida por el sujeto y la naturaleza. Esta imbricación da las claves para entender conceptos como el de “madre tierra”, su dimensión sagrada, e incluso para reconocer la importancia de lo que a la postre se conocerá como una “armonización”, en la cual, como lo presentábamos al inicio, el médico tradicional hace acopio de su conocimiento y de las fuerzas naturales para generar una adecuación de las diferentes influencias del contexto en la cotidianidad de la comunidad. Es, aquello que llaman, hacer un remedio, o en otros contextos, realizar una curación.

En su libro *La conquista de América*, Tzvetan Todorov (1987) se referirá al tema afirmado que

¿Estaríamos forzando el sentido de la palabra «comunicación» si dijéramos, a partir de eso, que existen dos grandes formas de comunicación, una entre el hombre y el hombre, y otra entre el hombre y el mundo, y comprobáramos entonces que los indios cultivan sobre todo la segunda, mientras que los españoles cultivan la primera? Estamos acostumbrados a no concebir la comunicación más que en su aspecto interhumano, pues, como el «mundo» no es un sujeto, el diálogo con él es muy asimétrico (si es que hay diálogo). Pero quizás sea ésta una visión estrecha de las cosas, cuando mucho responsable del sentimiento de superioridad que tenemos en esta materia. El concepto sería más productivo si se entendiera de modo que incluyera, al lado de la interacción de individuo e individuo, la que tiene lugar entre la persona y su grupo social, la persona y el mundo natural, la persona y el universo religioso. Y este segundo tipo de comunicación es el que desempeña un papel preponderante en la vida del hombre azteca, el cual interpreta lo divino, lo natural y lo social por medio de los indicios y presagios, y con la ayuda de ese profesional que es el sacerdote-advino.

En esa misma perspectiva y atendiendo a una de las aristas en esta dinámica comunicativa en la cual la formalidad del texto cobra un valor fundamental, es necesario precisar que frente a la llamada falta de escritura en las culturas ancestrales, el uso del alfabeto efectivamente no fue una constante, lo cual no quiere decir que no hubiese ejercicio escritural. Este planteamiento representa uno de los ejemplos más claros de una tendencia histórica en la cual la auto referenciación (que en la misma dimensión de un narcisismo conquistador) se convierte en una lógica con la cual medir al otro y al universo, en esa dinámica especular en la cual la realidad debe tener mi dimensión. Así, si el otro no tiene escritura es alguien primitivo y debe tenerla, referencia que se constituyó un elemento clave para el período de conquista, ya que es uno de los remanentes de lo que fue la imposición de lengua.

Mignolo (2016) permitirá situar una serie de aspectos para pensar este fenómeno.

Si tuviéramos que utilizar el término discurso para referirnos a interacciones orales y reservar texto para interacciones escritas tendríamos que ampliar este último término más allá de los documentos escritos alfabéticos para incluir todas las inscripciones materiales de signos. Al hacerlo honraríamos el significado etimológico de texto (tejer, textil), que comenzó a perder su significado original cuando la escritura alfabética y la celebración renacentista de la letra oscurecieron el sentido medieval más generoso.

En esta misma perspectiva, el mismo autor había afirmado en discusiones anteriores que, según el concepto de historia definido en el mundo occidental, que abarcaría desde la antigua Grecia hasta la Francia del siglo XX, las sociedades sin escritura alfabética o las que se expresaban en lenguas que no fuesen las seis lenguas imperiales de la Europa moderna, no tenían historia. Una afirmación como esta, enmarcada claramente en lo que nombrábamos como autoreferenciación, deja establecido un lugar de enunciación que es igualmente un lugar de poder y exclusión, en donde resulta claro que, tener historia es un privilegio solo de una parte de la población, pero además que para tenerla es preciso ser un colonizador y tener sus privilegios, entre ellos, el de la escritura (entendida como alfabética). De lo contrario, el ágrafo y deshistorizado debe pasar por un proceso de colonización, con lo cual asegure un lugar en el selecto grupo de quienes pueden escribir la realidad. Este circuito explica la relación de poder y de sometimiento con el cual se dio robustez a la naciente modernidad, modelo oficial de pensamiento o si se quiere, rasero histórico con el cual se esbozaba una naciente intencionalidad imperial.

Pero también vale decir a manera de colofón, que la lengua castellana, impuesta a sangre y fuego en las nuevas viejas tierras ancestrales, no era un frutopreciado del imperio, sino que derivaba de otra lengua. Incluso la afirmación de Borges, en esa forma irónica, maravillosamente clara ya dejaba establecido que “ese latín venido a menos, el castellano”, no era una muestra precisamente fehaciente de cómo la lengua latina se había enriquecido y perfeccionado en su tránsito por España.

Más bien el latín, una lengua de tanta fuerza y resonancia, una gran lengua de sensibilidad y de pensamiento, había perdido algunas de sus virtudes en ese proceso de adaptación particular al mundo ibérico. La lengua latina era altamente filosófica, enormemente capaz de reflexión y todos sabemos lo pobre que es la tradición filosófica de la lengua castellana. (Ospina, 2003)

Con lo anterior tenemos que, con la llegada de la invasión española y su afán impositivo, de muerte y engaño, que a su vez denota el lugar de un sujeto precario e inseguro, se pierde la posibilidad de reconocer y comprender el universo por parte del mundo ancestral, así como la forma de representarlo en una gran cantidad de lenguas y producciones textuales que, a manera de tejido y de otras urdimbres, moldes y pinturas, incluso hoy, no alcanzamos a reconocer, dado que se carece de fuentes fidedignas.

Cuando llegó la lengua castellana a América, no llegó con una vocación de convivencia, a tratar de entrar en relación de igualdad con las lenguas de las otras culturas, que sí habían nacido de este territorio. El castellano no sólo no correspondía en principio al mundo al que llegaba, sino que hacía irrupción de un modo excluyente y autoritario, y esta actitud que caracterizó a la conquista y a la colonización hizo lento y tenso el proceso de colaboración entre las lenguas que era indispensable...Una lengua es algo que no se puede recibir de una manera autoritaria. La lengua sólo se puede recibir de una manera amorosa y tierna, porque es el instrumento en el cual expresamos a lo largo de la vida lo que somos, nuestros anhelos, nuestros secretos, y si esa lengua no cabe en nuestra sensibilidad y no está escrita en las fibras de nuestro ser, hay un abismo entre la realidad y el lenguaje. (Ospina, 2003)

La lengua venida allende el mar estaba hecha para nombrar una realidad distinta y nunca para poder decir acerca de la exuberancia y la voluptuosidad de las tierras por las cuales empezaba a andar, mucho menos para poder explicar las relaciones complejas que establecían los propios con sus deidades y entre sus semejantes. Por eso llama la atención en las crónicas de

Colón que le pareciese un bello detalle la manera solidaria como los llamados naturales se compartían los objetos y los alimentos, actitud que reprochó y castigó severamente, incluso con la mutilación y la muerte, cuando algunos de ellos, hechos sus sirvientes, intentaron hacerlo parte de este circuito solidario, tomando frutas de su mesa (¡Clara manera de hacer entender el sentido de lo privado ¡)

Esta dimensión lingüística adquiere un lugar significativo sobre todo por esa capacidad de nombrar y construir la realidad. Al respecto dice Ospina, (2003) que “era más fácil trasladar el inglés de Inglaterra al territorio de los Estados Unidos, donde el régimen de climas, la secuencia de las estaciones y la latitud es similar, que trasladar la lengua española a los trópicos americanos, ya que hay una gran diferencia entre la naturaleza europea y su territorio con respecto a nuestras zonas tropicales.”

Resaltar el lugar fundamental que tiene la pragmática en esta dimensión del lenguaje, es también reconocer el lugar que tiene el conocimiento ancestral y esas epistemologías ancestrales, pero también, permite entender la pérdida sufrida con el desplazamiento que tuvo la oralidad en función de la racionalidad de la letra escrita.

Huellas epistémicas-trazas de pensamiento-ecos de dioses

La teoría del conocimiento en el campo de la filosofía presupone un sujeto y un objeto. En esta relación el sujeto va en búsqueda del objeto y éste pasa a él, pero no en su totalidad. Lo que queda del objeto en el sujeto es una representación. De allí, de esta relación entre sujeto-representación-objeto aparece una condición importante para el conocimiento y es la coincidencia entre la representación y el objeto, la cual se denomina realidad y su valor de verdad. Así las cosas, la realidad y su consideración falsa o verdadera estaría directamente relacionada con la adecuada representación del objeto, en tanto el objeto no puede ser reputado como verdadero o falso. De allí entonces la posibilidad de juicio con respecto al objeto, es decir, de predicar sobre él. Coligiendo, el objeto está afuera del sujeto y de lo que se trata es de hacerse una correcta representación.

Sin embargo, esta lógica dual no explica la relación que se establece entre ese sujeto ancestral y su universo, toda vez que la reciprocidad del uno en el otro (una doble implicancia en la cual el mundo está dentro del sujeto y el sujeto está dentro del mundo) lleva a pensar que lo

espacial implícito, así como la dimensión temporal que lo acompaña, están inscritas en otras coordenadas y por lo tanto debe ser otro el modelo que explique la correspondencia de los habitantes de otrora con su realidad. Esta discusión pone en tensión la lógica relacional que acompaña el pensamiento moderno, caracterizada por una dinámica sujeto-objeto base de la epistemología, en una temporalidad lineal, que hoy por hoy, acentúa un presente en virtud del futuro. Esto no quiere decir que no exista una construcción de conocimiento antes de los tiempos de la invasión, lo que invita a pensar en la necesidad de pesquisar dicha realidad a partir de los elementos que, como ecos de ese presente, hoy nos acompañan y perviven.

Tenemos entonces que es otra la situación del sujeto y su relación con el universo que lo habita, no solo por una dinámica que se denominó anteriormente como recíproca, sino además, caracterizada por un lugar psíquico y social, particular y colectivo según el cual el sujeto se ubica paralelo a su realidad, es decir, un lugar de horizontalidad relacional en la cual no hay una prevalencia notoria o una actitud de pertenencia frente a lo otro y al otro. Sin

duda, esta particular forma de situarse frente a la realidad, no genera una dependencia per se, gracias a que no generan dinámicas de control y pertenencia, que entre otras cosas explicarían al otro y a lo otro como propiedad y/o mercancía, y como consecuencia, posiblemente reducido a un simple objeto de comercio, como se desprende de una relación vertical. Lo horizontal, ubica a quienes hacen parte de esta realidad relacional, en una dinámica simétrica de donde puede colegirse una correspondencia que invita al intercambio. Esta estructura topológica que se dibuja, podría ser una base para una epistemológica que explicaría el lugar de la tierra y al territorio, por ejemplo, como una entidad fundamental y no como un mero bien o como un recurso. Siguiendo al poeta:

“El hombre tierra fue, vasija, párpado
del barro trémulo, forma de la arcilla,
fue cántaro caribe, piedra chibcha,
copa imperial o sílice araucana.
Tierno y sangriento fue, pero en la empuñadura
de su arma de cristal humedecido,
las iniciales de la tierra estaban
escritas.
Nadie pudo
recordarlas después: el viento
las olvidó, el idioma del agua
fue enterrado, las claves se perdieron
o se inundaron de silencio o sangre.” (Neruda, 1981)

Algo de lo anterior se desprende del texto de Torre (2004), quien frente a este punto nos aclara un lugar de conocimiento y saber al afirmar de la sociedad ancestral que

todas y todos se manejan en una equivalencia entre sí. Una planta, un animal, una galaxia o un ser humano, se relaciona con los demás seres de igual a igual, cada uno es diferente para ocupar su naturaleza ya sea humana, animal, vegetal o mineral, y no para ser nominado bajo una categoría de inferior o superior, de débil o fuerte, de mejor o peor, de benigno o maligno. En esta concepción del mundo sin jerarquías se encuentran profundas diferencias con el mundo mestizo, en donde las clasificaciones anteriores muchas veces se manejan de una forma radical y opuesta. Así concebida, la vida en los Andes tiene una increíble diversidad y heterogeneidad, sin embargo, esta variedad no implica una diferenciación que marca una exclusión. Es en esa relación equitativa en donde se da la armonía, en donde cada uno de los seres tiene su actuación en su debido momento. Cuando todo este cuerpo vital a través de todos los órganos existentes está en equilibrio aparece la armonía de todas las formas de vida existentes, por lo tanto, se desenvuelve para dar como resultado una vida saludable de todo lo que existe en la naturaleza.

Es preciso redundar en que esta base relacional, con una estructura epistémica constituida de manera diferente a la convencional, implica una comprensión del sujeto dentro del todo y no como entidad diferente. Es por eso que se habla de una unidad. En dicha relación habita lo sagrado, una realidad social centrada en la vida comunitaria y una lógica que a decir de Rocha (1989), constituye una realidad paraconsistente.

Desde la lógica simbólica, Willard van Orman Quine ha notado en la antropología un problema que toca los fundamentos de la disciplina al hablar de la traducción de los lenguajes naturales a la lógica proposicional. El lógico se pregunta qué criterio es preferible en el caso de

encontrarse un investigador con nativos que parecen aceptar sentencias contradictorias de la forma “p y ~p”: si hacer una traducción que les haga hablar tan estúpidamente como se desee, o una perfeccionista que elimine sus contradicciones y les imponga nuestra lógica... Hay situaciones fantásticas inconsistentes, pero hay también situaciones fantásticas consistentes, y ambas formas de fantasía pueden coexistir en un mismo corpus narrativo.

Estructuras relacionales en donde la horizontalidad tiene un eje fundante, permiten explicar e incluso poner en tensión las miradas de innumerables autores que sostienen que la guerra y la violencia entre pares marcaron las relaciones ancestrales. Un maravilloso ejemplo de esta ruptura paradigmática es la que nos presenta la llamada *Civilización Caral*¹⁵ del Perú, en la cual no se encuentran vestigios de armas o de estructuras defensivas, sino por el contrario, una intrincada estructura social que permitía una vida armónica con una forma participativa de tramitación de conflictos que se desarrolló hace 3000 años.

El trabajo de pescadores y agricultores —que habitaban en el litoral y en el valle, y que constituían la población mayoritaria— el desarrollo tecnológico y el intercambio sostuvieron la economía de la sociedad y el quehacer de diversos especialistas, entre ellos: a) las autoridades encargadas de la conducción de la ciudad y la administración de sus bienes; b) los representantes que dirigían a los grupos sociales o linajes y regentaban cada edificio público; c) los productores de conocimientos aplicados en diversos campos (astronomía, genética, tecnología agraria, medicina, construcciones arquitectónicas, registro de la información en quipus, música y arte), d) los comerciantes de productos procedentes de diversas ecologías y, por último, e) los artesanos que se dedicaban al procesamiento y tejido con fibras de algodón, junco y totora, así como la manufactura de mates, artefactos de madera, y la confección de abalorios y adornos personales con moluscos, cuarzo y piedras preciosas... El sistema social debió afrontar conflictos que fueron resueltos en el ámbito de esta cuenca y las vecinas mediante la organización estatal centralizada y el uso, programado periódicamente, del arma ideológica. No obstante, es probable que diversos factores externos, como los cambios climáticos prolongados o la generación de nuevos polos de desarrollo, alteraran el orden social con efectos de diversa intensidad, lo que ocasionó, finalmente, la crisis y ruptura del sistema. Los datos obtenidos hasta el presente indican que, después de casi 1000 años de prestigio de la sociedad en el área norcentral y fuera de ella, en los que fue reproducida su organización social, política y logros en el conocimiento y su aplicación tecnológica, en las fases finales del Periodo Tardío empezaron a ocurrir cambios significativos. (Shady, 2006. p.82)

Los investigadores de la civilización de Caral a manera de conclusión afirman bellamente que cuando los filósofos presocráticos de Grecia, paradigma de los albores de la sabiduría, discutían sobre el origen de la vida hacia los 600 años antes de Cristo, en Caral, por lo menos 2000 años antes, anónimos filósofos explicaban a su pueblo diversos aspectos relacionados con la existencia de los hombres, los recursos naturales, el origen de la vida y de las cosas.

Aunque Caral presenta, a partir de los hallazgos encontrados, una estructura organizada en sus diferentes dimensiones de vida cotidiana, sorprende la manera como estas dinámicas sociales recogen las características contemplativas, solidarias y de profundo respeto con lo otro de sociedades anteriores, en donde los asentamientos y la gran dinámica agrícola no hacían parte de su estructura societal. Por el contrario, la referencia se dirige a colectivos que hacían del extenso mundo su espacio vital, es decir sociedades cazadoras-recolectoras o llamadas

¹⁵ La de Caral, en Perú, es una de las civilizaciones más antiguas del planeta.

forrajeras. Para tener una referencia de ellas, Ryan (2020) nos dice que tales sociedades perciben el mundo como un lugar espiritualmente vivo, acogedor y generoso, en donde sus dioses son múltiples, benévolos y de acceso directo para todos.

Entre los recolectores, la más mínima propiedad implica ser compartida sin reservas y tienden a verse unos a otros como compañeros en relaciones mutuamente beneficiosas. La antropología ha señalado que existen elementos comunes entre diferentes sociedades cazadoras-recolectoras en cuanto a la gestión en la crianza de los hijos por parte de la pareja, la distribución del poder político y la riqueza, la tramitación de los conflictos, la relación equitativa entre los sexos, sus experiencias frente a la espiritualidad e incluso, en la manera de entender y hacer frente a la muerte. En tal sentido nos dice el autor que no es la naturaleza humana la culpable de esta debacle actual, recubierta con el nombre de progreso, es la civilización, que vuelve objeto de comercio todo cuanto toca, la que a la usanza de un rey Midas, nos ha llevado progresivamente a considerar más el oro que la naturaleza, imperativo que nos ubica cada vez, con menos posibilidad de un retorno de dicho desastre hacia un lugar más armónico.

En una necesaria precisión que nos permita identificar los elementos que generen diferencia con la idea de un salvajismo natural atravesado por la agresividad y la violencia, las investigaciones de E. O. Wilson (2012), han permitido especificar aspectos con los cuales establecer con mayor precisión, ese carácter solidario de las culturas ancestrales. En tal sentido afirma que

Se reconocen tres niveles de complejidad en las sociedades humanas. En el nivel más simple, las cuadrillas de cazadores-recolectores y las pequeñas aldeas agrícolas son de una manera generalmente igualitarias. La condición de liderazgo se concede a los individuos sobre la base de la inteligencia y el valor, y cuando envejecen y mueren se transmite a otros, ya sean parientes próximos o no. Las decisiones importantes en las sociedades igualitarias se toman durante fiestas comunales, festivales y celebraciones religiosas. Tal es la práctica de las pocas cuadrillas de cazadores-recolectores que sobreviven, dispersas por regiones remotas, principalmente en Sudamérica, África y Australia, y que son las más próximas en organización a las que existieron a lo largo de miles de años antes de la era Neolítica.

De otro lado Boehm, citado por Ryan, ha hecho un trabajo muy interesante, abordando el problema de lo político y el poder en las sociedades cazadoras-recolectoras durante 40 años. Al cruzar los datos de aproximadamente 150 sociedades cazadoras-recolectoras, su meta análisis permite reconocer sin excepción que en dichas sociedades se propician constantemente la generosidad y el altruismo tanto hacia los parientes como hacia los no parientes. De la misma manera los forrajeros nómadas están universalmente preocupados por ser libres de la autoridad de los demás, lo cual configura una ética cuyo enfoque igualitario es la base de su política.

El igualitarismo entre los forrajeros no presupone que no haya diferencias en las capacidades y en los logros, ni que los forrajeros no tengan sus propias jerarquías. Más bien se cuidan de asegurar que las jerarquías de estatus y admiración no interfieran con la igualdad de oportunidades y el acceso a los recursos” (Ryan, 2020. p. 96)

Complementando los aportes anteriores, y en una realidad que es ubicada más del lado de la vida comunitaria, con un momento que parece coincidir con el inicio de la agricultura, el autor alude a la confrontación bélica. Bataille (1997) avanza en una reflexión interesante a partir de

sus investigaciones, en tanto hacen referencia a un momento que marcaría el inicio de la guerra.

Antes del final del Paleolítico superior, la guerra parece haber sido ignorada. Únicamente de este periodo o de periodos intermedios designados por el nombre de «mesolíticos» datan los primeros testimonios de combates en los que los hombres se mataron unos a otros. Una pintura rupestre del Levante español representa un combate de arqueros extremadamente tenso. Esta pintura, según parece, tiene una antigüedad aproximada de diez mil años. Tan sólo añadiremos que, desde entonces, las sociedades humanas no han cesado de entregarse a la práctica de la guerra.

Estas últimas alusiones, registros consistentes de sociedades que nos acercan a una realidad colectiva que en ocasiones se pierde en la espesura de la teoría, son también la base para reconocer que la parcelación de la realidad para volverla científicamente objetiva, deja un remanente que anula la emocionalidad, y su metafísica y, al parecer, exigua importancia, dejando paso a un razonable “pienso, luego existo”, que niega su complemento fundamental: *siento, por supuesto existo*, lugar epistemológico que explicaría ese otro lugar desde donde también se construye la realidad.

Sentir en su acepción de experiencia de sensaciones o a las referencias que la ubican del lado de los estados del ánimo, son realidades que, acompañan de manera importante la historia de las sociedades, y que incluso han sido determinantes para la toma de decisiones cruciales, cuando la realidad objetiva no es suficiente.

A principios del siglo XX las Ciencias Sociales les concedieron a los sentimientos facultades explicativas que ampliaron la comprensión sobre la forma en que el individuo y la sociedad se relacionan y sobre el hecho de que en las emociones se hacen comprensibles las motivaciones y acciones que subyacen a procesos sociales y culturales particulares. (Bolaños, 2016)

El acento en la razón, que objetualiza y genera relaciones de dependencia y poder en un contexto que claramente las provoca, instaura explicaciones según las cuales lo ancestral, léase lo primitivo, está, no solo acompañado de una tendencia que en ocasiones es caracterizada por la idea de “el buen salvaje”, signado además por una violencia que le fuese connatural y que logra contaminar la escena con un acusante “hombre como lobo del hombre” al mejor estilo hobbesiano, estructura ideológica que predispone la comprensión de una forma diferente de relación centrada en la solidaridad, la gratitud y por lo tanto, el respeto por lo otro, y por lo otro.

Intentando una progresión de pensamiento que permita ir reconociendo la razón reivindicativa de este texto, la idea según la cual, una explicación europea del exotismo y la dinámica primitiva de las sociedades del nuevo mundo, no es otra cosa que la explicación de una realidad que asalta en su novedad y que es explicada con las categorías históricas hasta ahora desarrolladas. En dicha producción ideológica y académica, la manera como se proyecta (en una clara alusión freudiana) en otro, que incluso es de reciente aparición en las coordenadas de la realidad, aquellas particularidades propias, aunque abyectas, de quien nombra la realidad desde el lugar de científico, no hacen más que contaminar las categorías descriptivas, en un proceso que confunde lo propio y lo extraño en un solo objeto de estudio, que para el caso que nos ocupa, sería el salvaje. Entendido así, el ancestral sujeto de las añosas tierras ahora americanas, ha pasado por nominaciones que han permitido ventajas de todo orden. Desde el

despojo de sus tierras, cuando fue llamado *el natural* (alguien sin alma y por lo tanto sin propiedades), *el ignorante* (objeto de la más cruel alfabetización clerical) y *el primitivo* (quien daría entonces cuerpo y realidad a un ser en esencia violento).

Se olvida en este recorrido una historia europea, que de conquista en conquista fue dejando una estela de muerte y violencia. La historia deja en su recorrido un Mediterráneo convertido en campo de batalla, culturas como la Celta arrinconadas y disminuidas, persecuciones religiosas y quemas de mujeres, expansiones imperiales y allí, la exaltación de la figura del conquistador como figura dotada de un poderío que hizo del otro y de lo otro, el lugar del vejamen y la expropiación. Así, con las manos manchadas y los bolsillos ávidos, llega también a esta recóndita dimensión ancestral.

Hay murmuración y pelea en el campamento de los españoles. Los soldados no tienen más remedio que entregar las barras de oro salvadas del desastre. Quien algo esconda, será ahorcado. Las barras provienen de las obras de los orfebres y los escultores de México. Antes de convertirse en botín y fundirse en lingotes, este oro fue serpiente a punto de morder, tigre a punto de saltar, águila a punto de volar o puñal que viborea y corre como río en el aire. Cortés explica que este oro no es más que burbujas comparado con el que les espera. Retira la quinta parte para el rey, otra quinta parte para él, más lo que toca a su padre y al caballo que se le murió, y entrega a los capitanes casi todo lo que queda. Poco o nada reciben los soldados, que han lamido este oro, lo han mordido, lo han pesado en la palma de la mano, han dormido con él bajo la cabeza y le han contado sus sueños de revancha. Mientras tanto, el hierro candente marca la cara de los esclavos indios recién capturados. (Galeano, 2019).

Este relacionamiento, a todas luces desigual y cargado del germen de lo que a la postre centrará las bases firmes del capitalismo, es también base de una modernización del pensamiento. En esta misma vía el cientificismo, la secularización, una vida centrada en la transacción económica, el totalitarismo que implica la burocratización de las relaciones y una dinámica social rendida a la producción ilimitada de objetos, la mayoría identificados como objetos de consumo; es el origen de una dinámica de exclusión sistemática de la cual, la próxima Latinoamérica será causa y consecuencia.

El efecto político más arraigado de esa ambivalencia es el de una modernidad que termina por considerar como enemigo a las poblaciones negras, indígenas y mestizas. En términos biopolíticos, el proyecto de la modernidad latinoamericana niega, distorsiona, se opone radicalmente a los elementos de premodernidad que “arrastran” las tradiciones culturales desde antes de la conquista. (Chaparro, 2020. P 43).

Sin embargo, a causa precisamente de ese “material pre moderno” que caracteriza para el eurocentrismo nuestra historia, el efecto político resulta ser un contrasentido en medio de una realidad que hoy hace crisis sobre una glorificación del mercado, particularmente por dos aspectos: Uno, la crisis de los valores humanos y la necesidad de generar relaciones que permitan un respeto por la vida y la dignidad del otro y lo otro. Dos, una falla sin precedentes de la palabra como eje central de la construcción de un lazo social y la prevalencia de todo aquello que la sustituya como bien valor, en donde la letra mata la palabra.

Frente a esta situación, que atenta contra una vida en clave de dignidad, adquiere entonces una inusitada relevancia el concepto ancestral, que, recogiendo las experiencias de las

movilizaciones sociales contemporáneas, sostiene una lógica que entre urdimbres y tramas, permite pensar en que otro mundo resuena, en donde es posible: **CAMINAR LA PALABRA.**

De Movilizaciones y Vanguardias.

Nos dice Rozental (2009), que la palabra que camina, la Minga, es la semilla de los de abajo para ir sembrando la nueva realidad. La Minga es una práctica ancestral de los pueblos de los Andes que, aunque se nombra de otra manera en otros lugares, recoge una tradición milenaria. Es el trabajo colectivo para lograr un propósito común. Las Mingas no tienen dueños, son de los colectivos que participan en ellas, cuya remuneración es el objetivo logrado y, sobre todo, el compartir en comunidad. La Minga es una fiesta, una oportunidad para compartir, intercambiar, consolidar lazos comunitarios, tejer sociedad. La Minga es costumbre y es milagro. Tradición y acontecimiento único e irrepetible en donde la fuerza de la gente se multiplica, porque lo que parece imposible a los ojos de cada cual, se hace realidad en el trabajo conjunto. Es lo que resulta tejido desde historias personales en la historia común. La palabra que camina la Minga, es un territorio en disputa, un espejo en el que se reflejan las contradicciones, la experiencia y las aspiraciones más diversas.

Caracterizados por las constantes movilizaciones y demandas sociales, los países latinoamericanos han tenido en la participación popular una dinámica compleja y activa que deja establecida una figura evocadora: la vanguardia ancestral.

Caracterizadas por un aire de búsqueda, las vanguardias a lo largo de la historia han abierto la puerta a cambios sociales, pesquisando nuevos horizontes y bregando concretar hitos históricos en los cuales detener la mirada y reconocer el avance de la experiencia humana. En Latinoamérica, vanguardia también es sinónimo de literatura y arte, y en su configuración, se adjudica la responsabilidad de dirigir y encauzar la reivindicación política y cultural de la sociedad, asumiendo una actitud decididamente progresista, cuya principal característica se centró en la idea de una transformación radical. Esto, generando una estética que estuviera más allá de lo culto, lo eterno y lo inmutable como camino para crear un nuevo lenguaje latinoamericano, en momentos en que la España declinaba con celeridad su presencia aplastante. Un precursor, un “indio” nicaragüense, Rubén Darío, desdobra la, impositivamente llamada, lengua madre, para encontrarle, en una topología exuberante, propia del trópico y de la confluencia con lo espiritual, nuevas formas y sonidos, y lo expone ante el mundo. Refiriéndose al español como lengua que en tierras americanas se renueva y se decanta, Ospina nos dirá, a propósito de Rubén Darío:

le dio un ritmo y una musicalidad que no había tenido nunca: así se comprobaron las misteriosas virtudes del mestizaje, y se reveló el sentido profundo del arraigo de la lengua en tierra americana...Es impresionante como él y sus compañeros tomaron posesión de la lengua...Gracias al enorme esfuerzo de estos hombres y de las generaciones a las que representan, la lengua aprendió a expresar sus sentimientos desde América, y así comenzó este proceso tan rico y tan complejo que se fortaleció a lo largo del siglo XX, de aprender a utilizar la lengua para intentar hacer realidad nuestros sueños y para trazarnos un alto destino. ” (Ospina, 2003).

Una lengua española, decantado de la conquista y cuya herencia es el aplastante sonido de espadas y ejércitos, se convierte en la sintaxis de una realidad que, como se decía, le da prelación y nacimiento a un mundo hecho objeto mercantil y lucro. Sin embargo, siglos de

acomodaciones y vivencias, en latitudes ecuatoriales que la preñaron de otras formas y otros sonidos, procuraron una lengua que barajó y ordenó de otra forma la realidad, de tal manera que se transforma en, literalmente, música para los oídos de quienes, hablándola por siglos, la veían ahora vestida de musicalidades, expresividad y gracia. “Instrumento de las grandes aventuras del espíritu” lo llamará Ospina, como una forma de referirse a esta novedad lingüística que ahora nombraba desde una abigarrada realidad.

Para Nuestramerica, este llamado modernismo no fue un proceso armónico, Dadas las características socio-culturales, que hacen de nuestra realidad esa colcha de retazos, esta experiencia tuvo altisonantes contrastes a lo largo del continente, y para crear sus condiciones, tuvo que nutrirse de vientos foráneos con los cuales sus manifestantes renovaban el aliento. A diferencia de México, Argentina, Perú o Brasil, el caso de Colombia está enmarcado por una “modernización en contra de la modernidad, que permitiría en los primeros decenios del siglo avanzar en el terreno infraestructural del desarrollo económico, aunque en menor grado que otros países del subcontinente, sin variar sustancialmente la concepción tradicionalista y la ideología que desde el concordato de 1887 estuvo sometida al control de la iglesia católica” (Jaramillo, 1994)

Este apartado permite entender un proceso de desarrollo que, dejó de nuevo, al habitante ancestral de estos pueblos, y a sus pueblos mismos, en un escenario marginal. La vida indígena, del lado de lo que desde varias orillas conceptuales denominaron como una pre modernidad, continuó la escisión cultural, ahora en manos de una casta social mitad española mitad americana. Esto nunca permitió reivindicación alguna, y quedó suspendido un reconocimiento esperado con el cual poner nombre a la ignominia sufrida. Por el contrario, la exclusión se hizo sinónimo de mano de obra barata, sumisa y explotada por un lado y por otro, persecución y guerra sin cuartel. En tal recorrido, convirtió, a los insumisos que se negaban a entrar en el Estado en delincuentes, a los que no estaban dispuestos a ser vasallos en bandidos, a los que no se permitían ser mano de obra en escoria, o malhechores a quienes evadieron el camino a la cristianización.

Cuadro tres

Y en una lógica que parece estar inscrita en la frase, “el pasado nunca termina”, lo que desde la Ilustración empezó siendo un silenciamiento de aquello que no entraba en las coordenadas de un pensamiento clásico, deslegitimado por ideas que, de manera intencionadamente excluyentes, sostenían que los conocimientos ancestrales representaban una etapa mítica, inferior, pre moderna y pre científica del conocimiento humano, hoy, el movimiento social viste de múltiples colores y alza banderas que representan las diferentes nacionalidades ancestrales que desde muchos rincones, ora físicos, ora metafísicos del ABYA YALA, nutren las reivindicaciones de un territorio que es el sinónimo de lo colorido, lo complejo y lo posmoderno.

Como en un salto cuántico, lo que era pre moderno se convierte en vanguardia y propugna por una lucha que, al decir de diferentes líderes como Luis Macas Ambuludi de la CONAIE, es epistémica y política.

En América Latina, el fin del colonialismo no significó el fin de la colonialidad, como ha afirmado el sociólogo peruano Aníbal Quijano, explicitando el carácter colonial de las instituciones que sobrevivieron luego de la independencia. En este nuevo ciclo de luchas ocurre

un desplazamiento de la contienda por la tierra en tanto medio de producción, característico de un movimiento que se construyó en torno de la identidad campesina, hacia una lucha por el territorio.” (Porto-Gonçalves, 2002).

El tiempo lineal, trama en el que los hechos se concatenan en una sola dirección para lograr una escena, sumatoria de una serie de sucesos consecutivos que no pueden ser revertidos, es subvertido por esta otra forma espacio-temporal que mezclando lo ancestral y lo global, irrumpe no solo como nueva forma, sino con la hondura y los ecos milenarios de voces, prácticas y propuestas.

Se ha ido encontrando una suerte de cifra para el análisis del tiempo poscolonial, a partir de la cual se puede plantear un tipo de simultaneidad periférica que hace tan relevante el pasado colonial como el pasado previo a la dominación colonial, en la medida en que persisten como ejes articuladores del pensamiento y la cultura. En ese sentido, lo que aplica para la modernidad colonial respecto del pasado pre colonial, aplica igualmente para la posmodernidad respecto de la modernidad. Pero el efecto no es simétrico con la causa...De repente, las tradiciones originarias, las formas de conocimiento, y los relatos de las comunidades afro y amerindias, en fin, la heterogeneidad de los modos de subjetivación adquiere una relevancia inusitada en el tiempo por venir” (Bhabha, 2007).

Latinoamérica es, a partir de esta simultaneidad de tiempos, vivencias lingüísticas, espacios complejos, universos espirituales, y ahora en los últimos tiempos, movilizaciones sociales, la “región más posmoderna de todas”, un atractor en torno del cual otros sistemas se están configurando. Quizás esta sea la importancia del Abya Yala, del Nuestramérica, de la Pachamama, palabras que configuran no solo un espacio, sino una experiencia vital que nutre el pensamiento universal, como en los tiempos de Magallanes y sus animales fantásticos o como lo dijese García Márquez: la región en donde “poetas y mendigos, músicos y profetas, guerreros y malandrines, todas las criaturas de aquella realidad desaforada hemos tenido que pedirle muy poco a la imaginación, porque el desafío mayor para nosotros ha sido la insuficiencia de los recursos convencionales para hacer creíble nuestra vida.”¹⁶

¹⁶ **La soledad de América Latina.** Discurso de aceptación del Premio Nobel en 1982

Entre la Psicología de la Liberación y la Psicología de la Expresión: imaginando diálogos entre Ignacio Martín Baró y Juan Carlos Carrasco

Delia Bianchi
Paysandú, Uruguay.

Desde el Polo de Salud Comunitaria en Paysandú, en el Centro Universitario Regional Litoral Norte de la Universidad de la República, imaginaremos un diálogo situado entre Juan Carlos Carrasco e Ignacio Martín-Baró. Ambos compartiendo un mate a la orilla del Río Uruguay, conversando sobre lo ideológico en la cotidianeidad y algunas alternativas para su problematización.

Cognovivencia y cotidianeidad para la Psicología de la Expresión - Carrasco

Comenzaremos compartiendo algunas nociones de Juan Carlos Carrasco, que nos ayuden a problematizar nuestra disciplina en el marco de lo que él fue proponiendo sobre la *Psicología Crítica Alternativa* y la *Psicología de la Expresión*, revitalizando su pensamiento y generando la recreación de estrategias de acción.

Problematizar esta idea de la *Psicología Crítica Alternativa*, a través de la inclusión de los sentidos, cómo percibimos las formas de espacio y tiempo en nuestras reflexiones, en nuestro estar en los contextos de grupalidad, lo sensorial en relación a nuestra corporalidad y como esta corporalidad se pone en juego en este intentar integrar los afectos y las emociones, nuestras actitudes y nuestros pensares, y como estas emociones habitan nuestras formas de saber y saberes que están corporalizados.

Y cómo las formas que adquieren nuestros saberes que producen conocimiento se convierten en nodos que permiten captar muy eficazmente algo, algo de lo que emerge, de lo que aparece en una circunstancia y está colocado en el evento y tiene que ver con pensar la acción como eso que sucede en nuestro hacer.

Esto implica volver a un saber práctico que vuelve a retroalimentar y a modificar nuestra propia percepción en relación a nuestro saber y nuestra práctica. Incluir la idea de nuestros sentidos, de lo sensorial, de nuestras formas de estar y sentir, de compartir desde esa corporalidad, nos permite considerar algunas vías de producción del conocimiento de los saberes que tiene la eficacia de captar eso. Si no incluyéramos esa dimensión de nuestra manera de conocer seguramente se nos perdería, no considerando los elementos tan fundamentales para esta idea de la integralidad entre afecto, emoción y cognición.

Desde esa perspectiva la *Psicología Crítica Alternativa* y la *Psicología de la Expresión* aparecen como dos aportes fundamentales. Juan Carlos Carrasco coloca en el centro, es la categoría de vida cotidiana como una categoría de análisis para pensar la acción-transformación a partir de problematizar lo que Carrasco llama cotidianidad. Propone conformar un sistema entre *cotidianidad, ideología e identidad* en el cual se imprime la *cognovivencia*, definida como “una conducta asociada a la manifestación de vivencias, necesidades y nociones, cuya traducción a través del cuerpo se realiza a través de técnicas que posibilitan su externalización (Carrasco, 2010)

Que nuestros conocimientos y saberes están enraizados en nuestra corporalidad es entender esta manera y estas vías de conocer corporizadamente y que sostenemos y reproducimos la vida a través de nuestra corporalidad cotidiana.

Entonces, la revaloración de lo cotidiano, es poder descubrir la potencialización de la vida, entendiendo las formas cotidianas de saber, de saber cuidar, y cómo las vamos transmitiendo y se van legalizando, en sus dos acepciones, el legado, pero también como se va legitimando, a partir de esos saberes que van siendo incorporados, una vez más, a través de nuestras prácticas corporales.

Existe ahí una privilegiada instancia para develar, desnaturalizar y trabajar elementos que están muy arraigados en nuestras cosmovisiones precisamente de cómo vivimos y cómo actuamos, así vamos armando este sistema de lo cotidiano, la cotidianidad, y lo ideológico, y esta idea de pensar lo sensorial y esa integralidad de sentidos que hacen que pongamos en énfasis nuestras maneras de emocionarnos, conovernos y que están prácticamente transmitidas.

Y están legitimadas y en términos de ser legado, de una manera reproductiva, entonces encontramos elementos para trabajar procesos de desideologización, y esto nos conecta con las categorías de la *Psicología de la Liberación* de Ignacio Martín-Baró, encontrando en esa reproducción de la vida, una serie de elementos de prácticas de micropoderes. que son entornos y hábitos privilegiados para trabajar estos conceptos de la vida cotidiana.

En términos conceptuales, la Psicología Crítica Alternativa es una crítica a la psicología disponible de mediados del siglo pasado, tanto en Uruguay como en la región, una psicología que Carrasco llamaba elitista y ajena a los problemas reales. Aparece así casi su obsesiva preocupación por construir una disciplina y profesión para los sectores populares que aportara a las condiciones de transformación de las condiciones de injusticia.

Existe aquí una intención, que podríamos pensar de cómo aportar a descolonizar la psicología. De alguna manera, no sólo está preparada para una determinada población vinculada también a una relación de poder con el acceso a esa psicología disponible y el acceso al conocimiento, sino también una psicología colonizada en los procesos de formación de la psicología universitaria, que reproduce el poder, en tanto hegemonía de una determinada forma de pensar los procesos formativos de psicología.... el análisis de las contradicciones y la revisión de las pautas ideológicas que rigen la vida de las personas y comprender las formas de opresión que rigen sus cotidianidades (Bianchi y Rodríguez 2023).

La idea de que la conducta expresiva puede ser algo que nos permita atar y anclar la vida con algo de lo que nos sucede, nos da pistas para pensar posibilidades de desmontar esas formas de opresión de nuestras cotidianidades, a través de procesos cognitivos.

Formas de expresión a través de algunas técnicas que nos permitan exteriorizar no solamente un proceso de concientización a través de esas vías, sino también de pensar esos procesos compartidos grupal y colectivamente. Por tanto la idea de lo expresivo como un mediador que no solamente trabaja a nivel individual, sino muy potentemente en la posibilidad de producir algo de lo común y de tejer relaciones, es una idea profunda a rescatar para las estrategias que confronten la fragilización y fragmentación de la relación social comunitaria (Torres, 2013).

Nos permite pensar en algunas estrategias para trabajar los elementos ideológicos que están incrustados en una subjetividad que sostiene la opresión cotidiana en soledad.

La idea sería intentar tensionar la producción de conocimiento emancipatorio, inaugural, conocimiento removedor y que pudiéramos identificar este conocimiento nuevo que viene a decirnos algo distinto de ese día a día, de esa cotidianidad que es reproductora de esa opresión.

Según Carrasco la idea de cotidianidad, implica una práctica social concreta como vida cotidiana, experiencia de cada instante en contacto con el mundo que rodea la persona, contexto en el cual vive cada persona los acontecimientos de la vida cotidiana. Entonces en esta cotidianidad serían los hechos, acontecimientos y sucesos concretos que las personas viven en el curso de cada uno de los días de su existencia, traducción internalizada y psicológica de esos mismos hechos, y una percepción y vivencia permanente de la experiencia diaria, compartida con otros, como esa construcción de un mundo común. Supone continuidad, tiempo y espacio, reiteración de contactos y reconocimiento de sí mismo (Carrasco, 2010).

Es interesante aportar aquí la perspectiva de las pensadoras feministas Laurent Berlant y Silvia Federici, quienes nos plantea lo cotidiano como algo abrumador, que se va desorganizando y organizando, donde lo corriente es como una zona de convergencia de muchas historias, donde las personas gestionan sus incoherencias de vida que siguen su curso en presencia de amenazas para la buena vida que imaginan. Las fuerzas catastróficas toman forma en esta zona y se convierten en acontecimientos dentro de la historia vivida (Berlant, 2020) y como crisis permanente (Federici, 2020).

Ideología y sentido común – Martín Baró

Ahora bien, retomando el concepto antes mencionado de cognovivencia de Carrasco, podríamos contribuir a problematizar las dimensiones ideológicas en relación a la cotidianidad de las personas, a través de los mediadores expresivos como unas formas metodológicas de acceso a ese conocimiento sobre el cual se afectan las personas y los grupos.

La idea pensarlo, en base lo que propone Ignacio Dobles Oropeza en lo concerniente a la Ideología en Martín-Baró: una lectura en tiempos de quiebres y esperanzas.

En lo concerniente a la ideología en Martín Baró (Dobles, 2016) aparece el aporte a la psicología social para la construcción de la democracia, como una de sus posibilidades en la discusión en el campo de la opinión pública, en términos del fortalecimiento de la democracia, que también se va a expresar en la fundación del Instituto Universitario de Opinión Pública, en 1986.

Tarea en la que la psicología tiene centralidad sobre qué es la desideologización, en lo que emblemáticamente denomina como la mentira institucionalizada. Por tanto, podemos encontrar dos maneras o formas para pensar el vínculo entre la disciplina de la psicología y la ideología.

Por un lado, aportar una exploración de una crítica ideológica de la misma psicología en tanto psicología hegemónica, desmontando sus supuestos, vencer la política de la psicología, preguntándonos ¿a quién sirve?

Ahí se presenta una clara relación con lo ideológico, es decir, desmontar los mismos supuestos con lo que presupone ideológicamente una manera de pensar, sentir y practicar la psicología.

La otra forma de pensar esta relación de vínculo para pensar la psicología y la ideología, es interrogar el papel que juega la ideología en la vida cotidiana de las personas, pensar la ideología y la cotidianidad, aquí juega un rol protagónico la importancia que se le asigna a los saberes cotidianos, de sentido común. Martin-Baró plantea que uno de los problemas ideológicos más importantes, es cómo trabajar con ese conjunto de representaciones sociales que se caracterizan como de sentido común.

El sentido común traduce los intereses de los dominantes de dos maneras, por un lado, asumiendo que los principios y comportamientos incluidos el sentido común no son solo racionales sino evidentes, por otro lado, asumiendo que se trata de comportamiento y principios “comunes” a todos, es decir universales. de ahí que, mediante el sentido común se tiende a naturalizar considerando, como propios de la naturaleza humana, principios y comportamientos que han sido producidos históricamente, y por lo tanto, corresponden a la lógica de determinado orden social. (Martin-Baró, 1985: 15).

Enfoca las incidencias de la ideología en la vida cotidiana de la gente, denominándolas las formaciones ideológicas. También piensa en aquellos mecanismos en los cuales pueden operar las formaciones ideológicas entre ellos, la privatización, que significa plantear situaciones dilemáticas como asuntos de índole personal y privado, identificaciones lesivas, con el agresor, la incidencia del miedo y la ansiedad como retroalimentando y formando sistemas, todo parte de las formaciones ideológicas que componen la idea de sentido común e incidencia en la vida cotidiana.

En la entrevista que realiza Ignacio Dobles a Martin-Baro define la categoría ideología y sus implicancias ideológicas y psicosociales, dice:

Soy consciente de que mi conceptualización de la ideología no es muy ortodoxa, ni para los funcionalistas ni para los marxistas, aunque tenga más de estos que de aquellos, decía que se trata de una categoría que requiere una mejor elaboración y con ellos no pretendo curarme en salud. Para mí la ideología es una lectura de la realidad, una interpretación del mundo que se da en la práctica cotidiana, es decir, en la manera como grupos y personas, vivencia o actúan esa lectura o interpretación, es por lo tanto, primero existencial, es decir, vivida por las personas y solo luego temática, es decir, elaborada como visión del mundo (Dobles, 2016)

La interpretación del mundo primero es existencial afirma Martin-Baró, la vivencia y luego es temática, elaborada como una visión del mundo, por esto la idea de colocar en la centralidad el afecto que connota ese vivir el mundo, ese colocar al sujeto con esa vivencia en la centralidad. Antes de una interpretación o racionalización, lo ideológico está en lo vivido, en la cotidianidad.

Por eso Martin-Baró recupera el papel del sujeto en la práctica, diciendo:

Que el individuo actúa en el medio de la ideología pero no se acaba en ella, la persona no se reduce a la ideología, a la que incluso puede trascender mediante una toma de conciencia, así concebida la ideología viene a ser como los presupuestos o “por supuestos” de la vida en cada grupo social, supuestos triviales o esenciales para los intereses del grupo dominante (Martin-Baro, 1985: 18).

Nuevamente lo ideológico como sentido común, formando esos presupuestos incuestionados de nuestro quehacer cotidiano, de nuestra rutina, en lo cual, una vez más conecta con esta idea de Juan Carlos Carrasco, la cotidianidad como una sostenibilidad de la existencia, una sostenibilidad del existir donde se expresan los afectos y donde se expresa el conocimiento a partir de esa existencia.

El concepto entonces es útil en tanto vincule prácticas afectivas y cognitivas a nivel individual y grupal, volviendo de alguna manera esta idea de una cognovivencia como una forma de poder acceder a que sustenta parte de nuestras conductas, que es lo que se exterioriza, algo ni solamente cognitivo ni solamente racional. Esta relación entre lo ideológico y lo político como mantenimiento o transformación de estructuras de poder, que sería lo que se encuentra más convencionalmente relacionado, lo ideológico como esta idea de falsa conciencia.

Ignacio Dobles aludiendo al psicólogo comunitario Tod Sloan, en la recuperación de una carta que le escribe a Martin-Baró, una carta que aparece publicada en la Revista Teoría y Crítica de la Psicología a 25 años de su asesinato. Sloan toma el desafío del proceso de desideologización en el sentido de una práctica dirigida en forma crítica y autocrítica, plantea la idea de auto desideologizarse, como posibilidad de generar procesos de desnaturalización de las relaciones de dominación y del sentido común y lucha contra la mentira institucionalizada. Es decir, también mirarnos con ojos críticos y trabajar sus efectos en nuestras prácticas.

Tomando esta idea de Martin-Baró, menciona que es preciso contribuir a desideologizar la experiencia cotidiana, mencionando que sabemos que el conocimiento es una construcción social, nuestros países viven sometidos a las mentiras de un discurso dominante que niega, ignora o disfraza aspectos esenciales de la realidad. El mismo garrotazo cultural que día tras día se propina a nuestros pueblos a través de los medios de comunicación masivos, constituyen un marco de referencia en el que difícilmente pueda encontrar adecuada formalización, la experiencia cotidiana de la mayoría de las personas, sobre todo de los sectores populares.

Entonces, desde estas conexiones es que cobra fuerza la idea de la vivencia como una posibilidad de acceso al conocimiento y la utilización de los mediadores como herramienta y la *Psicología de la Expresión* como colaboradores para desmontar una serie de supuestos que tiene nuestro sentido común, en la sostenibilidad de nuestra existencia y en este día a día de nuestra cotidianidad.

Problematizar los procesos de desideologización, tanto en relación a un componente autocrítico en relación a nuestras prácticas, como a una posibilidad también de utilizarlo en la centralidad del componente afectivo en nuestros procesos de intervención desde la psicología colocando el foco con relación a la categoría de la vida cotidiana como materia prima desde la cual trabajamos.

Esta idea potente de articular procesos narrativos a través de lo discursivo y de elementos reflexivos, puede tener una vía de muchísima posibilidad de ser puesta como forma de concientización a través del soporte de la corporalidad, lo sensorial y lo expresivo, con esta idea de la Psicología de la Liberación, porque en definitiva pensamos que es un elemento removedor y profundamente comprometido desde su posicionamiento político, pensar metodologías que sean coherentes con los procesos psicosociales.

La idea de la utilización de estas técnicas implica aportar prácticas solidarias, con la integralidad de la salud producida en la vida cotidiana en la sistematización de saberes y cultura de las personas, descentradas del sistema sanitario. Las técnicas que utilizan estos recursos expresivos que pueden ser la poesía, la pintura, la fotografía, la danza, la música, establecen formas de realizar interacciones entre las personas que pueden servir como referencia de aprendizajes, este tipo de interacciones habilitan el tránsito de las personas por formas gestuales y comportamentales, que componen transiciones entre lo verbal y lo no verbal, proveen un bagaje de lo emocional y unas alternativas de expresión y comunicación que ofrecen amplios recursos para aprender y reaprender alternativas de estar con unos mismos y con otros, en tanto formas y sentidos de relación.

La América profunda como esperanza de resistencia a la avanzada del capitalismo salvaje: Una mirada desde la psicología social

Evangelio Muñoz Cardozo

Universidad Mayor de San Simón
Cochabamba, Bolivia

Introducción

Tal como describiera Martín Ignacio-Baró que la situación de exclusión social y económica era el rasgo más común de América Latina en los años setenta (Martín-Baró, 2003), hoy, la exclusión sigue siendo un problema no resuelto de la región. La realidad vivida y descrita por los precursores de la psicología de la liberación en los años setenta no ha cambiado sustancialmente (Martín-Baró, 2003). Si bien, los países hemos avanzado en la formulación de políticas de inclusión social e incentivos para la economía campesina, muchas veces las políticas se han quedado en la formalidad y muy poco ha cambiado la realidad de los pueblos, ellos todavía continúan en condiciones precarias respecto al acceso a servicios e ingresos económicos.

Parece ser que el rasgo de opresión denunciado, por Martín-Baró (2003) y todos los científicos sociales en los años sesenta y setenta que gestaron la teoría de la dependencia (Osorio, 2016), es una condición estructural que arrastramos como herencia colonial desde la imposición de la modernidad con la llegada de los colonizadores. La psicología de la liberación, así como la filosofía de la liberación o la pedagogía del oprimido mostraron que los pueblos indígenas fueron las principales víctimas del proceso de colonización e imposición de las políticas de modernización capitalista (Dussel, 1992).

En este artículo nos proponemos reflexionar desde la psicología social comunitaria sobre la economía campesina indígena como alternativa frente al avance de la economía capitalista que está generando las grandes brechas sociales y la destrucción de la vida en el planeta.

Planteamiento del itinerario metodológico

Para la construcción de este trabajo se han seguido dos estrategias metodológicas de carácter cualitativo. La primera, es una revisión de investigaciones sobre la economía campesina que data de los años sesenta vinculada a la teoría de la dependencia y a las políticas de desarrollo, planteadas como una forma de búsqueda de la explicación de las causas de la dependencia y el subdesarrollo de América Latina, así como investigaciones recientes sobre los modos de producción campesina en Bolivia. Si bien no hay un apartado que especifique un planteamiento teórico, se trabaja en la línea de la teoría fundamentada, en donde la referencia empírica impregna toda la reflexión discurrida. En ese contexto se ubica el aporte de la psicología social latinoamericana a la reflexión de la realidad psicosocial de los pobres (Martín-Baró, 2003) y deshabitados tal como planteará Quiroga Santa Cruz (1995) en prolífica novela de los años cincuenta.

La segunda es la referencia a la base empírica que tiene que ver con la memoria de mi infancia y contactos actuales, es decir, todo lo empírico está vinculado a una forma de rememoración de mi historia personal, donde he tenido la suerte de haber nacido y socializado en el seno de una familia de cultura quechua, en los valles interandinos de Cochabamba, Bolivia. Mi pueblo Vera Cruz es una comunidad quecha, que en los años setenta y ochenta fue

de un 90 % monolingüe quechua hablante y completamente dedicada a la agricultura. Entonces, la base empírica de este trabajo es casi una autobiografía en torno al sistema de producción agrícola individual comunitaria.

El contexto agrícola boliviano

Para que la información presentada sea más completa, de manera muy sintética, se describe el contexto agrícola. Bolivia tiene hasta cuatro macroregiones con vocación agrícola y pecuaria. En tres de ellas permanece la agricultura como el medio de subsistencia más importante de la economía de sus pueblos.



Nota: Tomado de [BOLIVIA+AGRICOLA.png \(584×640\) \(bp.blogspot.com\)](#)

La primera, y quizá donde más se ha desarrollado la agricultura, es la región de los andes. Cuando los europeos llegaron en 1532, se sorprendieron del sofisticado desarrollo de la agricultura con el cultivo de tubérculos, en las laderas de los cerros, mediante andenes con un sistema de acueductos complejos; para ellos nunca antes vistos tal envergadura del desarrollo de la agricultura. Las condiciones geográficas y climáticas también han demandado una sofisticada ritualidad para coadyuvar con las fuerzas de las deidades en la producción agrícola. De manera global esta región está compuesta por los departamentos de La Paz, Oruro y Potosí.

La segunda región, y de mayor potencial agrícola, es la zona de los valles interandinos. Esta zona es fértil con un clima templado que se presta para el cultivo de granos, tubérculos y hortalizas. Esta región está compuesta por los departamentos de Cochabamba, Chuquisaca y Tarija.

Otra macro región agrícola se encuentra en el departamento de Santa Cruz, ubicada en la parte oriental del país. Esta región fue potenciada en su vocación productiva con políticas agroindustriales, a partir de la década de los cincuenta y sesenta del siglo pasado. En esta

región están asentadas las agroindustrias con el monocultivo de la soya, maíz, sorgo y caña de azúcar. Esta región es la más próspera de Bolivia que abastece al mercado interno con el más del 50% de alimentos. Su desarrollo se debe al asentamiento de olas migratorias después de la segunda guerra mundial, así, se han instalado menonitas, croatas, japoneses, chinos, etc.

Las otras macrorregiones tienen que ver con una vocación pecuaria, como el chaco y la amazonia boliviana en donde principalmente se desarrolló la ganadería, así esta región produce más del 50% de la carne de res que se consume en el país.

Los testimonios de vida para este trabajo proceden de la experiencia de la agricultura en los Valles de Cochabamba. Cuyas tierras estuvieron en manos de terratenientes y latifundistas que explotaban la mano de obra indígena a través del pongueaje, recién en 1953 se produce la reforma agraria y con ello la tierra vuelve a manos de los campesinos mediante la propiedad individual a través de parcelas.

La situación económica social de América Latina de los setenta al primer cuarto del siglo XXI

América Latina es una de las regiones con mayor desigualdad del globo. La instalación de una economía de usufructo de la tierra y la explotación de la fuerza indígena se ha impuesto como una forma de vida de las elites sociales desde la colonia. Los pueblos, dueños antiguos de la tierra y su territorio, fueron objeto de explotación bajo las encomiendas y las haciendas. Ese fue el primer nivel de explotación precapitalista que ha intentado arrasar con las economías campesinas de principios y prácticas colectivas (Albó, Libermann, Godinez, & Pifarre, 1989). Con el despojo de las tierras indígenas y la posesión de las tierras por los nuevos dueños de origen europeo, sobre todo en zonas de alta productividad agrícola, se ha instaurado el principio de la propiedad privada y la conversión de la tierra como mercancía de libre transacción entre los interesados.

La primera economía globalizada, tal como sostiene la visión reivindicadora de la economía colonial española (López-Linares, 2021), fue a su vez la primer forma de agresión a un sistema de vida que los pueblos nativos habían desarrollado en el mundo desconocido por los europeos (Dussel, 1992). El alma de la economía prehispánica fue de convivencia amigable con la Madre Tierra. En cambio, con la llegada de los europeos, ya se puede ver que el alma del capitalismo es la apropiación de lo ajeno, con el único fin de acrecentar el patrimonio personal o estatal.

A partir de la colonia se ha acentuado el engorde del capital privado discriminando e invisibilizando a los dueños iniciales de las tierras y desconociendo sus sistemas de producción. La rápida incorporación de las colonias españolas a la economía de la corona y con ello a la economía del mercado mundial, a través de la producción agrícola (café, caña de azúcar, la papa, etc.), la explotación minera en la región mesoamericana (México) y la región andina, fue la primera forma de explotación de la tierra y de sus dueños ancestrales.

Esta forma de explotación implantada en América Latina ha generado la desgracia de los pueblos y la pobreza prolongada, quizá hoy vivimos las consecuencias de esta económica implantada en un mundo, distinta a la que los europeos estaban viviendo en el siglo XV.

La economía de América Latina es la muestra de la mayor inequidad. Esta desigualdad se debe, en gran parte, a la concentración de la riqueza en manos de una élite pequeña, mientras que grandes sectores de la población han vivido en condiciones de pobreza permanente. Los

sectores campesinos, hoy, siguen viviendo al margen del mercado mundial y regional, con bajos ingresos que, a veces, no recuperan la inversión inicial, ni la fuerza empleada en la producción agrícola. Recuerdo que en una ocasión una señora que vendía su chanco me comentaba que: “criar un chanco para vender solo era una forma de ahorro, porque con la venta apenas recuperaba todo lo que se había gastado en la alimentación (afrecho y cuidados) durante su crianza”. En América Latina los pobres viven una economía de subsistencia a costa de uno mismo, en este sentido, las economías campesinas son formas de sobrevivencia que permiten algunas estrategias de ahorro forzado.

Consecuencia de las prácticas de una economía desigual, también se vive la situación de en una exclusión social permanente. Desde los años setenta hasta el primer cuarto del siglo XXI vemos que la exclusión social es un fenómeno complejo y multifacético que cotidianamente los pueblos han vivido de manera permanente. Era impensable que los indígenas pudieran acceder al poder estatal, sino mediante la alianza con sectores conservadores, donde casi siempre terminaron delegando su poder a través de un político burgués (Zavaleta, 2011).

Otro rasgo de América Latina es la baja calidad de vida y falta de acceso a servicios básicos, como la educación y la salud. En Bolivia hasta no hace mucho tiempo se tenía alto nivel de analfabetismo y altas tasas de mortalidad materno infantil, esto porque el Estado había concentrado su atención a los centros urbanos, pero sin cobertura total, esta situación contribuyó a la reproducción de la pobreza y la exclusión social. Así, era normal que los que tenían menos recursos, también solían tener menos acceso a servicios y de menor calidad, lo que restringió sus oportunidades para mejorar su situación socioeconómica.

Recuerdo que, en una ocasión una señora se había fracturado una pierna en el patio de su casa, resbalando en un charco de agua. A la semana fue a un hospital público en Cochabamba, pero le pidieron una radiografía, y en esa se mostró que tenía múltiples fracturas y requería la intervención quirúrgica con el colocado de platinos que costaba cerca de 12.000 bolivianos (equivalentes a unos 1.700 dólares americanos); la señora al saber del diagnóstico dijo que deseaba volver a su comunidad, porque no tenía cómo cubrir el monto. Cuando le dije que en su comunidad sanaría con defectos, ella manifestó que “prefería un andar defectuoso antes que pagar el gasto porque no tenía la mínima posibilidad de hacerlo”. Este testimonio me hizo ver lo complejo que era acceder a un sistema de salud de calidad y que la calidad de vida para los pobres sucumbía por las limitaciones económicas. Esta situación sigue siendo actual para la economía campesina de los pueblos de Bolivia.

La historia de América Latina y de Bolivia en la memoria larga, según Rivera (2003) es la lucha permanente de los pueblos indígenas que no han dado tregua a la explotación y exclusión social, sin embargo, el Estado y la sociedad elitaria impusieron la discriminación y exclusión social como condición estructural contra los grupos étnicos, particularmente los pueblos indígenas y afrodescendientes, ha sido una causa persistente de exclusión social en la región. Estos sectores han tenido menos oportunidad de desarrollo y realización plena. Según el Informe de Desarrollo Humano del PNUD Bolivia (2004) la discriminación étnica y racial es un factor clave que perpetúa la pobreza y la exclusión en muchos países de América Latina. A esto también debemos sumar la discriminación de las mujeres, que han enfrentado desigualdades en el acceso a la educación, el empleo y la participación política.

La posesión de la riqueza y el prestigio social

Las olas de migración en los años de la colonia fueron con el objeto de acumular patrimonio para ascender en la categoría social. La aceptación y reconocimiento social tienen que ver con la posición de un patrimonio familiar. Los títulos nobiliarios se podían comprar como cualquier mercancía con o sin merecimiento. En Bolivia tenemos el caso de los esposos Argandoña, que en su tiempo fueron potentados mineros de la plata en Chuquisaca, y al ver que no pudieron engendrar descendencia hicieron obras de caridad recogiendo niños y sosteniendo un orfanato, acciones que justificaron la compra de un título nobiliario de Príncipes de la Glorieta (Rossells, 2011).

La apariencia es un rasgo social que nos ha dejado la colonia como prácticas sociales de la mano de la ostentación de una riqueza y el ascenso social. Desde la psicología social de los pueblos indígenas de tierras altas (región andina), podemos decir que la noción de prestigio tiene que ver con criterios de un camino de servicio a la comunidad. Entre los pueblos de los andes el prestigio social es un bien ganando con el servicio responsable a través del ejercicio de liderazgo que beneficia a la totalidad de los miembros de una comunidad. El liderazgo es una responsabilidad colectiva que le toca a todo comunario (Choque, 2004). En cambio, la política de que el líder es la persona que se beneficia, él y su familia, aprovechándose de su condición de cabeza de una institución; es una herencia colonial donde quien tiene el poder debe usufructuar mientras se mantenga en el poder, por eso, en la práctica de la política boliviana, este es otro rasgo del liderazgo político colonial cargado de vicios.

El capitalismo como violencia psicología en América Latina

La modernidad y el capitalismo son dos sistemas que se implantan con violencia (Dussel, 1992). Sobre los otros o sobre la otredad, como dicen los antropólogos. La modernidad arrasa a su paso con otras formas de comprensión de la vida imponiendo una visión hegemónica con el culto a la razón, situando al hombre como el centro de todo pensamiento. Se trata de la construcción discursiva de verdades desde una sola forma de comprender el mundo y lo que sucede en ella. La modernidad se ha impuesto a los pueblos nativos, formalmente con la llegada de los europeos (españoles y portugueses), por la fuerza política. Desde entonces se ha intentado sistemáticamente sustituir la subjetividad indígena con la subjetividad del hombre blanco y sus ciencias y conocimientos (Dussel, 1992). Discursivamente la modernidad no convive con las otras, en esencia es excluyente. La población indígena de América Latina siempre fue golpeada por la mano del extranjero que había llegado con el único fin de amasar riqueza en poco tiempo (Dos Santos, 2003).

La economía campesina como resistencia al capitalismo salvaje

Ante toda arremetida del capitalismo, las economías indígenas y campesinas siempre pusieron resistencia mediante las actividades comunitarias. Recuerdo que, cuando era niño, en los años ochenta del siglo pasado, en la comunidad campesina de Vera Cruz las señoras acudían a las vecinas o nos enviaban a los niños a traer fuego, es decir, se compartía braza para encender el fogón y cocinar para la familia. Es apenas una muestra distinta y alternativa a la cultura del capitalismo. Entiendo que actualmente se siguen practicando las ayudas mutuas para la cosecha de la papa, aunque matizados por otras prácticas más contemporáneas como el consumo de la cerveza en la jornada de la faena.

Las economías campesinas han adoptado ciertas conductas del capitalismo como el vínculo con el mercado, como espacio de intercambio comercial, para la venta de sus productos y la compra de las necesidades básicas, pero no del todo, para entrar en su dinámica de la pura acumulación en base a la explotación de la fuerza ajena. Los pueblos en las zonas de los valles de Bolivia se han enganchado al mercado para proveerla con su producción agrícola, pero no en la lógica de la acumulación. La producción de los comunarios es apenas para cubrir la inversión realizada en la siembra. Muchas veces los agricultores siembran en base a préstamos de semillas, abono químico, insecticidas o algún complemento, con la cosecha se pagan todas las deudas adquiridas para la producción. Si bien hay producción para vender en el mercado, esto no necesariamente representa grandes ganancias. En esta lógica, los pueblos indígenas y campesinos más bien se constituyen en una especie de sustento de la seguridad alimentaria, casi con un espíritu altruista, distinto a la lógica del capitalismo que si o si debe multiplicar el capital invertido. Hay empleo de fuerza familiar y comunal para alimentar a las sociedades locales, casi como en una lógica de responsabilidad social, apostar por la vida y asegurar el alimento de su familia y de las ciudades locales.

Los sistemas de producción y las economías campesinas subvencionan la alimentación de la humanidad. Parece una exageración plantear que los pobres subvencionan la alimentación de la gente vinculada a otras lógicas de producción. Pero de cierta manera, en Bolivia el sistema de producción agrícola es muy solidario con la economía y la seguridad alimentaria. La forma de gestión y posesión de la tierra en la zona de los valles interandinos de Bolivia no se presta para las grandes producciones que lleven a la acumulación, como se pueden ver en el sector agroindustrial de la región cruceña de Bolivia. La económica campesina está ligada a una relación estrecha afectivamente a la tierra. Este vínculo afectivo también demarca el horizonte de relación y producción (explotación) de la tierra; por tanto, casi se podría decir que es una economía de reciprocidad comunal. Estos sistemas de producción y convivencia psicoafectivas con la tierra y los destinatarios del mercado aún constituyen una beta para la investigación desde la psicología social comunitaria.

Creo que la arremetida del capitalismo entró, pero reinterpretado o filtrado las prácticas culturales de los pueblos indígenas y campesinos. Los campesinos no se incorporaron al mercado al desnudo, más bien lo hicieron en combinación subjetiva y material con sus sistemas productivos comunitarios. Por eso, producir no es solo para la venta a fin de recuperar la inversión, es parte de su política de autoabastecimiento y para la venta mediante el abastecimiento al mercado local.

Otro rasgo presente en la subjetividad y la práctica productiva de las comunidades indígenas y campesinas es la sustentabilidad mediante la producción diversificada. No se ha dedicado al monocultivo en grandes extensiones de tierras (Ledezma, 2023). Al contrario, se dedica a producir una diversidad de productos que tienen que ver con autoconsumo y la soberanía alimentaria. En la comunidad, la gente cultiva, arveja, poroto, locoto, vainita, maíz, papá. La producción está pensando en el sustento familiar que se amplía al consumo de las familias del mercado local. En el fondo, en el imaginario colectivo indígena, pesa una idea y visión de producción para la satisfacción alimentaria basada en la diversidad agrícola, totalmente lo contrario a la lógica del capitalismo que impulsa el monocultivo con la exclusividad de los derechos de propiedad sobre las semillas mejoradas en manos de los transnacionales, operadoras del capitalismo como Monsanto.

Ledezma (2023) en un estudio de la agricultura campesina en la región de Cochabamba caracterizan la actualidad como un sistema de producción muy ligada a las prácticas culturales, en las que la producción agrícola está muy emparentada con la relación anímica con la tierra. Los campesinos muestran actitudes de reverencia y respeto a la madre tierra en el proceso de producción agrícola. Esta es otra forma de resistencia del mundo andino indígena a la economía de mercado despiadado que somete al hombre para el consumo.

Reconocimiento del ser humano en clave de diversidad y su sistema económico

El Estado boliviano, consciente de la importancia de la economía indígena en la sobrevivencia de millones de personas, en su última reforma constitucional reconoce la vigencia de las economías comunitarias como un rasgo constitutivo de un Estado Plurinacional fundado en el pluralismo. Así, en el **Artículo 1....** Bolivia se funda en la pluralidad y el pluralismo político, económico, jurídico, cultural y lingüístico, dentro del proceso integrador del país (Bolivia, 2009).

Bolivia se puede reconocer como parte del esfuerzo de resistencia al capitalismo globalizado, lo que no quiere decir que en el país no haya inversión privada de la mano del empresariado. Más bien, el rasgo más común es que hay la vigencia de las economías modernas de tendencia capitalista con el polo de desarrollo desatado en la región cruceña en los últimos cincuenta años. En Bolivia se vive la complementariedad de economías privadas, economía campesina comunitaria y economía de estado. En este contexto, creo que aún nos falta descentrar la psicología para vincular al estudio de la vida de las comunidades. Comprender mejor la conducta colectiva sobre la base, los modos de producción campesino que presentan sus propias particularidades desde la cosmovisión cultural.

Ledezma (2023) encuentra que el rasgo principal de la economía campesina está basado en el pluricultivo. Los campesinos se dedican al cultivo simultáneo de varios productos como la papa, verduras, legumbres, etc. Este tipo de prácticas sigue siendo una estrategia de resistencia y recreación de la vida pegada a la producción, más allá de monocultivo. En los andes se ha logrado una cultura de cultivar la tierra para preservar la vida en una perspectiva de autoabastecimiento y seguridad alimentaria. En cambio, la economía de mercado apuesta al monocultivo y la producción en cantidades inmensas para abastecer el mercado mundial, donde los riesgos pueden ser mayores, en caso de ser azotados por alguna plaga o algún contratiempo climático. La economía campesina de los andes ha desarrollado estrategias de sobre posición a los embates climáticos como la helada, alguna plaga etc. Si pierde un cultivo los otros cultivos simultáneos le garantizan la vida en la comunidad.

La economía campesina está basada en la producción familiar. En ella están involucrados los miembros del núcleo familiar y la parentela ampliada, que incluso puede comprender los miembros de la comunidad, sin que haya algún vínculo familiar consanguíneo. Para la psicología social la economía familiar campesina constituye una escuela de formación productiva para las nuevas generaciones, por lo que la economía campesina vinculada a la producción agrícola seguirá siendo fuente de producción y ocupación para un buen sector de la población boliviana, estudiarla desde la psicología social comunitaria sería un aporte sustancial para explicar la economía campesina como estrategia de conducta colectiva frente al avance del capitalismo.

La psicología social ha aportado muy poco a la reflexión de los modelos económicos en la conducta de los colectivos. Las pocas experiencias de trabajo están vinculadas al hacer interdisciplinario de las ONGs que desde los años noventa han trabajado procesos de desarrollo en las comunidades indígenas y campesinas. En Bolivia, la psicología social comunitaria apenas da sus pasos iniciales de inserción en la vida de las comunidades para apoyar en los procesos de empoderamiento de la gente de condición popular.

En la experiencia de la formación de psicólogos en Cochabamba, la tendencia es más hacia la psicología clínica, muy direccionada al trabajo en el consultorio privado o al trabajo de la psicología en centros hospitalarios.

La psicología social liberadora como herramienta de fortalecimiento de los pueblos

En Bolivia, particularmente en Cochabamba, la práctica de la psicología ha tenido fuerte presencia en el área de la clínica, muy influida por la escuela freudiana y lacaniana. Son pocos los esfuerzos por la implementación de una psicología social comunitaria. La psicología social no ha tenido el mismo nivel e impulso para su incursión en otras áreas. Por lo que, no es posible observar un compromiso real con los problemas sociales y políticos de las comunidades no hegemónicas para un análisis de la realidad social, tal como se desarrolló en los años setenta en Centroamérica o el Caribe, o la misma Colombia.

Saavedra & Espada (2022) identifican que el inicio de la psicología social comunitaria en Cochabamba comienza con las incursiones de Juan José Alba en los años 80, cuando se involucra en el trabajo con comunidades campesinas de Raqaypampa. Para Alba la creación y consolidación del área social en la carrera de Psicología de la UMSS, debió establecer el rol del psicólogo social como identidad y como rol en la sociedad; para Alba el psicólogo comunitario debió ser un agente de cambio social y atender las problemáticas sociales emergentes. Quizá el trabajo de Alba, como parte de un equipo multidisciplinar, podemos considerarlo el inicio de la psicología social comunitaria en Cochabamba, pues trabajó en la construcción de un proyecto comunitario que incluía el desarrollo, la formulación de un proyecto educativo desde su propia visión lingüística y cultural de Raqaypampa. Cuyo desenlace fue, que terminó siendo una comunidad que forjó su identidad y proyecto político. Actualmente esta comunidad constituye una autonomía indígena que hace realidad el Estado Plurinacional de Bolivia.

Por otro lado, de manera más contemporánea, Saavedra & Espada (2022) identifican que Luis Moya, colega psicólogo de Cochabamba, trabaja la psicología social y comunitaria. “Moya rescata la idea de pensar no solo la matriz colonial que nos atraviesa como sociedad y disciplina científica, sino también repensar la psicología comunitaria desde nuestro contexto, aunque está consciente de que todavía no se tiene una psicología comunitaria consolidada, más bien cree que se tiene experiencias, y según se entiende una psicología, una línea de prácticas psicológicas quizás tiene un proceso” (Saavedra & Espada, 2022); con todo hay experiencias aisladas y aún quedan por consolidarse como una línea de investigación permanente para ir concretando en una comunidad académica, con propuesta teórica y metodológica de intervención más sostenida.

Haciendo memoria, podemos ver que La psicología social latinoamericana surge como parte de la emergencia de la teoría de la dependencia, de la mano del aporte de las ciencias sociales latinoamericanas. En las décadas de los cincuenta y sesenta fue un posicionamiento político

académico para comprender las causas de situación de la pobreza latinoamericana (Dos Santos, 2003). Vemos que, en aquella realidad política, la psicología social que Martín-Baró propuso (2003), implica el involucramiento con la situación sufriente de los pueblos que vivían azotados por la pobreza material y espiritual, así como la violencia impuesta por las dictaduras latinoamericanas que respondían a los intereses del capitalismo norteamericano como parte de la lucha contra el comunismo. Esa realidad ha interpelado a los científicos sociales para tomar posición política y plantear formas de intervención psicosocial, que en tiempos de democracia dejó de ser parte de nuestras preocupaciones.

Por otro lado, vemos que la psicología social comunitaria impulsada por Martín-Baró (2003) dio lugar a un proceso en que los pueblos indígenas experimentan el germen de una etnogénesis. En los años sesenta el movimiento indígena campesino de Bolivia logra carta de ciudadanía política al constituir sus organizaciones matrices como la CSUTCB, CIDOB (García, 2004), que luego en los años noventa pondría a los indígenas en el escario político como los actores principales de la promoción de los cambios sociales y políticos en el primer cuarto del siglo XXI. Si bien no tenemos información de la influencia directa de la psicología social en la emergencia de este movimiento indígena campesino, no cabe duda que la constitución de redes y alianzas de estos sectores ha permitido que la teoría y práctica de Martín-Baró haya llegado mediante otras tendencias como la teología de la liberación y la pedagogía del oprimido.

La lucha contra los abusos de la dictadura y la expoliación de la economía campesina fueron la causa común en la lucha de los científicos sociales al lado de los pobres y oprimidos del tercer mundo (Rivera, 2003). El desarrollo de una teoría de la dependencia ha permitido a los campesinos y obreros la comprensión de reconstituir su fuerza política y reorganizarse para hacer frente a los abusos del poder en dictadura y luego en democracia.

En Bolivia hemos vivido la experiencia de trabajo de los jesuitas con los pueblos indígenas, de tierras bajas y altas, que acompañaron en procesos educativos como: albanización, formación técnica, unidades educativas de convenio y otras, organización política y gestión sostenible de la tierra y el territorio, políticas de desarrollo comunitario, protección de los derechos humanos y denuncia de toda forma de abuso, etc. Es seguro que en estos círculos fue leído Martín-Baró para aportar a la liberación de los pueblos sufridos.

Los pueblos indígenas y marginados no han bajado la vanguardia de sus luchas. Las demandas de ayer siguen siendo las demandas de hoy, como una mejor calidad de vida, el aumento de la productividad de su economía, el reclamo de un trato más justo a su dignidad como personas individuales y colectivas, el reconocimiento de sus epistemologías, su sistema jurídico y espiritualidad. Seguro que la psicología social comunitaria podría apoyar en los procesos de reflexión desde adentro, para comprenderse a los pueblos como sujetos políticos con distinta comprensión de la vida, la conducta y comportamiento en el que el individuo cobra sentido en su relación con la comunidad.

Conclusiones

Las economías campesinas e indígenas fueron expoliadas a lo largo de la historia colonial y republicana de Bolivia. Con la colonia se cambió de un sistema de acceso a la posesión de la tierra. Los dueños ancestrales fueron arrebatados por los europeos, sobre todo, de espacios geográficos productivos, acentuándose en los valles fértiles. El cambio en el sistema de

producción, de un sistema de producción comunitaria a una producción para el engorde del nuevo dueño, sobre la base de la explotación de la fuerza campesina mediante el pongueaje, ha generado grandes sectores de pobreza entre los nativos. Esta situación de explotación colonial, vigente por casi tres siglos, no ha logrado eliminar el sistema de economía productivo de las comunidades indígenas. En vísperas del bicentenario de la república de Bolivia, estas economías siguen vigentes porque sostienen el sistema productivo de autosostenimiento y porque aportan a la seguridad alimentaria de los doce millones de bolivianos¹⁷.

La economía campesina e indígena, que garantiza la seguridad alimentaria del país, no recupera la inversión ni del tiempo, ni de la fuerza empleada, ni el precio de los insumos, por lo que, es posible afirmar que la producción agrícola subvenciona el consumo alimentario de las poblaciones urbanas. Hoy como ayer, la fuerza de trabajo campesina, en alguna medida, subvenciona a las poblaciones ciudadinas.

La población boliviana marginal (indígenas, campesinos y población de las áreas periurbanas) de las décadas de los sesenta, setenta y ochenta del siglo pasado fueron los que capitalizaron la influencia de la emergencia de la teoría de la dependencia desde las ciencias sociales interdisciplinarias de América latina. En Bolivia, si bien no fue expresamente por la psicología de la liberación el impulso de cambio, sino nos encontramos con el compromiso interdisciplinar de las ciencias sociales, pues los pueblos han vivido procesos de reafirmación identitaria y el desarrollo de proyectos políticos hasta lograr espacios de poder local y nacional a través de los gobiernos del MAS¹⁸.

La psicología social comunitaria ha trabajado muy poco al lado de los pueblos indígenas en Bolivia. En Cochabamba, en cincuenta años de formación profesional de psicólogos se ha enfatizado en el área clínica. Quizá tiene que ver con el origen de la psicología boliviana que se apoyó en la psicología clínica argentina, pues en los años sesenta fueron los psicólogos argentinos y bolivianos, formados en el vecino país, quienes gestaron la carrera de psicología en la Universidad Mayor de San Simón. Hoy tenemos consolidada el área social y comunitaria, pero aún falta fortalecer como escuela y opción laboral para promover procesos psicosociales en las comunidades que siguen viviendo con carencias en la atención a sus necesidades básicas.

¹⁷ La producción campesina abastece el mercado interno, excepto la harina de trigo que se importa de la República Argentina.

¹⁸ Movimiento al Socialismo, el partido político más grande de Bolivia de base social indígenas y campesino. Quizá es el partido más grande la historia del país después del Movimiento nacionalista Revolucionario de los años cincuenta del siglo pasado.

El campo de la psicología ha sido constituido desde la hegemonía de un pensamiento único, el pensamiento de occidente. Pero antes de entrar en sus orígenes, negaciones y posibilidades, en términos de desmontar sus fronteras y abrir los poros a la psicología de la liberación, es necesario situar la discusión.

La argentina se encuentra en la actualidad, en el auge de una rearticulación del capital. Un nuevo proceso de avanzada capitalista se encarna en un gobierno autodenominado libertario, más allá de las particularidades que presenta, no es ajeno al proceso de reorganización económica de la geopolítica global. En esos escenarios, los estados se van convirtiendo en agencias del poder, aunque en algunos casos, se encubre con discursos anti estatales o progresistas. El concepto de dueñidad de Rita Segato, ejemplifica la limitación del concepto de desigualdad para describir los nuevos tiempos, donde cada vez son menos personas en las que “descansan los destinos de la humanidad”. Paradójicamente, en ese escenario, se instalan discursos y narrativas de libertad, austeridad y gente de bien, desnudando así, un nuevo proceso de construcción de hegemonía, sostenido por un universo de consignas donde las palabras encubren, más que designan.

Los nuevos procesos de desposesión y acumulación del capital, también se acompañan de una democracia delegativa que funciona como pantalla de representación popular, ocultando así una obscena institucionalidad corporativa al servicio de los nuevos dueños del capital. En argentina, por ejemplo, el avance de leyes a favor del despojo, represión y especulación financiera, no hubieran sido posibles sin la complicidad de gran parte de la clase política, y el silencio del sistema judicial. Por lo tanto, los proyectos políticos que ocupan el escenario público hegemónico, parecen confrontativos y en disputa, pero en la práctica no lo son.

En el plano subjetivo, una nueva oleada de fatalismo irrumpe y se reproduce por las maquinarias del poder. La nueva embestida que propone el mundo de la virtualidad, inteligencia artificial y algoritmos, es la embestida por la volatilidad de la vida, sujetos descorporalizados, desterritorializados y lanzados a la marea del proceso de mercantilización, en el nuevo tiempo, los sujetos pueden estar-sentir-pensar- lo que el mercado disponga. En ese proceso de dueñidad del mundo, las ciencias sociales y humanas en general, siguen siendo una bisagra en la construcción de subjetividades totalizadas y desvinculadas de los territorios. Entre las disciplinas funcionales al proceso de adaptación y reproducción, se encuentra la psicología, en sus aspectos históricos, políticos, culturales y epistémicos.

En el predominio de paradigmas anacrónicos del campo, la individualización y patologización de la desobediencia, han prolongado la separación entre cuerpo, mente y territorio, construyendo criterios normativos que han ido alejando al campo de la psicología de las luchas de los pueblos, sobre todo en los territorios donde avanza el extractivismo y la desposesión como en América Latina y el Caribe.

En los procesos de formación en psicología, abruman las perspectivas y orientaciones occidentales, que tienen como objeto de estudio, un sujeto universal, y aunque aparezcan tímidamente algunos elementos críticos, la negación de la dimensión territorial la convierte rápidamente en funcional al proyecto político del capital. Como decía Ignacio Martín-Baró hace 35 años, si se realiza un examen objetivo de lo que está aportando la psicología actualmente, sobre todo en nuestro medio latinoamericano, con facilidad nos puede llevar a la triste conclusión de que la psicología -los psicólogos actuales- están siendo un instrumento más de los poderes establecidos y que sus análisis e intervenciones se limitan a cumplir una función de engranaje social. Así se da una triste paradoja, que una profesión supuestamente orientada a liberar el individuo de sus lastres y a potenciar su desarrollo y su plenitud personal, en la práctica solo sepa cumplir su función afianzando los mecanismos de enajenación social. Liberar al individuo afianzando las estructuras sociales de opresión, constituye un proceso de pseudoliberación, solo posible donde opera una falsa conciencia, es decir, mediante la negación de la conciencia de clase (Martín-Baró; 1985)

El pensamiento único, que es el corazón del campo de la psicología actual, fue obturando cualquier otra posibilidad, instituyendo una suerte de disociación histórica-cultural de los sujetos-personas en nuestra América. Por ese motivo, el pensamiento crítico se presenta como un ejercicio contra-hegemónico, por ser un pensamiento situado, reflexivo, diverso, y que al contener la voz de su territorialidad particular, histórica, cultural, puede alimentar un proceso de fricción en las fronteras del campo de la psicología, liberando tal vez, los determinismos mente-cuerpo-territorio del sujeto latinoamericano.

Como sostiene Quijano, esta dificultad nos remite a una de las principales características de la región latinoamericana: su heterogeneidad histórico estructural (Quijano, 2000). El pensamiento crítico encuentra aquí uno de sus límites mayores, que deriva de la dificultad e incapacidad para pensar y elaborar conceptos desde la experiencia histórica y la realidad de los pueblos, en vez de generalizar e imponer ideas y conceptos elaborados en el Norte global.

Nos preguntamos aquí, ¿qué lugar podría ocupar el pensamiento crítico en nuestros territorios? ¿Para qué? ¿Para quienes? ¿Qué relación podría tener con la liberación? ¿Qué relación podría tener con la psicología? ¿Cómo diseñar una psicología de la liberación desde el pensamiento crítico? entre otros.

Desarrollo

El pensamiento único, que sostiene y valida el campo psicológico, no es ajeno a los procesos de colonialismo histórico de nuestro continente. La herencia colonial en el campo, se traduce en un pensamiento totalitario, que bloquea sistemáticamente las otras formas de pensar, sentir y estar en la región, es decir, un pensamiento ligado a los procesos de dominación.

Los crecientes contextos de dueñidad, que mencionábamos anteriormente, y que también se expresan en las crisis socioambientales actuales, guerras, despojos, hambre, represión, que nos han colocado al borde de los límites del planeta, han generado también un proceso de movimiento y denuncia, de expresiones y revueltas de los movimientos feministas, ambientalistas, campesinos, que junto a la histórica resistencia de los pueblos originarios, expresan los límites del pensamiento único y del planeta.

La emergencia de un pensamiento crítico, situado, pluriverso, vivo y autónomo, que brota de la tierra, y que en palabras de los zapatistas se anuncia como “la tierra manda, el pueblo ordena y el gobierno obedece” van encontrando eco en la región. Compartimos algunos otros caminos que puedan abrirse al campo de la psicología.

El pensar desde la tierra

Vilma Almendra, intelectual nasa, al preguntarse sobre el papel del pensamiento crítico en las comunidades indígenas sostiene “el pensamiento crítico como lo vemos, y se expresa en nuestra comunidad, es uno de los flujos de vida de la madre tierra, es decir que el pensamiento crítico comunitario nos ha permitido estar en movimiento, el pensamiento crítico surge de la misma dinámica de la vida y así se convierte en herramienta esencial para poder ser un pueblo en movimiento, de ahí surgen los mandatos nasas de sentir, pensar y actuar, como por ejemplo “caminar la palabra”. De esta manera, el pensamiento crítico resulta parte del mundo, donde la palabra “caminar y territorio” constituyen una relación en las condiciones que hacen posible la vida.

En ese otro modo de sentipensar desde la tierra-comunidad, dice Arturo Escobar, el pensamiento crítico es un claro pensamiento que surge de las extrañas situaciones en que se vive, surge como necesidad de las dinámicas comunales, del ser comunal, de la historicidad de los mundos relacionales, ubicando a los pueblos-territorios en un lugar central en el pensamiento crítico, precisamente por este motivo, la epistemología del diseño autónomo tendrá que ser una epistemología “otra” una epistemología ya no apropiada a la forma-hombre, sino a la forma tierra de la vida (Escobar, 2017). El pensar desvinculado del hacer y del contexto, propio de la mirada unívoca del mundo, ha sido uno de los mayores obstáculos de la participación de las comunidades indígenas en la vida política estatal, donde el multiculturalismo ha cooptado la vida política y estatal de los estados-nación, reconociendo prácticas, danzas, lenguas, pero impidiendo la democratización de los espacios de poder. La misma lógica estatal, se reproduce en las universidades. Esa epistemología de la vida, es inexistente también en el campo de la psicología.

El proceso de separación del pensar y el hacer, es la herencia de la fractura cartesiana, pensamiento vivo en la ciencia actual. Dice Silvia Rivera Cusicanqui, nos resistimos a toda modalidad de pensamiento fundada en la separación, en el binarismo y el divorcio entre el pensar y el hacer. Se trata también de repudiar la separación entre el pensar académico y la reflexividad diaria de la gente de a pie, ese pensar que surge de las interacciones y conversaciones en la calle, los sucesos colectivos vivimos por el cuerpo y los sentidos. La falta de correspondencia entre el pensar teórico y el pensar cotidiano de la calle no sería tan problemático, sino fuera porque instituye una jerarquía, a mi juicio indebida e ilegítima, amparada tan solo por el soporte en el poder, porque muchas de las cosas que les he compartido las he aprendido de gente de a pie (Rivera Cusicanqui, 2018).

El pensamiento único, que se traduce en una única forma de ver el mundo, y que ha llevado a las disciplinas a fracturar la vida, a estudiar capturas y estatismos, también se encuentra sostenido por una abstracción de la vida cotidiana y por una su mirada prospectiva y temporal de la historia (desarrollo, progreso, civilización), que han caracterizado a las culturas y pueblos de la América profunda, como pueblos sin progreso, pueblos que solo expresan en la

mirada del desarrollo, un atraso y una quietud que impide los procesos de acumulación. Para la extraordinaria propuesta filosófica ancestral de la ecología del estar siendo de Rodolfo Kusch, el ser es indefinido, su pensamiento es causal, el estar es ser uno mismo, vivir y pensar en y con la tierra que se habita, en el descansa el pensar seminal.

Podríamos pensar, que el pensamiento crítico, se opone al pensamiento desarrollista y elitista que buscan dirigir a los pueblos desde afuera y desde arriba, como lo expreso Césaire en cuanto al caminar de los pueblos, decía “un crecimiento interno por necesidad interior, por progreso orgánico, sin que nada externo venga a entorpecer este crecimiento”. Por el contrario, el pensar jerárquico, dominante y externo, puede por ejemplo, describir en cómo se construye el concepto de negritud según Césaire, es decir, cómo son atribuidas por la estructura social colonial determinadas características de una persona por su color de piel, un pensamiento totalitario, en palabras de Fanon, un pensamiento que expresa la negación de humanidad que tiene el mundo colonial; un pensar que ha desarrollado una internalización de tal inferioridad y que se incrusta en las estructuras psíquicas y corporales de los colonizados. El desafío del pensamiento crítico que se nutre de la cotidianidad y los territorios, es no desvincularse de diálogos horizontal con los otros saberes y prácticas de la vida, y no constituirse en una nueva jerarquía. Tampoco perderse en otro “universalismo descarnado”, es decir, es posible perderse por encerrarse en lo particular como por disolverse en lo universal. Como destaca Wallerstein, la izquierda está debatiendo desde aquellos años “cómo configurar una forma de universalismo constituida por la profundización de múltiples particularidades”. Este debate está lejos de haber sido saldado y está en el centro de la crisis del pensamiento crítico que vivimos. El pensamiento crítico del pensar haciendo, ese pensar estando, con el corazón en la tierra, no forman parte del campo de la psicología aun, desafíos para liberar al campo de sus ataduras.

El pensar y los símbolos

El racionalismo que impuso la colonia y que se sostiene hasta la actualidad, excluyó y negó cualquier otro tipo de representación simbólica que no fuera la de los colonizadores. Cualquier otro símbolo que no responde al lenguaje del dominador, fue inmediatamente marginado al mundo de la irracionalidad, excluido por lo tanto, del mundo del saber. Por ejemplo, para el mundo andino, el sol, tierra, mar, cerros, piedras, seres vivos, significan algo más que objetos, recursos, para la simple dominación que tiene el pensamiento occidental.

Como menciona Luis Reyes, al simbolizar, las comunidades no buscan ir más allá de la realidad. Su experiencia se organiza en una cosmovisión que reúne las percepciones particulares, con una visión más amplia, que intenta superar la abstracción del aquí y el ahora, recuperando los diversos rostros de cada realidad. Esa cosmovisión abre para cada momento particular de la experiencia, su otro polo, remite siempre a otra cosa, que tiene que ver con ella misma, a la percepción del mundo cotidiano de fluyente profundidad. No quiere ser la reelaboración de lo real, sino su imagen fiel. Estos conocimientos representan para la ciencia una ambivalencia, imprecisión y ambigüedad, por lo tanto, resultan incompatibles con la certeza, con la unidimensionalidad de la verdad, y así, se niegan y excluyen (Reyes, 2009).

Para Silvia Rivera Cusicanqui el idioma Ch'ixi que utilizan a diario, es una inspiración en la tarea de pensar la descolonización (que más allá de las diferencias gramaticales, en las que se

suma una persona gramatical, una cuarta persona considerada un yo singular a la vez colectivo) la ductilidad y polisemia del Aymara, nos regala otros modos de pensar la realidad colonial, colonizada, mestiza, mezclada, y también nos da herramientas para revertir y subvertir las huellas. Huella de dolor, huella de resentimiento, pero también huella de creatividad cultural que justamente tiene que ver con la celebración de haber sobrevivido, y dar por terminada una fase en la que el miserabilismo era la mirada dominante sobre lo indígena-cholo-popular. El pensar con ayuda y en dialogo con los idiomas propios nos abrió también un horizonte epistemológico más amplio, que nos ha permitido ejercitar un dialogo cotidiano entre diferentes. Con el Pachacuti nos renace el orgullo y la dignidad de ese trasfondo indio, y empezamos a pensar en que aquello guarda una riqueza, unas vetas, unas joyas del pensamiento (Rivera Cusicanqui, 2018).

El pensamiento en otras lenguas indígenas, como el de la tierra, no es un pensamiento científico, es un pensamiento que está vinculado al puro hecho de vivir, no es un saber de objetos, el mundo para ese pensamiento crítico, ancestral, sería un acontecer, no es un mundo poblado de objetos como lo percibe occidente. Por lo tanto, el pensamiento crítico sería un mundo pensado con los sentidos de la vida cotidiana, sensible, que habita un mundo poblado de cualidades y sumergido en el pensar seminal de la vida.

El pensamiento que irrumpe desde otras lenguas en la américa profunda, desmonta el mundo que impuso la colonia a través de la lengua, sus propios patrones de producción de conocimiento y sentidos, como sostiene Quijano, primero se dio un proceso de mantener alejado el acceso a los dominados, pero más tarde, se enseñaron de modo parcial y selectivo para cooptar en algunos dominados, algunas instancias del poder de los dominados. Entonces la cultura europea se convirtió, además, en una seducción: daba acceso al poder. La europeización cultural se convirtió en una aspiración, en fin para el “desarrollo”. De esta manera también, la cultura europea paso a ser un modelo cultural universal”. Por eso decía Fanon que el colonialismo deshumaniza, el negro habla la lengua del colonizador, desea blanquear su piel porque se ha convertido en “esclavo de su inferioridad”.

En síntesis, en palabras de Martí, el pensamiento crítico se constituye así en un llamado a conocernos mejor a nosotros mismos, a mirarnos con ojos autóctonos, a estudiarnos con reflexiones propias, utilizando para ello todo lo que pudiera ser aporte del pensamiento universal, pero manteniendo el entronque con lo nuestro porque, a fin de cuentas, “ni el libro europeo, ni el libro yanqui, han dado la clave del enigma hispanoamericano” fundamentalmente, retomar nuestros símbolos y nuestras lenguas para un pensar en movimiento, un pensar desde el hedor de nuestramérica.

El pensar decolonial

Los aportes del pensar decolonial, vienen a interpelar los enunciados del pensar pos-colonial, o la idea de un mundo liberado de los procesos de colonización. Al contrario, el pensar decolonial, es un pensar desde las esferas mismas de la colonización, un proceso de desprendimiento para la restitución de los propios saberes.

La trascendencia que puede presentar en el campo de la psicología, es la de superar discursos académicos y políticos, según los cuales, con el fin de las administraciones coloniales y la formación de los estados-nación en la periferia, vivimos ahora en un mundo descolonizado. Por el contrario, desde la teoría “decolonial”, se sostiene que la división internacional del

trabajo, como la jerarquización étnicos-raciales, formadas durante siglos por la expansión colonial europea, no se transformó con el fin del colonialismo y la conformación de los estados-nación, simplemente fue una transición del colonialismo moderno a un colonialismo global, transformando las formas de dominación desplegadas por la modernidad. Es decir, el capitalismo global contemporáneo resignifica, en un formato posmoderno, las exclusiones provocadas por las jerarquías epistémicas, espirituales, raciales/étnicas y de género/sexualidades desplegadas por la modernidad, de este modo, las estructuras formadas durante el siglo XVI Y XVII continúan ocupando un lugar fundamental en la actualidad.

El novedoso y original aporte que introdujo Aníbal Quijano con la teoría de la colonialidad del poder, logro trazar una clara diferencia entre el colonialismo y la colonialidad, es decir, el proceso por el cual el colonialismo se fue incrustando, interiorizando, introyectando en los sujetos. La denominada modernidad planteada por occidente, esconde una cara invisible, la colonialidad, que no sería un complemento, sino parte constitutiva de la modernidad, es decir, los dos rostros del mismo fenómeno.

Pero la modernidad y su colonialidad encubierta no es un concepto en abstracto y vacío, es un concepto concreto y cotidiano, que se reproduce en las formas de vivir del progreso, desarrollo, ciencia, vivir mejor, crecimiento económico, psicología, normalidad, entre otros. Un proyecto civilizatorio vigente, en pleno auge, y sostenido en el pensamiento único.

En ese escenario, como sostiene Mignolo, el pensar decolonial ilumina fenómenos históricos, sociales, psicológicos, subjetivos, estéticos, económicos, políticos ocultos bajo el manto de las disciplinas, todas ellas fundadas en la idea de modernidad. Un simple concepto revolucionó el pensar, porque nos obliga a repreguntar lo que nos contaron, lo que nos ocurre, lo que sentimos y lo que proyectamos, surge así el concepto de pluriversidad en la decolonialidad del pensar, un pensar que no solo indica el camino, sino la separación de la colonialidad (Mignolo, 2019)

Por lo tanto, el pensar decolonial no solo inicia el proceso de desprendimiento de la colonialidad del poder, característica fundamental del poder hegemónico actual, también conlleva la restitución epistemológica, es decir, la recuperación de otras praxis del vivir, otras formas de habitar, estar y sentir el mundo en el Abya Yala.

El ejercicio de un pensar decolonial en el campo de la psicología, sería un pensar indisciplinado, un pensar que exige subjetividades desprendidas y reorientadas hacia otros modos de vivir, sentir y hacer que han sido cooptados por la modernidad, incluso un camino en la problematización de los criterios de normalidad delineados por el campo para la reproducción de ese vivir moderno. En ese sentido, el pensar decolonial indaga las relaciones entre conocimiento y subjetividad (sujeto, del latín, subjectus, sometido) que se forma en la cultura del conocer occidental. Dice Mignolo, el imaginario de la modernidad “sujeta” a las personas a la colonialidad que la decolonialidad libera, de ahí que la restitución epistemológica implica el desprendimiento que libera al sujeto que lo sujeto a la colonialidad del poder, al mismo tiempo que lo desprende de la colonialidad del poder, restituye y se restituye su vivir comunal en los territorios destituidos, un horizonte del vivir bien de los pueblos (Mignolo, 2019).

La colonialidad del poder viene a develar que sin el control de las formas de saber, conocer, pensar y estar, no hubiera sido posible el avance de la modernidad-capitalista-colonial, y que para negar-excluir-destituir las otras formas de sentir y conocer, no alcanza con hegemonizar el saber, sino también tomar el control de todas las formas que construyen y legitiman el saber y el pensar, de ahí la ciencia moderno occidental como instrumento de la geopolítica del saber. Por ejemplo, el principal organismo de ciencia y técnica en la actualidad en Argentina, se adjudica como el logro más importante de los últimos años, la semilla resistente a la falta de agua, falta de agua producto de la forma en que el capitalismo trata y ordena el mundo.

El pensar decolonial podría constituir un pensar crucial para los territorios de nuestramerica en la actualidad, en Argentina por ejemplo, podemos ver como los procesos de rearticulación de ese patrón colonial del poder, se traducen en nuevas embestidas contra las comunidades indígenas bajo narrativas de progreso, libertad y modernidad, evidenciando de manera clara, la vigencia de la exterioridad estatal de la colonia. Resulta así, nuevamente América Latina y el caribe, un laboratorio donde se prueban, refinan e implementan las pedagogías de la guerra que despliega el pensamiento único del capitalismo

La Universidad por ejemplo, ha sido históricamente un epicentro de la colonialidad del saber, un espacio de cultivo del saber universal, monitoreando y legitimando un modo de vivir a espaldas de los propios territorios en nuestramerica, Como sostiene Catherine Walsh, las ciencias sociales y humanas son miopes y silenciosas, algunos dicen que su propia supervivencia consiste en mantener su mirada adentro, en su interior, distanciarse de su realidad social de las exigencias de las personas reales que luchan contra la guerra y el despojo, ajenas a la humanidad que lucha contra la deshumanidad. La nueva avanzada del capital, es un nuevo intento de ir por todo, en Argentina por ejemplo, la narrativa de desprestigio respecto a las universidades públicas, conlleva una nueva embestida de privatización y mercantilización de los procesos de formación, no tiene que ver con los contenidos, aunque el gobierno instale la excusa del adoctrinamiento, la narrativa esconde una profunda avanzada para imponer los valores universales, en un curriculum utilitario y funcional al orden productivo, técnico, tecnológico y profesionalizante, agudizando la desvinculación del trabajo en contacto con las comunidades (Walsh, 2019).

El pensar decolonial, por lo tanto, podría ser un pensar desde la opresión que propone reconstruir una genealogía del pensar de los territorios coloniales y de las comunidades sometidas a los procesos de dominación. En ese caminar, la psicología de la liberación también deviene en psicología decolonial, una psicología que se libera, al mismo tiempo que permite la liberación y la construcción de autonomía de las comunidades.

Pensamiento crítico y psicología de la liberación: nuevo dialogo epistémico

Los recorridos que hacen al pensamiento “Otro” en Nuestramerica, nos muestra el fascinante mundo pluriverso de nuestros territorios, pero también refleja la obturación y el bloqueo sistemático que produce el pensamiento único del capitalismo. Es un texto punzante de Martin-Baro denominado *del pensamiento alienado al pensamiento creativo*, comenta que si queremos dar una respuesta a nuestra problemática latinoamericana y, más concretamente,

centroamericana, hemos de afrontar con valentía los mecanismos que imposibilitan a nuestro pensamiento encontrar los caminos de la creatividad. Caminos que deben transformar nuestro psiquismo, transformando nuestra realidad social, expresa además, que lamentablemente si entre nosotros alguna ciencia ha vivido especialmente de esquemas ajenos, esta ciencia ha sido la psicología. Y a la psicología compete encontrar los caminos que conduzcan al pensamiento creativo -es la inmensa tarea de volvernos hacia nuestro "ello hispanoamericano". De ahí la urgencia de la tarea, replantearnos, aquí, ahora, en nuestra situación concreta, los mecanismos que ahogan al pensamiento centroamericano en la pasividad y el mimetismo extranjerizante.

Podríamos afirmar, que el pensar crítico es un pensar traducido en materialidad, se trata de un pensar caminando, situado y en relación, opuesto al pensar que toma distancia del mundo para conocerlo. El pensamiento crítico es un pensamiento territorial, un pensamiento inherente al proceso de construcción de autonomía, un pensamiento rebelde, que no se ajusta a la individualidad, sino a un pensamiento del nosotrxs.

Como dice Rivera Cusicanqui, el pensamiento que no se nutre de la vida termina esterilizándose y esterilizando la palabra de la cual es portador. Para tener cierta potencia, la palabra tiene que partir de un gesto de develamiento, salir de si como código encubridor y atreverse a nombrar los aspectos dolorosos de la realidad, no es fácil, es una tarea colectiva, implica develarse ante los demás, votar las máscaras modernas. Desde que hablamos de occidente, nos sometemos a la colonización mental, y de esto tenemos que liberarnos situando nuestro pensamiento en otro espacio, en otras coordenadas geográficas. El pensar geográfico es el pensar situado y es vital como gesto epistemológico (Rivera Cusicanqui, 2018).

El pensamiento único de occidente y su mundo de objetos, clasificados y puestos a disposición, nos han despojado de la vida en relación, es decir, no solo es un pensamiento que atenta contra la vida, es un pensamiento que atenta contra todas condiciones que hacen posible la vida, los cerros, el agua, la tierra, el aire, una pluralidad de sujetos con los cuales los pueblos interactúan en relación de interioridad, que es el único modo posible para mantener una relación equilibrada con lo que occidente denomina "naturaleza".

La propuesta no es el diseño de una nueva hegemonía del pensamiento de la tierra, decolonial, crítico o pluriverso, entre otros pensamientos de los pueblos de nuestramerica, sino poder desenmascarar el pensamiento único del capital, que solo ha caminado de genocidio en genocidio, sometiendo a gran parte de la humanidad a los antojos de una minoría. En ese proceso de dominación, se han construido una multiplicidad de dispositivos para sostener el poder, entre ellos, la ciencia en general, y la psicología en particular.

Por lo tanto, se trata de abandonar los universales de la modernidad y el pensamiento único del capital, y entrar en el pluriverso de la interculturalidad. El pensamiento crítico ahí, se cuele como un entretejido de muchos hilos, hilos que corresponde a sujetos animados como inanimados, plantas, cerros, animales, recuperando y habitando esas genealogías de los diversos pensamientos que brotan del Abya Yala.

Las Psicologías de la Liberación Frente al Fascismo Global en la Era de la Crisis Estructural de la Modernidad Capitalista-Colonial.

Ignacio Muñoz Cristi
Santiago, Chile

“Cuando preguntaron al Che Guevara lo que alguien, como escritor, podría hacer por la revolución, él respondió que, personalmente, acostumbraba actuar como médico. La cuestión es la responsabilidad del antropólogo. La cuestión no es en que medida la medicina o la antropología son más o menos útiles o relevantes que otros campos del esfuerzo humano. Su responsabilidad es usar la antropología sólo en la medida en que ella sea suficiente para hacer lo que fuera necesario en pro de la substitución del sistema mundial capitalista, explotador, racista y alienante que involucra a la mayoría de los antropólogos y de los pueblos que ellos estudian”.

André Gunder Frank

A modo de introducción:

Agradezco a los organizadores de este evento cuyo tema es inquietantemente oportuno y necesariamente urgente de ser tratado en tiempos como el actual, ante la avanzada de las más retrogradadas personificaciones del gran capital en un tiempo de caos global y crisis civilizacional.

Presentaré hoy sucintamente una cartografía del fascismo histórico y actual, y si bien no podré argumentar en profundidad estas afirmaciones geopolíticas, ellas han sido elaboradas por otros autores, especialmente ligados al análisis de sistemas-mundo, en particular Wallerstein (2001) y Samir Amin (2014). Luego presentaré algo del panorama del neofascismo en Chile, para finalmente proponer algunas líneas de acción posible para las psicologías liberadoras -de cara a estos peligrosos escenarios- especialmente aquellas que se realizan tanto en el terreno intelectual como en el práctico, y desde una perspectiva a la vez crítica y comprometida en los hechos, como cierta terca psicología social comunitaria latinoamericana que conserva un anhelo antisistémico de transformación radical. Siendo así, queda claro que este es un ensayo sociopolítico, y uno escrito desde y para la psicología, acá no habrá pretensiones de neutralidad, en esta oscura noche del poder colonial, tomo mi lugar en la historia, a la izquierda y a la raíz de la tierra, al sur, abajo, siempre.

1. Una Cartografía del Poder:

1.1. El Fascismo Histórico en el Contexto del Sistema Mundial

Desde la perspectiva del análisis de Sistemas-Mundos tal como la desarrollaron Samir Amin e Immanuel Wallerstein, el fascismo puede y requiere ser entendido, por una parte, en el contexto de las luchas cíclicas por la hegemonía global dentro del sistema mundial. Los regímenes fascistas han surgido en momentos en que las potencias hegemónicas tradicionales experimentaron declives, y nuevas potencias buscaron reconfigurar o desafiar el orden global existente (En los siglos XVII, XIX y XX). Tal como está pasando actualmente en el escenario de lo que diversos analistas consideran el preludio de la tercera guerra mundial (Grosfoguel, 2022). No obstante, ello con una gran diferencia, además de estar en una coyuntura de esta clase, que por tremendas que sean, han sido tendencias cíclicas del sistema, y actualmente estamos en la asíntota o momento de apoteosis de una tendencia secular lineal, no cíclica, que es la crisis estructural de la civilización moderna, estamos en un punto de no retorno después

de cinco siglos de patriarcado capitalista colonial, donde la más evidente crisis es la ecológica, pues estamos a las puertas de una extinción masiva, diagnóstico en el que concuerdan tanto las izquierdas del mundo como los dueños de la riqueza, que están planeando como encararla y atravesar el caos logrando conservar sus privilegios (Wallerstein, 1998).

Por la otra parte, el fascismo puede y requiere ser entendido localmente como una respuesta política autoritaria y nacionalista que emerge en períodos de agudas crisis económicas y sociales. El fascismo surge localmente en momentos en los cuales hay una intensa disputa por el poder del Estado en cierto territorio o región, especialmente en situaciones donde los movimientos de izquierda amenazan las estructuras de poder establecidas.

Desde esta perspectiva vemos el fascismo no como un evento aislado o excepcional, sino como parte de un ciclo recurrente dentro del capitalismo. Estos ciclos están marcados por períodos de expansión económica seguidos por crisis profundas, donde el fascismo puede surgir como un mecanismo para reestructurar el control social y político, preservando las jerarquías económicas existentes ante amenazas percibidas. En este sentido, el fascismo solo es otro rostro más del capitalismo, no algo distinto.

Wallerstein argumentaba que el fascismo puede funcionar como un instrumento para canalizar el descontento social y económico hacia enemigos identificables pero a menudo mal interpretados, como minorías étnicas o inmigrantes, en lugar de permitir que este descontento desafíe las desigualdades fundamentales del sistema capitalista. Esto ayuda a mantener la estabilidad del sistema, aunque a menudo a un alto costo humano y social.

Es importante hacer la distinción entre los fascismos del centro económico mundial y los del sur global. En las periferias del sistema el fascismo ha sido más bien como un continuo ruido de fondo que cada cierto tiempo se vuelve ensordecedor. En Nuestramérica, en África y Asia, el fascismo adopta los mil rostros del autoritarismo que impone la lumpenburgesía (Gunder Frank dixit), en sus versiones civiles y militares. Claro ejemplo de ello son las dictaduras latinoamericanas como parte de las respuestas de las élites a las amenazas a su poder, siempre apoyadas por Estados Unidos y sus aliados de la OTAN. Este tipo de régimen autoritario era visto como un baluarte contra el comunismo y jugaba un papel en el mantenimiento de un cierto orden global favorable a la potencia hegemónica de turno.

En resumen, el fenómeno del fascismo es tanto un producto y una herramienta del sistema capitalista, especialmente relevante en tiempos de crisis económica y social profunda. Este enfoque destaca cómo el fascismo ha sido utilizado para manipular las crisis y redirigir las tensiones sociales de maneras que preservan las estructuras de poder existentes. El fascismo, visto en el contexto de la lucha por la hegemonía global, muestra cómo estos regímenes autoritarios pueden emerger como respuestas a crisis sistémicas, funcionando tanto como productos de estas crisis como instrumentos para su “resolución”, aunque de formas que frecuentemente perpetúan conflictos y desigualdades. En momentos en que el sistema-mundo entra en crisis de hegemonía geopolítica, el fascismo hace el relevo de ese supuesto "*capitalismo de rostro humano*" que se ha vuelto incapaz de permitir la acumulación incesante. Así, el fascismo no es algo distinto que el capitalismo, es una de sus fases cíclicas, uno de sus rostros, el fascismo es de hecho el capitalismo sin máscara. Esta perspectiva enfatiza la interconexión entre la política interna de un país y las dinámicas globales de poder,

ilustrando cómo los movimientos fascistas y autoritarios se insertan en un patrón más amplio de reajustes globales y luchas por la hegemonía.

1.2. Fascismos en el siglo XXI:

En el siglo XXI, aunque aún hay quienes les parece que el término "fascismo" estaría fuera de lugar, existen diversos movimientos políticos autoritarios y nacionalistas que son la continuidad adaptada del fascismo del siglo XX, y comparten características con el fascismo histórico. Estos movimientos han ganado relevancia en un contexto de crisis económica global, desigualdad y descontento social a nivel nacional. Esto ocurre en un momento en que Estados Unidos, enfrenta desafíos económicos y políticos significativos a su condición de potencia hegemónica indisputada en el surgimiento de la multipolaridad actual, donde otras potencias como China y Rusia han logrado expandir su influencia.

Movimientos neofascistas como estos, pueden ser interpretados como intentos de apoyar la reconfiguración del orden global, a menudo apelando, contradictoriamente, a un nacionalismo intenso y políticas autoritarias, a la vez que, por primera vez, se alinean globalmente en ejes de alianza Norte-Sur. Un ejemplo es el trabajo desplegado por Atlas Network, una red global cuyo objetivo es aglutinar a todos aquellos partidos, lobbies y tanques de pensamiento de derecha, para influir en la formación de nuevos gobiernos neoliberales. Según informe elaborado por la propia red en 2021, Atlas Network contaba con un entramado compuesto por 502 organizaciones en 98 países. De éstas, 204 están en EEUU y Canadá, 135 en Europa, 93 en América Latina y el Caribe, 42 en Asia y el Pacífico y 28 en África y Medio Oriente (Martí, 2023).

Los elementos históricos y actuales del fascismo que se conservan hasta hoy, que complementan lo antes dicho, pueden distinguirse en esta breve caracterización que hicieron Leo Huberman y Paul Sweezy en 1964:

preferimos una concepción más estrecha que toma como punto de partida lo que se podría llamar los regímenes fascistas “clásicos” de Italia y Alemania en los años 1920 y 1930 y busca extraer de esas experiencias históricas lo esencial del fenómeno. Las principales características del fascismo italiano y alemán pueden resumirse en las siguientes proposiciones: primero, su ideología estaba en la extrema derecha del espectro político. Segundo, surgió en un contexto democrático burgués. Tercero, sus métodos eran una mezcla de política electoral y violencia ilegal. Cuarto, gran parte de su apoyo provenía de personas que se sentían injustamente excluidas del “establishment” económico-político existente. Y finalmente, su propósito no era simplemente capturar el poder estatal sino también aplastar lo que se creía que era una amenaza seria de la izquierda al orden social existente. Generalizando a partir de las experiencias italiana y alemana, se puede decir que el fascismo es la forma específica que adopta la contrarrevolución en una democracia burguesa. Abre un camino a la riqueza y al poder a elementos ambiciosos ajenos al establishment y, al mismo tiempo, garantiza el statu quo contra quienes buscan un cambio radical. Su consecuencia es la abolición de las formas y libertades democráticas burguesas y su sustitución por un estado policial.

1.3. El Ascenso del Neofascismo en Chile:

El "Movimiento Social Patriota" (MSP) representa un ejemplo claro del resurgimiento de movimientos que pueden ser caracterizados como neofascistas en el Chile contemporáneo. Este grupo, como muchos otros movimientos de ultraderecha emergentes, se posiciona contra lo que perciben como las falencias del neoliberalismo y promueve una agenda

pseudonacionalista que critica la globalización y sus impactos socioeconómicos pero sin cuestionar profundamente las bases del sistema capitalista. Lo hacen desde críticas superficiales que no tocan las dinámicas estructurales y los intereses de las personificaciones locales y transnacionales del capital. Samir Amin (2014) ha señalado que los movimientos fascistas -de ayer y hoy- no desafían la propiedad capitalista en sí, sino que critican a ciertas élites o grupos sociales, dejando intactas las relaciones capitalistas subyacentes. En el caso del MSP, su discurso y praxis reflejan esta tendencia, donde se combina un nacionalismo exacerbado con una crítica a la globalización y a las élites económicas, sin cuestionar profundamente las bases del sistema capitalista (Cortés, 2022), y de hecho buscando aliarse con sectores de la derecha conservadora.

Este tipo de movimientos también tiende a explotar las divisiones sociales y a promover una visión idealizada de la comunidad nacional, excluyendo activamente a aquellos considerados como "otros", lo que puede incluir inmigrantes, minorías étnicas o políticas. En el análisis de Wallerstein, tales dinámicas son aún más recurrentes en las periferias, donde las tensiones sociales provocadas por las desigualdades económicas son especialmente agudas.

El político chileno de ultraderecha José Antonio Kast, constituye uno de los casos globales de entre quienes han extendido su influencia más allá de las fronteras nacionales al alero de la nueva estrategia de alianzas fascistas norte/sur, quien ha asumido la presidencia del Political Network for Values (PNfV), una plataforma que conecta a líderes conservadores a nivel global. Desde este rol, Kast no solo ha posicionado a Chile dentro de las redes conservadoras internacionales, sino que también ha liderado la participación en foros significativos como las reuniones en la sede de la ONU y eventos de La Conferencia Política de Acción Conservadora. Estos encuentros son vitales para avanzar en la agenda conservadora y demostrar la cohesión internacional del movimiento.

La relevancia del PNfV en el escenario global se refuerza a través de alianzas estratégicas y apoyos financieros de fundaciones ultraconservadoras y gobiernos afines, facilitando así la expansión y el impacto de su visión. Además, Kast y el PNfV han puesto un énfasis particular en la formación ideológica de las jóvenes generaciones, utilizando medios modernos y estrategias digitales para atraer y formar a futuros líderes conservadores.

Culturalmente, el impacto de estos movimientos en Chile refleja una lucha por la identidad nacional en el contexto de una sociedad cada vez más plural y diversa. El neofascismo, con su énfasis en la "patria" y los valores tradicionales, a menudo entra en conflicto con visiones más inclusivas y progresistas de la sociedad, al tiempo que coopta y vacía de contenido nacional popular el concepto de patria tal como se usara en gobiernos como el de la Unidad Popular en el Chile de 1970. Los movimientos fascistas se apropian de símbolos profundamente sentidos por los pueblos, como la identidad nacional y la lucha por los derechos básicos, ante una izquierda claudicante, que se comporta -como diría Le Pen- como una fotocopia de las derechas.

El fenómeno del MSP y movimientos similares en Chile también ilustra cómo la cultura y la política están intrínsecamente ligadas en las luchas contemporáneas por el poder y la identidad. A medida que Chile continúe atravesando por el *impass* que se produjo en el proceso constituyente, la tensión entre estas visiones divergentes de la sociedad seguirá siendo un campo de batalla clave.

Frecuentemente, se comete el error de asumir que, si los líderes de la ultraderecha no alcanzan posiciones de poder ejecutivo, el peligro que representan se desvanece y estamos seguros, como pasó con la candidatura de Kast frente a la de Boric (otra nefasta fotocopia de la derecha). Sin embargo, es preciso notar que el verdadero impacto de la ultraderecha se manifiesta cuando logra mover el debate político hacia sus propias ideologías. Esto puede observarse en ejemplos históricos donde, durante eventos significativos, las posturas de partidos políticos tradicionales de derecha han variado notablemente bajo la influencia de figuras ultraderechistas. Un ejemplo podría ser cómo un partido tradicional (de derecha o de centro) cambia su discurso en aniversarios de eventos históricos nacionales bajo la presión o influencia de una figura emergente de la ultraderecha. Lo que más preocupa en estos casos es hasta qué punto las ideas promovidas por estos líderes ultraderechistas se infiltran en la sociedad en general y moldean incluso a los partidos de derecha más convencionales, y en Chile a amplios sectores de las capas populares. Esta capacidad de influencia demuestra que el fascismo y movimientos similares pueden tener un efecto duradero y profundo, incluso sin obtener el control directo del gobierno. Algo de esto pasó -no sin contestación- respecto al intento de blanquear la dictadura cívico-militar chilena con ocasión de la reciente conmemoración de los 50 años del golpe de Estado, relativizando por televisión y redes sociales el terrorismo de Estado y las violaciones a los derechos humanos.

Este es justamente el terreno donde la psicología tiene mucho que hacer y que decir, el ámbito de la prefiguración de subjetividades, dimensión clave en los combates por un mundo otro. Cabe alertar que, a través del cine, la televisión y actualmente las redes sociales, los poderes hegemónicos del sistema vienen ganando batalla tras batalla de la guerra fría cultural -que nunca terminó (Kohan, 2022, 2021; Saunders, 2013)- y donde las psicologías de la opresión, bajo su manto de neutralidad tecnocientífica, han jugado un rol central, que es parte de la guerra psicológica y la guerra híbrida que contra los pueblos del mundo tienden las elites globales.

2. Propuestas Necesarias pero Insuficientes para una Red de Psicologías de la Liberación

En la dirección de colaborar en el proceso local/global de prefigurar subjetividades y comunidades desideologizadas de la matriz capitalista colonial patriarcal, es fundamental comenzar a pensar táctica y estratégicamente la actividad académica y profesional de las psicologías críticas y comprometidas, actuando desde cada campo: clínico, comunitario, educacional, organizacional, psicología social, política y jurídica, cada uno tiene algo que aportar. Además, coordinándose dentro y fuera de la academia, entre academias y desde países distintos con un enfoque de colaboración internacionalista, intentando consensuar un proyecto común y un frente de onda de acciones coordinadas, y hacer todo esto considerando tiempo-espacialmente las tareas en el corto, mediano y largo plazo a escala local, nacional e internacional. Especialmente potente y urgente me parece la acción psicosocial y sobre todo la comunitaria, ya que la comunidad es el espacio de reproducción fundamental del habitar humano, y además, junto al psicosocial, son campos de disputa de la política pública para financiar procesos de transformación o de control social, procesos que pueden ir en una u otra dirección, ya sea conservando las mentalidades y culturas hegemónicas o subvirtiendo y prefigurando espacios psíquico-relacionales con orientaciones liberadoras, colectivas y

autogestionarias, que puedan llegar a alimentar el poder popular constituyente, desde lo psíquico, lo cultural y lo organizacional.

Aún más, para ello sería cardinal priorizar el fortalecimiento de movimientos populares (urbanos y campesinos) e indígenas, así como de sus respectivas comunidades de base; esto implica aplicar convergentemente la psicología del trabajo y las organizaciones a las organizaciones del campo popular, y la psicología comunitaria para el fortalecimiento comunitario en los espacios de existencia de las grandes mayorías. Pero también fortalecer las convergencias entre los movimientos, y entre ellos y organizaciones políticas antisistémicas -donde las haya- que estén dispuestas a entrar en la disputa electoral (partidos revolucionarios, frentes políticos, bloques nacional populares, etc.) para poder actuar en cada frente de luchas sociopolíticas.

Quizás el eje fundamental de toda esta lucha, sea trabajar por transformar la mentalidad y relacionalidad individualista, eje de la mentalidad moderna-colonial. Debemos poder fortalecer el espíritu de lo común que subsiste en el corazón de las comunidades, precisamos la mancomunación del habitar humano que regenera a las comunidades y a las subjetividades comunitarias. Esto conlleva mancomunar, la toma de decisiones, el trabajo, los productos del trabajo, así como el habitar que surge de toda esa compartición, y ello requiere crear trabajo autogestionario, para así poder producir, reproducir y transformar prefigurativamente el habitar humano, como de hecho vienen haciéndolo diversos movimientos antisistémicos populares (Muñoz, Carroza, 2024). Este, es el corazón tanto de todos los pensamientos descoloniales constructivos, como de todas las comunidades transmodernas (Dussel, 2019), e implica la superación pragmática del individualismo en el camino de prefigurar un horizonte de generalización de la autogestión. También conlleva la superación de las dicotomías entre naturaleza y cultura, entre sujeto y objeto, como ocurre en las comunidades andinas que integran y entrelazan en la comunidad a la humedad, a la Pachamama y al espíritu de los ancestros. Cosmovisión con pragmáticas consecuencias profundamente ecológicas. Aún más, se requiere ir más allá de las dicotomías políticas clásicas de la modernidad: reforma versus revolución, cambio cultural versus toma del Estado, horizontalidad versus verticalidad. Estas superaciones son de hecho, líneas estratégicas de diversos movimientos antisistémicos populares, como el Zapatista en México, el MST en Brasil, el Movimiento de Pobladores en Venezuela, el MPL en Chile, entre muchos otros.

Para lograr todo ello sigue siendo fundamental retomar las tres tareas que -con ojo visionario- nos legó Ignacio Martín-Baró (1986), estas son:

1) recuperar la memoria histórica; 2) desideologizar la vida cotidiana (descolonizar, despatriarcalizar, desmercantilizar); 3) Potenciar las virtudes populares (pero no de modo paternalista sino acompañando y aprendiendo de las comunidades y movimientos populares). Esto último incluyendo las virtudes de la espiritualidad y religiosidad popular que antaño estuvieron al servicio de las luchas de liberación en las comunidades eclesiales de base,

virtudes que hoy -mayormente rechazadas por la izquierda- son cooptadas por las derechas¹⁹. De hecho, si sabemos mirar, veremos que las derechas ya están realizando estas mismas tres tareas, pero desde el espejo inverso del fascismo, y están haciéndolo bien desde la perspectiva de su objetivo recolonizador.

3. Sin, Contra y Desde el Estado: Reflexiones para la Estrategia Sociopolítica de un Movimiento Psicosocial Comprometido con la Liberación Popular.

En la vida cotidiana el fin no justifica los medios, sino que los define y prefigura, el fin acota el campo de lo posible, so pena de crear contradicciones insalvables. De tal modo, el horizonte utopístico de los movimientos populares les ha impuesto unos medios particulares a estos. Tales medios tienen que ver con posibilitar, a todos los niveles, la autonomía y democracia, la igualdad y el bienestar integral de las grandes mayorías, ello en el trasfondo de la generación de un nuevo modo de habitar humano. Algo de lo que como psicólogos necesitamos aprender rápido y a fondo si queremos tomar nuestro lugar en la historia.

Para esto, la estrategia general implica simultáneamente combatir y construir luchando: “*sin el Estado, contra el Estado y desde el Estado*”. Esta estrategia triple fue creada por el MPL y las comunidades, colectivos y movimientos sociales que constituyen las bases del partido Igualdad²⁰, en Chile, y puede servir para inspirar el actuar de un movimiento político-intelectual de liberación desde la psicología social, especialmente la comunitaria.

Al decir “sin” el Estado se quiere evocar todos los ámbitos de autonomía que surgen del trabajo autogestionario colectivo, sea territorial, comunitario, sindical, o intersectorial, desde donde levantar espacios de salud, educación, cooperativismo, etc. Al decir “contra” el Estado se está señalando todos los ámbitos de lucha social y política en que se considera necesario movilizarse, protestar y disputar, tanto, para conseguir materializar las demandas populares, como para conservar la autonomía cívica de las organizaciones, movimientos y comunidades. Finalmente, la lucha “desde” el Estado, implica disputar electoralmente los espacios de poder desicional del aparato estatal, y llegar a conducir gobiernos locales, y aún nacionales, de modo vinculante, junto a las comunidades, territorios y organizaciones, desde la ejecución de los mandatos que estas les entreguen a la manera de la política obediencial (mandar obedeciendo), fomentando no solo la participación sino el más profundo involucramiento de la sociedad civil en los asuntos de gobernanza, con plenos poderes de voz, voto y veto, articulados con mecanismos explícitos de revocación de mandatos.

Además, la dimensión “desde”, no se acota simplemente a la participación en el sistema partidario, sino también y muy importantemente, a la recuperación y administración popular de recursos fiscales de diverso tipo, que es otro aspecto, político, del sentido que configuró el

¹⁹ Una propuesta interesante la venimos explorando hace ya casi 12 años en el Movimiento de Pobladoras y Pobladores en Lucha, de Chile, a través de la creación de un temazcal autogestionario (baño de vapor medicinal de origen indígena) que es una herramienta de salud comunitaria, educación popular y cultivo espiritual no dogmático, que ha generado un proceso de descolonización en base a una praxis de repolitización de la espiritualidad y de re-espiritualización de la política, en el entrelazamiento comunitario de cosmovisiones de pueblos originarios de Nuestramérica y la cosmovisión de la izquierda popular chilena de la que es parte el MPL. Al respecto ver capítulo en mi tesis doctoral: “Trabajo autogestionario complejo y prefiguración constituyente del hábitat en un movimiento urbano-popular chileno del siglo XXI. Estudio Psicosocial de Sentidos y Procesos de Trabajo en el MPL” (UDP)

²⁰ Ver: Muñoz, I. & Ernst, J. (2019). Igualdad: Herramienta de Los Movimientos Sociales. Vol. I. Historias del Origen. Santiago. Póblar.

MPL e Igualdad para comprender la autogestión de un modo complejo y que permite, por un lado, financiar la lucha y el desarrollo local, y por el otro, autoeducarse -como asambleas populares- en el largo camino de llegar a ser gobierno.

Desde una perspectiva global, en último término, esta estrategia implica luchar sin, contra y desde el sistema mundial capitalista-colonial-patriarcal, algo que importa tomar en serio para poder situar las oportunidades y problemáticas que esto conlleva. Por ejemplo, asumir que en este presente de transición (producto de la crisis estructural) todos estamos aún inmersos en el sistema, limitados por sus restantes instituciones e impregnados de sus formas epistémicas de entender el mundo y lo humano. Tenemos que vender nuestra fuerza de trabajo para sobrevivir, usar tarjetas de débito, credencial de identidad, etc. En este sentido, la estrategia general se realiza luchando contra, sin y desde el Estado-Mercado, pues hay una serie de dinámicas de naturaleza mixta, que entrecruzan lo político, lo económico y lo sociocultural. Es así que el MPL e Igualdad y sus bases se ven forzadas a combatir y superar, justamente desde su localidad, y empezando por casa, al sistema mundial de dominación/explotación, dando centralidad a la prefiguración de habitares y unidades productivas que se orienten a la activa desmercantilización, descolonización y despatriarcalización de las diversas relaciones de producción y reproducción de la vida y la revolución.

Establecer esta praxis sociopolítica fue un proceso duro, lento y solitario, pues hace 18 años esto parecía para muchos un desierto o una locura. Desde un extremo se tachaba al MPL e Igualdad de tibios (reformistas) por luchar desde, y por otro, de extremistas, por luchar contra usando la protesta callejera. Pero las y los que luchan le encontraron sentido a esta estrategia pues se funda no en una teoría sino, en la constatación doble, tanto de las realidades del territorio neocolonial que constituyen la cotidianidad de las grandes mayorías, así como de los mecanismos que lenta, pero efectivamente, han ido mostrando que pueden transformar las realidades de nuestro desigual país. El sentido final de esta estrategia se funda en que responde tanto a los propósitos reivindicativos de los sectores populares como a los propósitos de transformación antisistémica de la militancia, incansablemente abocada a prefigurar el buen vivir.

Es así que entonces, respecto a este tipo de estrategia sociopolítica, es posible distinguir un modo de pensar propio de los habitantes que construyen la ciudad y el campo de nuevo tipo desde su experiencia cotidiana del funcionamiento del territorio periférico: con convivencia comunitaria, estructuras asamblearias y trabajo autogestionario.

Ahora bien, el que Igualdad sea una herramienta de los movimientos, organizaciones y territorios, y no un partido tradicional, determina que los medios para realizar su praxis no puedan ser los de un partido. Por ejemplo, el que nuestras y nuestros candidatos son dirigentes/as o luchadoras/es sociales con reconocido trabajo de base, o el que no aceptamos aportes económicos de ninguna empresa. Toda campaña se realiza con los viejos métodos del puerta a puerta y el boca a boca, a pulso. Las campañas funcionan con el apoyo de las bases de las organizaciones, los movimientos y de sus familias, lo que multiplica por 3 o 4 las manos y votos disponibles, manos y votos que siempre son voluntarias. Además, las asambleas de los territorios y movimientos que deciden participar lo hacen entregando un mandato vinculante al candidato, no simplemente su confianza en abstracto. Se trata, como decía, de una política obediencial, donde el que manda, manda obedeciendo, o lo que es igual, una política de la liberación.

El propósito del trabajo que realiza Igualdad desde los movimientos y territorios implica al menos cuatro tipos de propósitos entrelazados en uno: social, político, económico y cultural. Los cuales se realizan en función de una estrategia de tres temporalidades: corto, mediano y largo plazo, considerando el horizonte de generalización de la autogestión.

En el corto plazo, el propósito social se trata de satisfacer las necesidades básicas de las grandes mayorías. De ahí que desde un comienzo, Igualdad se define a sí mismo como “*el partido del techo, el pan y el trabajo*”. En lo político inmediato el propósito es hacer cumplir los derechos sociales, así como repolitizar los territorios constituyendo asambleas de todo tipo, de vivienda, sindicales, territoriales, etc. Las que se intenta articular como fuerzas de protesta intersectorialmente movilizable con orientación antisistémica. En lo económico el propósito es posibilitar condiciones materiales y relacionales que permitan aliviar la pobreza de las grandes mayorías. En lo cultural, el propósito es desencadenar un giro en el modo como los pueblos y comunidades se entienden a sí mismos, desde lo carente a lo potente, desde ser un mero objeto de política pública a ser sujetos de derechos. Pero buscamos esto sin dejar de entender que, como reza la consigna del MPL, en este sistema, “*el derecho es sólo la palabra escrita de los ricos*”, y por ende el apelar a los derechos es sólo una táctica del corto plazo para ayudar a materializar cambios sustantivos lo más rápido posible.

En el mediano plazo, desde lo social, el propósito es satisfacer la necesidad de constituir comunidades autogestionarias, consientes e involucradas respecto a la transformación nacional, e ir las entrelazando en el marco de una sociedad de nuevo tipo que permita algún día brindar condiciones de habitabilidad multidimensionalmente satisfactorias para las grandes mayorías. Desde lo político, se trata de realizar el derecho a la ciudad, así como de potenciar la asociatividad política y económica popular en el proceso de ir construyendo de facto un Área Social Nacional compuesta por unidades de poder popular materializado en asambleas de diverso tipo, conjuntos habitacionales, escuelas, cooperativas, etc. Desde lo económico el propósito es generar autonomía personal y mancomunal, en el camino de fortalecer la soberanía territorial (desde lo local a lo nacional y plurinacional). Desde lo cultural, el propósito de mediano plazo es configurar una cultura plurinacional popular centrada no ya en la identidad clientelar del beneficiario/a, o siquiera de sujeto de derechos sino, la de productor/a social del habitar humano, quien crea trabajo, educación, salud, vivienda, ecología. Se trata de una cultura enraizada en el habitar popular y el imaginario o cosmovisión del Buen Vivir ancestral, a contrapelo del habitar global neoliberal.

Finalmente, en el largo plazo –el cual sin embargo siempre se realiza en este presente continuo y cambiante– el propósito no es ni más ni menos que la siembra y dispersión de un germen de nueva civilización, o la realización prefigurativa de un socialismo comunitario-autogestionario que no sea capitalista, colonial ni patriarcal.

Adaptar estas ideas y esta estrategia triple al campo de un movimiento de profesionales de la psicología social, es posible y pertinente, ya que, en la búsqueda de actualizar y potenciar una psicología de la liberación pueden dar grandes frutos.

La dimensión “sin el Estado”, o aún más ampliamente “sin la institucionalidad, sería aquella que se fundaría en la praxis de la psicología popular de la liberación propia del pueblo organizado, que ya existe en los movimientos y organizaciones populares, operando no desde

la lógica interventiva propia de la psicología académica, sino desde la lógica autogestionaria horizontal y comunitaria.

La dimensión “contra la institución”, sería aquella que recoge las demandas y luchas populares en el ámbito de la vida cotidiana y la salud integral del pueblo, involucrando a los psicólogos en las luchas contra el Estado y la institucionalidad, desde la universidad (pero también sin ella y contra ella), desde la calle y la asamblea.

La dimensión “desde la institucionalidad”, sería aquella donde los psicólogos, involucrándose en las disputas y negociaciones estatales y universitarias hagan posible co-diseñar, financiar y realizar otras políticas públicas, así como apoyar proyectos autogestionarios ya en marcha, políticas públicas las cuales deben surgir fundamentalmente desde las propuestas y realidades de los actores y territorios populares.

Ahora bien, para comenzar a intentar realizar todo esto, ha de crearse una organización, de hecho un nuevo tipo de organización, porque la organización universitaria, o aún de ONG, no lo permitiría. Se trataría de organizaciones sociopolíticas-profesionales (científico-educativas-interventivas), es decir organizaciones multifuncionales como lo fueron las mutuales y mancomunales. Las mutuales fueron organizaciones de trabajadores/as que surgieron en el siglo XIX en Chile. Se enfocaban en la autogestión ofreciendo a sus miembros servicios de salud, ahorro, previsión, educación y recreación. Las mutuales promovían la solidaridad y el apoyo mutuo entre los sectores populares. Por su parte, las mancomunales, que surgieron después, fueron organizaciones laborales y comunales que integraron las luchas sociales, políticas y económicas. Surgieron a fines del siglo XIX y principios del XX, y buscaban articular el mutualismo con la resistencia al capital. Desempeñaron un papel importante en la defensa de los trabajadores a través de la huelga, la protesta y la disputa del gobierno local, en el municipio.

Nuestra tarea colectiva será explorar los modos de organización que sean más útiles para el objetivo previsto, pero sabiendo echar mano de los saberes y prácticas populares y ancestrales, de las que tanta falta hace seguir aprendiendo, y saber luego llevar aquellos aprendizajes a un grado elevado de concreción que permita acercarnos al objetivo ideal histórico de la psicología social comunitaria, la tan mentada transformación social. Esto requiere trabajar no solo con comunidades sino también con y desde movimientos antisistémicos populares, en red y desde adentro. Necesitamos además crear una organización que resuelva el problema del tiempo para militar, en medio de la explotación nuestra de cada día y en la era de la destrucción progresiva del trabajo formal, creando trabajo psicosocial comunitario pagado por el Estado, en el proceso de fortalecer organizaciones antisistémicas, hacer desarrollo comunitario, educación popular, salud comunitaria, entre otras tareas. Todo ello sin descuidar hacer política de la liberación, involucrándose en las luchas sociopolíticas locales. Pero para ello necesitamos dejar de pensar la política desde la matriz moderno-colonial que lleva a pensarla -desde el Leviatán- como algo inevitablemente corrupto y execrable en medio de la carrera por el poder, y abrazar el entendimiento popular-ancestral que entiende la política como el cuidado del bien común. Mi opinión es que la Psicología de la Liberación nos conmina urgentemente, tanto como personas, como ciudadanos, o como militantes y psicólogos, a involucrarnos en política, en toda la política, incluida la electoral, pero desde la perspectiva descolonial y la praxis política obediencial, que es la política de la liberación, y si aún no hay partidos

políticos populares orientados así en nuestros territorios, deberíamos poder empezar a trabajar en construirlos. Es cierto, todo esto suena demasiado grande, y lo es, claramente la magnitud de la tarea revolucionaria nos supera, hasta la fecha, a todos/as. No obstante, toda aventura épica, por loca o enorme que parezca, comienza con un primer paso.

**Deshabitar la memoria:
Psicología, capitalismo y pueblos originarios**

Niltie Calderón Toledo
Oaxaca, México

Si bien, la historia nos ha mostrado la gravedad del saqueo, el despojo y la violencia que los pueblos originarios han vivido y resistido por más de 500 años, hoy la continuidad colonialista nos convoca a un análisis minucioso de la forma en la que los viejos y nuevos discursos del capitalismo se reinventan en el contexto de la crisis climática y la necesidad de pensar en una transición energética mundial. Lo anterior nos obliga a comprender tanto las formas de la crisis como el despliegue de una serie de alternativas que solo perpetúan el saqueo de los territorios de los pueblos del *Abya Yala*, los que paradigmáticamente han conservado más los ecosistemas, debido a sus formas relacionales y saberes sobre el territorio y todo lo que en él habita.

Esto merece nuestra atención porque está en juego la vida misma, no solo una forma de vida (preocupación de épocas anteriores), sino toda una serie de procesos biológicos que permiten la regeneración de los ecosistemas y la biosfera. Es, en este campo de lo relacional para pensar las alternativas donde una Psicología Otra, no solo comprometida, sino abierta a la reinención, puede sumar al entendimiento de los entramados de la dominación, así como al análisis de las realidades y las formas en las que los pueblos originarios constituyen *nosotridades*, principal enemigo del sistema individualizante de la ideología capitalista y aporte al cambio de paradigma para abordar la crisis y sus alternativas.

Es así como en este trabajo, pretendemos dar cuenta de la manera en la que estas nuevas narrativas del capitalismo se reinventan mediante el discurso dominante de la transición energética, lo que: 1) representan la continuidad del proyecto civilizatorio de la modernidad capitalista colonial basada en la *acumulación por desposesión*²¹, 2) necesita de la implementación y reforzamiento de las subjetividades capitalistas para consolidar los despojos, 3) la manera en la que esto funge como dispositivo cuyo fin es la opacidad o negación de las otras alternativas a las múltiples crisis por las que atraviesa la humanidad, no sólo la climática. Alternativas que nacen desde la *nosotridad* de los pueblos y que han probado su efectividad para la conservación de los territorios y la vida digna.

Para ello retomaremos el caso de los megaproyectos en el Istmo de Tehuantepec en Oaxaca, al sur de México, implementados en los últimos tres sexenios:²² Los parques eólicos instalados

²¹ Nos basamos en el concepto de Harvey que propone: Estos incluyen la mercantilización y privatización de la tierra y la expulsión forzosa de las poblaciones campesinas; la conversión de diversas formas de derechos de propiedad— común, colectiva, estatal, etc.— en derechos de propiedad exclusivos; la supresión del derecho a los bienes comunes; la transformación de la fuerza de trabajo en mercancía y la supresión de formas de producción y consumo alternativas; los procesos coloniales, neocoloniales e imperiales de apropiación de activos, incluyendo los recursos naturales; la monetización de los intercambios y la recaudación de impuestos, particularmente de la tierra; el tráfico de esclavos; y la usura, la deuda pública y, finalmente el sistema de crédito. (113, 2005).

²² Aunque este trabajo pertenece a una investigación más amplia, en este texto nos centraremos en los proyectos de los últimos sexenios para dar cuenta de la forma en la que el capitalismo se reinventa mediante las energías renovables.

en 2007 y el Corredor Interoceánico (CIIT) consolidado en la anterior y actual administración del gobierno federal, el cual contempla la construcción de doce Polos de Desarrollo para el Bienestar (PODEBIS) o zonas industriales, en territorios de pueblos indígenas del sur del país. Mediante estos casos, pretendemos hacer análisis que nos permita concatenar la relación entre capitalismo, despojo, subjetividades capitalistas y las *nosotridades* de los pueblos originarios como alternativa a la crisis energética y civilizatoria.

Habitar la casa y la construcción del nosotros

Al mundo se le habita de muchas formas y estas formas del habitar se encuentran dentro de un cuerpo territorial compartido que, desde el *corazonar* de los pueblos originarios se ha constituido del caminar de sus ancestros, su lengua, el conocimiento sobre los tiempos de la tierra y las formas de la naturaleza; es mediante estos saberes que se han hecho pueblo en interrelación e interdependencia con lo vivo.

Víctor de la Cruz en su libro: *El pensamiento de los Binnigula'sa*, de 2007, menciona que para los *Binnigula'sa* (zapotecas) el universo se dividía en tres niveles: La tierra, que era el habitar del hombre, el cielo y el inframundo. Así al espacio de la tierra o mundo se le nombraba: *quéche làoyóo*, 'pueblo- sobre- tierra' o *yoo yechelaoyo*, que actualmente en el zapoteco del Istmo de Tehuantepec se dice *guidxilayú* o *yoo guidxilayú*, casa- pueblo- tierra. (Pág.88-92). Esto nos permite observar la relación que los pueblos *binnizá/zapotecas* tenían con la idea de habitar en el mundo, que era casa, pero también relación indisoluble entre el pueblo y la tierra, lo que en su hacer cotidiano podemos observar, entre otras cosas, en la forma en la que los pueblos manifiestan su espiritualidad en los recorridos hacia los lugares sagrados, que forman parte de las fiestas religiosas, como espacios sincréticos que integran las dos miradas de mundo.

A esto Floriberto Díaz, antropólogo del pueblo *Ayuuk* (mixe) lo llamó *comunalidad* explicando que, si en su lengua, el Ayuuk *jä'äy*, se quería decir comunidad la palabra que se utilizaba era *nájx kájp*, donde *nájx* es pueblo y *kájp* tierra, pueblo/tierra, lo que para él significaba: "[...] entender la interrelación e interdependencia de ambos elementos y en este sentido se puede dar una definición primaria de la comunidad como el espacio en el cual las personas realizan acciones de recreación y de transformación de la naturaleza, en tanto que la relación primera es la de la Tierra con la gente, a través del trabajo." (Pág. 367).

Este tejido del que nos da cuenta Floriberto Díaz (2007), para el pueblo Ayuuk, lo encontramos presente en varios pueblos de Oaxaca, es por ello que la propuesta de *comunalidad* planteada, tanto por él como por por Jaime Martínez Luna a finales de los años setentas, ha resonado en el estado y se ha vuelto horizonte de los procesos de reivindicación, educación y relación pues, representa la interdependencia e interrelación que los pueblos tienen con la tierra así como la manifestación de su hacer desde tiempos anteriores a la llegada de los europeos, lo que ha permanecido vivo en sus prácticas, formas de organización, lengua etc. En este mismo sentido y siguiendo Floriberto:

Para un mixe (y, en general, para un indio en su respectivo idioma), *jää'y*, es decir, el ser humano (que en Occidente se llama *hombre*) no es el único con sentimiento o lenguaje, antes bien, es uno más entre todos los seres vivos de la naturaleza; de esta manera las plantas, el agua, las rocas, las montañas, etcétera, también expresan y captan sentimientos. La gran cualidad que tiene *jää'y* es sentir, reflexionar y expresar todo esto de los demás, pero no por ello pretende

convertirse en el centro del universo, ni protagonizar así una sociedad antropocéntrica. Se trata, pues, de la concepción de que todos los seres existentes tienen vida igual. En ella ocupa un lugar relevante la Tierra, la que en todos los pueblos indios reconocemos como Madre. Del seno de ella brotamos, nos proveemos de frutos para nuestro sustento y ella nos guarda en sus entrañas cuando morimos. Es a partir de que la Tierra es nuestro origen materno que todos los seres naturales son nuestros hermanos. (Díaz, 2021).

Habitar la casa, entonces, como territorio, implica reconocer que esta no pertenece únicamente a las personas en tanto que, la definición de hermano es también designada a los otros seres que habitan la tierra como las montañas, los animales o los seres no visibles que se encuentran en los espacios sagrados, es por ello que la *nosotridad* de los pueblos no se restringe a los humanos. Esta relación se repite, por lo menos en todos los pueblos originarios de Oaxaca, y explica lo mucho que significan los espacios que habitan con relaciones de cuidado, respeto y reciprocidad, las que podemos observar en los rituales de pedimento de agua, las ofrendas, las peregrinaciones para pedir por cosechas, para la salud o curar una enfermedad.

Por esta razón los pueblos han luchado y defendido las bases materiales de esta relación, la tenencia comunal de la tierra y la propiedad social, la cual no es un tipo de propiedad, como se pensaría desde la racionalidad dominante, sino que esta articula en un mundo de significaciones, emociones, pensamientos, prácticas, conocimientos, seres, formas de vida que no subsisten en la propiedad privada, porque mientras una entreteje *nosotridades*, la segunda lleva al límite la existencia de todo lo vivo, incluido al sujeto. Como hemos mencionado en anteriores trabajos:

Este empuje privatizador administra, coacciona y sujeta a los pueblos hacia una visión de mundo cuyo principio es la homogenización del pensamiento y la cosificación de los territorios para diezmar las manifestaciones nosotricas de la cooperación, el intercambio, el tequio/minka por el del dinero. La situación pone de manifiesto una disputa entre dos ideas de mundo: la del capital, individualizante, privatizador, la del sujeto -sujeto; la otra la de la tierra comunal, los bienes comunes, la reciprocidad, la que constituye la nosotridad de los pueblos. Ambas distintas, ambas existentes, una queriendo desaparecer a la otra, la segunda resistiendo por más de quinientos años. (Morales y Calderón 2024: Pág.46).

No es casualidad que la mayor parte de los ecosistemas conservados en América Latina está en tierras de propiedad comunal, social o colectiva perteneciente a los pueblos indígenas, lo que no se explica únicamente por el tipo de propiedad sino por una concepción de mundo que ha permitido esta conservación, aporte y propuesta negada desde la construcción de alternativas dominantes para hacer frente a la crisis climática pues implica el cambio de racionalidad, relacionalidad y subjetividad.

Para profundizar en esto, me gustaría retomar los datos del Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe (FILAC) de 2021 donde señalan que las tasas de deforestación en territorios indígenas son más bajas en comparación a territorios no indígenas, además, que es ahí donde se concentran entre 330 y 380 millones de hectáreas de bosque en todo el continente²³. Uno de los factores que tanto la FILAC como la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO) mencionan, es que este

²³ <https://www.filac.org/indigenas-los-mejores-guardianes-de-los-bosques-en-latinoamerica-y-el-caribe/>

cuidado territorial aumenta en tierras de propiedad colectiva, por lo que ambas organizaciones concluyen que para seguir conservando los ecosistemas de América Latina se necesita fortalecer la gobernanza de los pueblos indígenas, lo que significaría fortalecer las formas de gobierno autónomos o comunales de los pueblos,²⁴ sin embargo las propuestas de estos organismos se han quedado en el plano de la forma o el de la inclusión de las voces indígenas en los foros internacionales, cuando no, en llevar “expertos en gobernanza indígena”,²⁵ a los pueblos, olvidando que son los pueblos los especialistas en las formas de gobierno comunitario y que la mayor parte de las tensiones o transformaciones de las tierras colectivas o de propiedad social, así como la desaparición de los gobiernos comunales por el sistema de partidos, se debe a las mismas políticas de los estados que incluso, llegan a ofrecer estímulos económicos o fiscales para cambiar las tierras de propiedad comunal o social a propiedad privada y así favorecer las inversiones extranjeras, ofreciendo estas mismas tierras a las grandes transnacionales.

Cuando estas formas de coacción, acompañadas del discurso de progreso y bienestar nacional, no son aceptadas por los pueblos, porque implica perder la vinculación con la tierra comunal, son presionados mediante la violencia de estado; la militarización, la persecución política o la violencia paramilitar, mafiosa. Financiadas y articuladas tanto por actores políticos como por empresas o el crimen organizado con intereses en esos territorios.

Eso también ha sido documentado en 2023, por la organización Front Line Defenders que reportó el asesinato de 300 defensores de Derechos Humanos en todo el mundo, de los cuales 237 fueron en América Latina. De estas cifras, Colombia tiene el lamentable primer lugar y México el segundo,²⁶ siendo los estados del sur sureste, de este país, donde los datos sobre violencia a líderes indígenas son más altos. En cuanto a los informes nacionales, en noviembre de 2024, la organización EDUCA A.C da a conocer el resultado del monitoreo “Todos sus nombres, Todas sus luchas” sobre agresiones graves a Personas Defensoras en México, señalando que en los últimos seis años se registraron 225 personas defensoras asesinadas, de los cuales, en 42 casos las organizaciones han señalado al Estado mexicano como responsable de haber cometido ejecuciones extrajudiciales. El registro, también da a conocer que las luchas que corren más riesgo corresponden a la defensa del territorio y los derechos civiles, siendo el sur sureste la región más peligrosa: “Oaxaca registró 58 personas defensoras asesinadas. Le siguen Guerrero con 39 y Chiapas con 17 personas defensoras asesinadas. Estos 114 asesinatos de personas defensoras en el Sur-Sureste representan el 51 % de todos los casos en México.” (EDUCA, 2024).

Los datos son relevantes porque es justo en estos estados donde hay más presencia de pueblos indígenas y tierras comunales, pero también donde se encuentra la mayor biodiversidad del país. Según las investigaciones de Boegue: “[...] en 24 millones de hectáreas de territorio nacional la presencia de los indígenas rebasa 80%, lo que representa 12.4% del territorio

²⁴ Aunque para términos legales se le ha denominado sistemas normativos, esto no expresa en profundidad lo que significan los gobiernos comunales.

²⁵ <https://www.filac.org/los-lideres-indigenas-del-orient-boliviano-recibieron-capacitacion-en-manejo-territorial-cambio-climatico-y-gobernanza/>

²⁶ <https://es.mongabay.com/2024/06/violencia-latinoamerica-asesinatos-contra-defensores-informe/>

nacional.”²⁷ Sus estudios también señalan que la mayoría de estos pueblos originarios se encuentran asentados en cuencas por lo que

El 12.4% del territorio nacional que ocupan las poblaciones indígenas capta 21.69% de toda el agua [...] En ese 12.4% del territorio nacional que es indígena, se encuentra más del 50% de las selvas húmedas (con cinco mil especies) y de los bosques de niebla (con tres mil especies), y 25 % de los bosques templados (con siete mil especies). Esta correlación gruesa de especies estimadas por Rzedowski (1998) para estos biomas, nos permite reconocer que los indígenas de México son uno de los grupos nativos con mayor diversidad biológica en el mundo. (2007:241).

Para el año 2020 los datos sobre población indígena no cambiaron mucho, en cuanto a su presencia en el sur sureste mexicano: “Las entidades federativas con mayor porcentaje de población hablante de lengua indígena fueron: Oaxaca (31.2 %), Chiapas (28.2 %), Yucatán (23.7 %) y Guerrero (15.5 %). Estas cuatro entidades acumularon 50.5 % del total de hablantes de lengua indígena en el país.” (INEGI, 2022). Esto significa que los territorios de los pueblos siguen siendo las reservas de la biodiversidad nacional gracias a sus cuidados.

En lo que se refiere a Oaxaca, Eckart Boegue nos ofrece datos sobre las cuencas en el estado y los pueblos indígenas asentados alrededor de ellos para su análisis. Algunos de estas son: “**Río Atoyac (B)** Mixteco, Triqui, Zapoteco, Chatinos, **Río Copalita Y otros** Zapoteco, **Río Colotepec y otros** Zapoteco, Chatinos, **Laguna Superior e Inferior** Zapoteco, Ikoots, **Río Tehuantepec** Zapotecos, Mixe, Ikoots, Chontales de Oaxaca, **Río Papaloapan** Zapotecos, Mixe, Mazateco, Chinanteco, Nahuas de Zongolica, Náhuatl, Popoluca.” (Ibídem, Pág. 250). En cuanto al Istmo de Tehuantepec, (Zona sur) existe la llamada “cuenca del Río Tehuantepec” la cual se compone de las subcuencas: Río de los Perros 1 y 2, que nacen en la zona mixe- zapoteca. Esto será fundamental para entender el impacto del CIIT en territorios indígenas del Istmo, pero también será importante para comprender la idea de interconexión y cuerpo territorial compartido que tienen los pueblos en la región pues el río de los perros nace en las montañas del pueblo mixe-zapoteco en *Guienagati*, baja recorriendo los pueblos zapotecas hasta llegar al territorio compartido con el pueblo *Ikoots* en las lagunas.

Con lo anterior ratificamos que cuando se dice que los pueblos originarios son guardianes de la biodiversidad y los ecosistemas, no es sólo un asunto romántico o retórico, sino que está fundamentado en la forma en la que han conservado históricamente los territorios que habitan y esto ha sido fundamental para la vida del sur sureste en nuestro país, lugar donde curiosamente se implementan dos de los megaproyectos más importantes de los gobiernos tanto de Andrés Manuel López Obrador como de Claudia Sheinbaum: el Tren Maya y el Corredor Interoceánico del Istmo de Tehuantepec, cuyo objetivo es ofrecer una nueva ruta a los mercados mundiales para el traslado de mercancías, del océano Pacífico al Atlántico, y la construcción de diferentes complejos industriales, algunos de ellos con la etiqueta de energías renovables.

De manera que, en el Istmo de Tehuantepec, nos encontramos frente a una avanzada capitalista que no es nueva como proyecto, pero sí en cuanto a su consolidación en territorios indígenas, lo que tendrá implicaciones tanto en la conservación de los ecosistemas necesarios

²⁷ Boege, Eckart (2007). Territorios y diversidad biológica: La agrobiodiversidad de los pueblos indígenas de México. En Concheiro- Bórquez, Luciano y López-Bárceñas, Francisco Biodiversidad y Conocimiento Tradicional en la Sociedad Rural: entre el bien común y la propiedad. México (México): CEDRSSA.

para la vida como en las formas de relacionarse de los pueblos originarios. En ese sentido, hay que considerar que está avanzada se mueve también en el plano simbólico, identitario, cultural, subjetivo para lo cual necesita operar estrategias que permitan el desplazamiento de lo *nosotrico* de los pueblos, empezando por *deshabitar la memoria*, desalojo que comienza por su dimensión simbólica pero que termina materializado el despojo al sustituir la idea de persona y del *nosotros* por la de individuo o sujeto, el de comunalidad por el de propiedad privada, el del goce por el deseo, la cooperación para el bien común por el dinero y las corpoterritorialidades por el del cuerpo individual.

Energías renovables y el Corredor Interoceánico en el Istmo de Tehuantepec

El corredor interoceánico es uno de los proyectos prioritario de la administración pasada y de continuidad con la llegada de la primer mujer presidenta al país. Este proyecto es parte de un engranaje mayor que, en conjunto con el Tren Maya, pretende integrarse a los mercados mundiales. Este consiste en la remodelación y ampliación de las vías del tren para convertirse en un tren de carga pesada. En específico el CIIT también contempla la construcción de 12 PODEBIS de los cuales cinco se encuentran en el Istmo de Tehuantepec en Oaxaca y cinco más del lado del Istmo veracruzano, los otros dos están en Chiapas, en la frontera con Guatemala, por lo que se pretende que este país complete el tramo que le corresponde en el sistema de conexión mercantil a Centroamérica.

El proyecto es semejante a lo que décadas atrás se denominó el Plan Puebla Panamá del presidente Vicente Fox, el cual tenía la misma justificación “el impulso al sur sureste mexicano y la integración regional”. En la actualidad el CIIT tiene un avance de entre el 80 y el 100 por ciento. Su finalidad es competir en el mercado internacional para la movilización de mercancías con rutas hacia Estados Unidos, Asia y Europa. El proyecto también ofrece una disponibilidad para almacenar hasta 300 mil contenedores en el puerto de Salina Cruz y en un futuro ampliar su capacidad a un millón trescientos mil. En cuanto al tramo del ferrocarril que va hacia Puebla, la actual presidenta ha señalado que será su administración la encargada de completar el tramo en la ruta Veracruz-México-Puebla, aunque, como su antecesor, por el momento sólo ha anunciado que será un tren de pasajeros.²⁸

Como mencionamos al principio, el sur sureste mexicano tiene dos características; por un lado, es donde se encuentra la mayor biodiversidad en el país, esto incluye tres de los pulmones más importantes localizados en México, la selva de los chimalapas en el Istmo de Tehuantepec, la selva Lacandona en Chiapas y la selva Maya. Además de ser la zona donde más captación de agua existe y donde más presencia hay de pueblos originarios, los cuales habitan y han sido guardianes de los diferentes ecosistemas que existen en esta región constituida de selva, bosques, sistemas lagunares, dunas, montañas, montes entre otros. Lo que implica la existencia de una gran diversidad de especies que habitan este amplio territorio en el sur del país.

En cuanto a los pueblos originarios, tan sólo en la zona de impacto del corredor interoceánico, en el Istmo de Tehuantepec en Oaxaca, se encuentran cinco pueblos originarios, estos son: *Binnizá* (zapotecas), *Slijuala xanuc'* (chontales), Angpøn (zoques), *Ikoots* (*Huaves*) y Ayuuk

²⁸

Se puede ver:
<https://elpopular.mx/ciudadania-y-gobierno/2024/10/02/claudia-sheinbaum-anuncia-proyectos-estrategicos-para-puebla>

ja'ay (Mixe), mientras que del lado veracruzano están los pueblos *Nahuas*, *Popolucas*, *Mixes* y *Mazatecos*. Del lado del Tren Maya nos encontramos con pueblos cuya diversidad es mayor porque este abarca cuatro estados del sur sureste, según los datos de Gómez, et al. (2023) y de Alemán Velasco et al. (2019) estos pueblos originarios son: Tabasco, donde se encuentran los pueblos *Chontales*, *Choles* y *Nahuas*, Campeche, donde están los pueblos *Ixciles*, *Quichés*, *Kanjobales*, *Kekchis*, *Jacaltecos*, *Mames*, *Mayas*, en Yuactán el pueblo Maya, en Quintana Roo los pueblos *Jacaltecos*, *Mames*, *Kanjobales*, *Mayas* y Chiapas los pueblos *Aguacatecos*, *Kakchikel*, *Choles*, *Kanjobale*, *Jacaltecos*, *Lacandones*, *Mames Mochos*, *Tojolabales*, *Tzeltales*, *Tzotziles*, *Choles*, *Chujes*, *Motocintlecos* y *Zoques*. Por lo que estamos hablando de un proyecto que afecta de manera importante al 50% de los pueblos originarios en todo el país y la biodiversidad de la república mexicana.

En el caso del Corredor Interoceánico, del lado del Istmo de Tehuantepec en el estado de Oaxaca, el gobierno federal ha mencionado que los proyectos que tiene planeados para los PODEBIS son Minería en Mixtequilla, la instalación de un PODEBI de hidrogeno verde en Ixtepec y recientemente el gobierno federal ha informado sobre la instalación de un mega parque solar en terrenos de Ixtaltepec²⁹ (estos últimos pueblos zapotecas). En información del director del CIIT,³⁰ esta cadena de producción terminaría su proceso en la refinería de Salina Cruz donde se convertirá el hidrogeno verde en amoniaco verde para ofrecer combustible a los barcos que trasladarán las mercancías, lo que contribuiría a los procesos de “transición energética y a la disminución del combustible fósil”.

Cabe mencionar, que para la consolidación de estos proyectos varios miles de hectáreas de tierra tuvieron que pasar de tierras comunales a propiedad del estado, con el fin de disponer de ellas y ofrecerlas en subasta a las empresas para quien quisiera instalarse en estos territorios. Así mismo, podemos sumar una serie de irregularidades en su instalación y proyección, como las consultas, que según han documentado varias organizaciones, periodistas e incluso la ONU, no cumplieron con los lineamientos establecidos en el convenio 169 de la OIT³¹, dado que sólo fueron convocados algunos comuneros afines, que aceptaron pagos por sus tierras y no la población en su totalidad como se establece en el convenio cuando los proyectos son de impacto generalizado para los territorios. Mientras que en la Manifestación de Impacto Ambiental (MIA) del CIIT sólo se detallan los impactos alrededor del Tren Interoceánico, no de las zonas industriales o PODEBIS. Algunas conclusiones de esta MIA son: “Definitivamente la rehabilitación y modernización modifica el hábitat y afectará directamente especies de fauna. Sin protección de la fauna el pronóstico es negativo dada la afectación que se generaría, primordialmente a la fauna terrestre con algún grado de protección”.³² No obstante no ha habido ningún estudio sobre el impacto cultural a los territorios indígenas de la región, tampoco se ha dado cuenta del impacto que tendrán los PODEBIS o zonas industriales, cuyas hectáreas asignadas se encuentran dentro de la Cuenca del Río de los Perros, *Guigu bicu nisa*, –Río de los perros de agua o nutrias– y cercanos a

²⁹ Aunque en un principio se había mencionado que el proyecto del parque solar e hidrogeno verde en el pueblo de Comitancillo este se movió a terrenos del pueblo vecino debido a las inconformidades de los pobladores y comuneros/as.

³⁰ Conferencia mañanera del 18 de agosto del 2024.

³¹ Crail A. (2024) Asambleas vacías y firmas falsas: así avalaron el corredor interoceánico. En: <https://interactivos.eluniversal.com.mx/2024/corredor-interoceanico-imposicion-despojo-violencia/corredor-interoceanico-asi-lo-avalan/>

³² <https://lacoperacha.org.mx/comunidades-oaxaca-solicitan-consulta-ampliada-sobre-corredor-interoceanico/>

varios ojos de agua. Mientras que, estudios de la CONAGUA, revelan que es de esta cuenca sus flujos y escurrimientos por ríos y riachuelos, como se da la filtración a los acuíferos subterráneos de donde la población toma agua potable. Tampoco se ha dicho que harán con los desechos de las zonas industriales o PODEBIS, en especial los generados por la producción de hidrogeno verde cuyas salmueras contienen residuos químicos del proceso.

Por el contrario, se ha intentado minimizar el impacto del CIIT bajo el argumento de las energías limpias, como nueva narrativa del capitalismo que se pretende “verde”. En este caso no se le ha comentado a la población cuál es el proceso para generar tanto el hidrogeno verde como el amoniaco verde, mucho menos las afectaciones que tendría para los ecosistemas y fuentes de agua los parques solares. En la investigación de Renata Bessi (2024)³³ cuando los encargados de la empresa Helax del Istmo, hablaron sobre el proyecto con algunos comuneros, dijeron: “no habrá agua, pero habrá dinero”. Esto nos ayuda a dimensionar la narrativa del discurso “verde” y las acciones hegemónicas para la crisis climática.

Esta narrativa de las energías limpias ya había sido experimentada en la región cuando en 2007 y bajo el mandato del presidente Felipe Calderón, se instalaron parques eólicos de procedencia española, francesa, holandesa, japonesa etc., Así llegó Iberdrola, Eólicas del Sur, Mitsubishi, Gamesa entre otras. Quienes con el argumento de las energías limpias prometían que ese sería el aporte de los pueblos del Istmo para prevenir el cambio climático. La instalación de estos parques trajo grandes conflictos al interior de los pueblos, pues nuevamente había que cambiar el uso de tierra, otorgar usufructos a las empresas, para lo cual hicieron un despliegue de estrategias; fueran estas en el ámbito político, social o mediante pagos a las autoridades municipales y/o actores clave como líderes de organizaciones y comuneros.

Hasta ese momento, la región se había caracterizado por una fuerte resistencia a los intereses capitalistas, esta resistencia se basaba en la importancia que los pueblos le daban a la tierra, pues con anterioridad ya se había rechazado ya la creación de “un tren bala” y el corredor transístmico en 1991, mismo proyecto del CIIT, pero con gobiernos de derecha. Entonces, se sabía que el dinero no era suficiente para cambiarlo por aquello lo que permitía el sustento y la vida en comunidad.

Esta idea fue socavada en 2007³⁴ bajo la premisa de que los parques eólicos, al ser energías limpias, no representaban mayor peligro para las formas de vida de los pueblos, se prometía, bajo la imagen de los parques eólicos de Europa, con campos verdes y vacas pastando debajo de ellos, que la vida no sería interrumpida, omitiendo que los aerogeneradores en su instalación implican la destrucción de los suelos y su mantenimiento, el uso de diferentes aceites y químicos que terminan cayendo al suelo y dispersándose en el aire, contaminando los campos y el agua a su alrededor. Esto fue algo que posteriormente experimentaron varios campesinos de la zona al igual que los impactos por el sonido de las turbinas, las luces intermitentes de los aerogeneradores por la noche que también afectaron la vida nocturna de algunos animales, sin contar que las aspas suelen golpear a las aves en su movimiento, lo que

³³ <https://avispa.org/construccion-de-mayor-proyecto-solar-de-mexico-en-el-istmo-oculta-impactos/>

³⁴ Hay que señalar que en ese tiempo hubo varios procesos de resistencia y Asambleas comunitarias en defensa de la tierra y el territorio que fueron violentamente desarticuladas.

está ampliamente documentado,³⁵ en este sentido, tampoco se consideró que el Istmo es paso de aves migratorias hacia Sudamérica.

¿Con todos los impactos que las tecnologías hegemónicas, de la transición energética, representan para los pueblos podemos seguir considerando a estas como alternativas? Para dar respuesta a ello me gustaría mencionar algunas investigaciones que aportan elementos a la discusión.

Las alternativas hegemónicas de la transición energética

Aunque los gobiernos, la ONU y sus países asociados han manifestado una preocupación por el cambio climático en la agenda 2030 y uno de sus resolutivos es “iniciar acciones para la transición triplicando el despliegue de energías renovables”. Lo cierto es que, si analizamos la crisis por la que atraviesa la humanidad, nos encontramos con que esta es multidimensional y la crisis ambiental es sólo la punta del iceberg. Por otra parte, el contexto energético que se pronostica como crítico, nos permite analizar la preocupación de los países dominantes por la transición energética, no como un tema relacionado con la crisis climática sino con la escasez de los combustibles fósiles.

Antonio Turiel, investigador del Instituto de Ciencias del Mar (CSIC) en Barcelona ha señalado que el pico de extracción del petróleo <<*Pik oil*>> ha alcanzado su máximo de extracción entre 2015 y 2018, en consecuencia, su extracción disminuirá paulatinamente, pues el petróleo sigue una curva de producción lo que representa un punto de inflexión para la producción energética y el consumo, basado mayoritariamente en el uso del diésel tanto para el transporte como para el funcionamiento de maquinaria pesada y la industria en general. (Turiel, 2020 y 2024).

En 2010, la Agencia Internacional de la Energía reconoció por primera vez que la producción de *petróleo crudo convencional* (el petróleo de toda la vida) había tocado fondo entre 2005 y 2006. En esos años llegó a su máximo histórico, de casi setenta millones de barriles diarios y, desde entonces, ha ido cayendo lentamente: a finales de 2018, la producción de petróleo crudo convencional se situaba en los 67 millones de barriles diarios. Afortunadamente para nosotros, no todos los líquidos del petróleo que se consumen hoy en día son petróleo crudo convencional: están los otros petróleos, los *no convencionales*, que, al término de 2018, representaban 26 millones de barriles diarios más, hasta completar la cifra de 93 millones de barriles diarios de media de 2018. Por tanto, ahora mismo la única cosa que puede hacer crecer la producción de todos los líquidos del petróleo son esos petróleos no convencionales. (Ídem, 2020:21).

Estos petróleos no convencionales son los que se encuentran, por ejemplo, en aguas profundas y ultra profundas, o en estados no convencionales. Algunos documentos los definen como: “grandes volúmenes difíciles de desarrollar”,³⁶ “todos los hidrocarburos que no se encuentran

³⁵ Hablemos de energía eólica y aves migratorias (2022) Consultado en: <https://www.climatereality.lat/hablemos-de-energia-eolica-y-aves-migratorias/>

³⁶ Olade (2012) Panorama general de los hidrocarburos no convencionales. Consultado en: <https://biblioteca.olade.org/opac-tmpl/Documentos/old0275.pdf>

alojados en formaciones "convencionales" son "no convencionales"³⁷ y otros.³⁸ Por lo que el gasto energético y económico para llegar a ellos es más elevado y su extracción necesita de una evaluación costo beneficio.

Igualmente, Turiel (2024) nos muestra algunos datos para reflexionar acerca de las llamadas energías limpias y sus inconvenientes materiales. Para el investigador español, crítico a las propuestas de la (REI) Renovable Eléctrica Industrial, el problema básico que presentan estas tecnologías son los escasos de materiales con los que están elaboradas, por ejemplo, el litio cuyos yacimientos son escasos y sólo en Bolivia se encuentra en estado puro. En este sentido la utilización de la REI, como alternativa principal para la transición energética, plantea dos problemas: por un lado, la escasez lo que implica que la transición no será masiva y por otro que el crecimiento de la demanda generará conflictos ecoterritoriales, en especial en territorios indígenas donde se encuentran la mayoría de estos insumos.

Para la investigadora Alicia Valero (2024), quien dirige el Grupo de Ecología Industrial en el Centro de Investigación de Recursos y Consumos Energéticos (Instituto CIRCE) en España, y quien analiza la escasez de materiales en la tierra; considera que si bien las energías llamadas renovables, como la solar, reducen la huella de CO₂, señala que esta tecnología necesita más materias primas por megavatio producido (Valero A. [Youtube] Min 7: 30). Para ejemplificarlo pone el caso del cobre:

si nos centramos en las tecnologías descarbonizadas, un aerogenerador tiene entre una y cinco toneladas de cobre por megavatio, un panel fotovoltaico entre cuatro y cinco, y un vehículo eléctrico entre cuatro veces más cobre que un vehículo de combustión fósil, de tal forma que a lo largo del siglo XX hemos extraído tanto cobre como en toda la historia de la humanidad y esto se repite para muchísimas materias primas y el futuro que viene, lo que dice es que vamos a seguir extrayendo y extrayendo y la pregunta es si podremos seguir extrayendo [...]” (Ídem, min 9:27).

Valero menciona, que la extracción también tiene un patrón exponencial, es decir que llega al agotamiento³⁹, por lo que cuando la producción baja, la extracción se vuelve más difícil, por tanto, necesita consumir más combustibles fósiles debido a que la mayoría de la maquinaria para la minería se basa en estos. Finalmente la investigadora nos muestra la relación entre materias primas y energías renovables, señalando que, para el caso de los aerogeneradores estos necesitan de tierras raras como el neodimio, que son escasos, los paneles solares elementos como el galio, indio, germanio, selenio y telurio mientras que, los vehículos eléctricos *son los grandes devoradores de materias primas* pues necesitan de un 54 a 58% de aluminio y cobre, 73 a 92% de manganeso, cobalto, níquel y litio, 79% de tierras raras (Dy+Nd) mientras que el hidrógeno verde necesita del 77% de platino y paladio (Íbidem, min

³⁷ Hidrocarburos no convencionales. En <http://www.shaleenargentina.com.ar/hidrocarburos-no-convencionales>.

³⁸ Antonio Turiel menciona que los petróleos no convencionales son: 1.-Los líquidos del gas natural, 2. Los biocombustibles, 3. Los petróleos en aguas ultraprofundas, 4. Los petróleos extrapesados provenientes de las arenas bituminosas de Canadá y de la Franja del Orinoco de Venezuela, 5. El petróleo ligero de roca compacta proveniente de la fractura hidráulica (*fracking*). (Idem, Pág. 22).

³⁹ La investigadora también menciona que una de las recomendaciones de la International Energy Agency ante el escenario de escasos es el acaparamiento. (min 32:54) También se puede consultar el documento: Crecimiento de la demanda de minerales seleccionados provenientes de tecnología limpia por escenario 2040 en relación con 2020. En: <https://www.iea.org/data-and-statistics/charts/growth-in-demand-for-selected-minerals-from-clean-energy-technologies-by-scenario-2040-relative-to-2020>

22:49/ 26:03). Curiosamente los principales países que producen estos últimos dos elementos son Estados Unidos, Canadá, Rusia y Sudáfrica.

Esta relación planteada entre recursos y escasos, nos permite volver a pensar si la transición energética cumple con su objetivo de contribuir a la conservación del medio ambiente, cuando necesita de la explotación de la naturaleza para la obtención de los materiales necesarios para su funcionamiento. Antonio Turiel, además, suma a esto el hecho de que la energía eléctrica sólo representa el 20% del consumo de la energía final en el mundo en relación al diésel,⁴⁰ pues la mayoría de los procesos se basan en esta energía, incluso la eólica debido, a que para la instalación, traslado de aspas, la producción del hormigón para las bases y hasta el mantenimiento se realiza con combustible fósil, por lo que la transición propuesta hasta la fecha aún es dependiente de este tipo de combustible. (Pág.73-74).

Para los dos investigadores la respuesta a la transición tiene que ver con la construcción de nuevos paradigmas relacionales así como con la exploración de tecnologías que efectivamente permitan la sobrevivencia humana y el respeto a la naturaleza, pues concuerdan con Johan Rockström, quien en conjunto con un grupo de científicos del Centro de Resiliencia de Estocolmo, en 2009, propusieron nueve límites planetarios que no debieran sobrepasarse para conservar la vida en la biosfera: “El punto de partida es que si estos procesos fundamentales no sufren alteraciones más allá de ciertos umbrales, la Tierra permanecerá en un estado interglacial similar al Holoceno, en el que las funciones ambientales y los sistemas de soporte de la vida sean similares a los que la humanidad y todas sus civilizaciones han experimentado durante los últimos 10.000 años.” (“Territorios sostenibles, 2024). Sin embargo, de acuerdo a los últimos análisis se dice que en el 2023 ya se habían sobrepasado seis límites de estos nueve.

Estos límites planetarios, para la sobrevivencia humana y no humana, son: **Cambio climático, integridad de la biósfera, cambio del sistema terrestre, flujos biogeoquímicos**, reducción del ozono estratosférico, **cambios en el agua dulce**, acidificación del océano, carga de aerosoles atmosféricos, **incorporación de nuevas entidades**, que significa la entrada de elementos u organismos modificados por los humanos⁴¹. Es por ello que algunos investigadores hablan de la entrada del planeta en el *antropoceno*, es decir, donde son las acciones humanas las responsables de un nuevo periodo climático, a esto algunos otros autores lo han llamado *capitaloceno*, los cuales discuten el hecho de que en todos los periodos donde existió la vida humana no se produjo una destrucción tan grande como durante el periodo capitalista de la humanidad.

Ante este escenario, y como alternativa gradual, Turiel plantea la teoría del decrecimiento en el consumo, entre otras acciones, mientras que Alicia Valero propone el principio de la “vuelta a las raíces, vuelta al futuro” retomando las tecnologías que anteriormente eran

⁴⁰ También se puede leer: <https://www.uoc.edu/es/news/2022/032-antonio-turiel>

⁴¹ Según estos estudios los que están en negritas ya están sobrepasados. Consultar en: Límites planetarios. <https://territoriossostenibles.com/cambio-climatico/limites-planetarios/> También se puede consultar: Un espacio operativo seguro para la humanidad. En: <https://www.nature.com/articles/461472a>

utilizadas.⁴² Señalan que en la actualidad contribuye más a detener el deterioro del clima la conservación de los ecosistemas que la generación de las energías renovables.

En el caso de los pueblos originarios, estas alternativas, tecnologías, formas relacionales existen y han resistido desde hace cientos de años y no sólo sirven para la conservación de los ecosistemas, además, permiten el goce territorial, la suficiencia alimentaria, la cooperación y la ayuda mutua, la subsistencia de los sistemas y los flujos biológicos y bioquímicos, es decir de la vida misma.

Con lo anterior observamos que la transición energética, como propuesta mundial basada en las energías renovables tal como las conocemos hasta ahora, son una apuesta colonial para la perpetuación del sistema basado en la acumulación por desposesión, no para atender las causas del cambio climático. Esto permite generar la imagen de que la transición energética podrá seguir permitiendo el consumo desmedido, en los mismos niveles que en la actualidad. Por otra parte, las propuestas hegemónicas de la transición energética impiden que nuevas investigaciones y críticas a las mismas se realicen en espacios universitarios y en los pueblos donde son instaladas, mientras que sirven como dispositivos de ocultamiento a las alternativas que ya operan en los pueblos originarios y que han demostrado eficacia, lugares donde podría seguirse desarrollando tecnología comunitaria, hoy desplazada por el discurso hegemónico de la innovación tecnológica.

Este escenario también nos permite advertir sobre la guerra que se viene hacia los pueblos y nos hace preguntarnos ¿Sí los estados conocen los estudios sobre la escasez de materiales por qué seguir promoviendo este tipo de tecnologías?, ¿A quiénes beneficia económica y políticamente? O si son parte de un nuevo esquema de financiarización de las empresas de tecnología y energía renovable para sostener la producción y reproducción del capital o más bien son parte del re cambio en el control del poder político mundial, pues quien controle la energía se podría imponer económica y políticamente en el mundo. En todo caso el escenario planteado por algunos organismos como el acaparamiento ante la escasez de materiales, representa un escenario peligroso para la humanidad.

Deshabitar la memoria y las subjetividades capitalistas

Como hemos mencionado, en muchos pueblos la avanzada capitalista se ha hecho presente desplazando las formas de organización, saberes y la relación con la tierra. El desplazamiento, que comenzó desde la llegada de los europeos, generó exclusión, racismo y la hegemonía de los conocimientos occidentales, lo que hoy en día sigue operando mediante narrativas que llaman ignorantes y violentos a quienes se niegan a aceptar los proyectos civilizatorios de muerte que destruyen el tejido comunitario, bajo la premisa del desarrollo.

⁴² Los dos coinciden en que una de las acciones podría ser el reciclado de materiales existentes en componentes electrónicos que han sido desechados, aunque, reconocen el problema de las cantidades mínimas de oro, y otros que se pueden encontrar en los aparatos electrónicos y la pérdida al intentar volverlos a un estado útil o separarlos de otros componentes. También consideran importante las políticas para sancionar a las empresas tecnológicas cuyos productos no tengan larga vida, transformando la lógica de las tecnologías desechables. Sumado al uso colectivo de estas tecnologías, los transportes etc.

El capitalismo y su ideología han llegado a lugares donde hasta hace poco los pueblos resistían en sus prácticas comunales. Por mucho tiempo, estos dispositivos de desplazamiento han sido posibles por la forma en la que los estados nación han equiparado a lo indígena con pobreza, no con identidad, sino como condición inherente. De ahí que nos encontremos con discursos que aseguran que sacarán al sur sureste de la pobreza, que como ya expusimos está conformado mayoritariamente de pueblos originarios, llevándoles desarrollo desde las lógicas del capital.

Las violencias con las que estos discursos han entrado a los pueblos han sido muchas. Por ejemplo, con la llegada de los parques eólicos pudimos observar la manera en la que el capitalismo opera instalando subjetividades que desplazan la *nosotridad* de los pueblos. Así, los pagos por las tierras en renta detonaron la pugna entre los que querían intercambiar el desarrollo capitalista por la tenencia comunal de la tierra, el uso de la tierra para la siembra por el de la renta de la tierra para la instalación de aerogeneradores, lo que implicó, en el fondo, intercambiar el dinero por la memoria, olvidar el amor y el cariño que los abuelos le tuvieron a la tierra para así permitir su destrucción, aceptar la racionalidad capitalista basada en la destrucción de la naturaleza, cambiando el goce territorial por la satisfacción del deseo individual y el consumo.

No hay que olvidar que el sistema capitalista no es sólo un modelo económico de acumulación, también es una forma de constituir subjetividades y orientar el deseo. Si de manera general entendemos que el capitalismo tiene un fuerte despliegue simbólico e ideológico basado en principios como el consumo, el mercado, la privatización y la objetualización de toda forma de vida, esto también va constituyendo sujetos y subjetividades. Siendo uno de los componentes más importantes del capitalismo la naturalización, ex profeso, de las lógicas privatizadoras a las que solo se accede mediante la renuncia de lo colectivo, lo comunal, la *nosotridad*, y la memoria colectiva de los pueblos.

Lo comunal y el capitalismo no pueden co-existir dado que son contradictorias. Mientras que el capitalismo promueve la privatización, la comunalidad genera la comunalización de la vida, mientras el capitalismo constituye subjetividades que excluyen a todo lo vivo, incluido el sujeto, la comunalidad conforma *nosotridades* que no sólo incluyen a las personas sino a todo lo vivo.

Es por ese motivo que, para que los megaproyectos se puedan instalar, necesitan de la renuncia a la *nosotridad*, lo que nos ha hecho *casa-pueblo-tierra*, deshabitar la memoria de los abuelos, los ancestros, la propia, renunciar a todo lo que represente colectividad y bien común para asimilarse en las subjetividades que ofrecen el tan anhelado progreso, dibujado desde arriba y desde los mercados, también desde algunas universidades y centros académicos. Ese modo, de por fin alcanzar el cumplimiento del deseo que nunca será obtenido.

Los pueblos originarios del Istmo de Tehuantepec, en muchos momentos han tenido que renunciar a la *nosotridad*, a veces por la violencia sobre los pueblos y comunidades, el asedio del estado, otras voluntariamente pensando que es así como son las cosas. La llegada del Corredor Interoceánico no ha sido diferente por ser un proyecto de “izquierda”, este también desplegó una serie de dispositivos orientados a exaltar la idea de bienestar, de ahí el nombre *Polos de Desarrollo para el Bienestar*, pero cuya base sigue siendo la acumulación por

desposesión, y la integración nacional a los circuitos y las disputas del comercio mundial sacrificando a los pueblos originarios del Istmo, quienes tuvieron que entregar las tierras comunales y en general aceptar los megaproyectos que no han quedado del todo claros para la población.

La comunalidad como alternativa

Si volvemos a preguntarnos ¿Qué es lo que ha permitido la conservación de los territorios del *Abya Yala* por parte de los pueblos indígenas? Seguramente descubriríamos una serie de prácticas que han funcionado por cientos de años, pero que han sido excluidas de la mayoría de las discusiones sobre transición energética, en especial porque no son afines al sistema capitalista y porque no pretenden ser la solución al consumo masivo. Por otra parte, si consideramos las propuestas para la transición desde los análisis académicos con relación a la escasez de materiales, como: la colectivización de los recursos energéticos; su uso, disfrute y producción, así como la creación de tecnologías que permitan el consumo moderado y el respeto a la naturaleza, nos daremos cuenta que esto es algo que los pueblos originarios hacen desde hace muchos años a partir de su sentipensar con la tierra.

Por tanto la alternativa siempre ha estado ahí, pero ha sido negada debido a que no sólo implica un cambio relacional sino también un cambio en las estructuras económicas y en la forma en la que se ha constituido y consolidado el poder históricamente. Para el filósofo Añú José Ángel Quintero Weir, el momento en el que nos encontramos es *una encrucijada civilizatoria*, pues las afectaciones ya no son sólo para los pueblos indígenas y sus territorios, sino que hemos llegado al punto donde los impactos de la crisis son mundiales, en consecuencia, las soluciones deben ser colectivas. De este modo nos sugiere la urgente necesidad de hacer una *vuelta al nosotros*, es decir, la posibilidad de construir el futuro desde el origen *nosotrosotrico* del mundo.

Esto implica reconocer, que también los pueblos indígenas han sufrido desarticulaciones en sus formas comunales, debido al impacto de la avanzada capitalistas sobre sus territorios –en su dimensión simbólica, ideológica y en la instalación de subjetividades capitalistas–, no hay que olvidar que para que el estado o las empresas trasnacionales entren a los territorios también necesitan aliados al interior de los pueblos.

Esta *vuelta al nosotros*, implica un trabajo de memoria y reconocimiento de lo comunitario para poder constituirse como alternativa, pues algunas de estas prácticas aún son cotidianas en los pueblos y otras sólo quedan en la memoria de los abuelxs, sin embargo, tenemos forma de acceder a ellas para recrear y mejorar tanto las tecnologías comunitarias, como las economías comunales y las formas relacionales con los territorios.

Si la asimilación capitalista implica la renuncia a la memoria, es en su disputa, donde se puede construir la resistencia a partir de lo que *somos*. Las historias, las narraciones y su transmisión fortalecen la *nosotridad*; el silencio y la desacreditación de las mismas, favorecen el olvido, la desidentificación, la asimilación del pensamiento único y homogeneizante. Si renunciamos a la memoria y a los saberes comunitarios, estamos condenados al exterminio propuesto desde las alternativas hegemónicas basadas en la destrucción y acaparamiento de los territorios donde aún vivimos.

En Oaxaca, tenemos formas de hacer esa *vuelta al nosotros* mediante la comunalidad que aún se manifiesta en los pueblos como una forma de hacer, ser y estar en relación con el territorio y todo lo que en él habita. Para Jaime Luna, la comunalidad integra: “[...] cuatro elementos sustanciales: el territorio, la autoridad (poder), el trabajo y el goce (fiesta)”. (2016) En tanto que para Floriberto Díaz esta se basa en: “La Tierra como madre y como territorio, el consenso en asamblea para la toma de decisiones, el servicio gratuito como ejercicio de autoridad, el trabajo colectivo como un acto de recreación, los ritos y ceremonias como expresión del don comunal.” (2007). Esto básicamente constituiría una alternativa a la crisis en todas sus dimensiones: Relacional, económica, política, climática, social etc. Pero sobre todo la comunalidad es una propuesta sistematizada de lo que sucede y se vive en los pueblos, por tanto, no es una alternativa teórica que haya que implementar sino una práctica cercana a los pueblos que hay que fortalecer.

Por ejemplo, cuando se habla del cuidado comunal del territorio, la mayoría de las veces esto se decide en asamblea; como la veda para algunos animales o venados, la decisión sobre cuánto del bosque se tala y con qué fin o los castigos para quienes incumplan los acuerdos comunitarios, la limpieza de los caminos mediante el tequio como parte del cuidado para el disfrute y el bien común. Todo esto va tejiendo la *nosotridad* de los pueblos y la relación con el territorio, donde es la asamblea la máxima autoridad, no los sujetos, y aunque esto no sucede en todos los pueblos tal cual, si forma parte de lo que Quintero (2024) llamaría *el horizonte ético de los pueblos*. En este sentido, la labor más importante es observar cuál es ese horizonte en nuestros territorios y qué queda de estas prácticas y memorias, por ejemplo, en el Istmo de Tehuantepec, para traerlas al presente como parte de las alternativas comunitarias en el contexto de la crisis y el CIIT.

Para los pueblos zapotecas (*Binnizá*) este tejido comunal se relaciona con la fiesta, la que tiene una articulación espiritual y territorial muy importante en la región. Algunas de estas comienzan con peregrinaciones a lugares sagrados que pueden ser: montañas, ojos de agua, montículos, islas o a las orillas de la laguna superior e inferior.⁴³ Estos recorridos, alguna vez estuvieron relacionados con la petición de lluvias, al intercambio de semillas o lugares de sanación y el encuentro con animales sagrados.

La fiesta zapoteca también es un espacio de goce comunitario donde se observa la compartencia, reciprocidad, y generosidad. Estas se basan en la cooperación, y aunque han sufrido modificaciones al introducirse el dinero que desplazo la cooperación en especie, el sistema de cooperación sigue manteniendo una lógica distinta a la cuota o al pago por un servicio, pues mientras uno coopera en las fiestas o en los velorios para ayudar al mayordomo o al doliente con los gastos, se sabe que esta cooperación será devuelta cuando uno haga una fiesta o se tenga la partida de algún familiar. Lo que mantiene las economías comunales en circuitos distintos a los que se puede ver en el resto del país.

⁴³ En este trabajo no abordaré la relación entre la espiritualidad zapoteca y su abigarramiento en la celebración a la Cruz Verde, pero para ello se pueden consultar el trabajo de: Barabas A. M. (2021) Lugares sagrados en territorio Binnizá en el Istmo de Tehuantepec frente a la minería y los megaproyectos. Círculo revista de Ciencias Antropológicas. Núm. 81. Mayo-agosto.

Aunque las características de lo comunitario en el Istmo de Tehuantepec, son más amplias y varían de acuerdo a los pueblos, la intención de traer este elemento a cuenta es porque la mayoría de los PODEBIS del CIIT están cercanos a los espacios de peregrinación, a los espacios sagrados que articulan las fiestas. Se ha registrado que, desde hace algunos años, cerros y montículos se están explotando para la obtención de materiales y utilizados en la construcción de los parques eólicos y para las vías del corredor interoceánico.

¿Las fiestas tradicionales podrán sobrevivir a la llegada de las zonas industriales? ¿Podrá sobrevivir la cooperación, la reciprocidad y la generosidad de los pueblos en el compartir, ante la llegada de miles de personas externas a las lógicas de circulación de las economías comunitarias y cercanos al consumo en grandes centros comerciales?, ¿Sobrevivirán las formas del goce territorial si las zonas industriales se instalan en los espacios sagrados, rituales o de disfrute?

No hay que olvidar que el CIIT se ha pensado no sólo como espacio para dar empleo a personas de la región sino como estrategia para detener la migración hacia Estados Unidos, lo que, además, significa la creación de una nueva zona de frontera.

En conclusión: 1) Los pueblos han conservado sus territorios porque su construcción como persona comunitaria, su *nosotridad*, está ligado al territorio como parte de su espiritualidad. 2) La organización comunitaria permite el cuidado de los territorios, en especial cuando son territorios comunales, pues del equilibrio y conservación de este depende la vida y subsistencia de los pueblos. 3) Los pueblos tienen circuitos económicos que fortalecen las economías internas como la cooperación, el tequio, la mano vuelta entre otras. *Las cuales no están mediadas por el valor de cambio sino por el valor de uso.* 4) Los pueblos históricamente han generado tecnologías para el cuidado y conservación de sus alimentos, semillas, procesos de siembra, cuidado de las fuentes de agua, conocimiento sobre los tiempos de la tierra y la necesidad de esperar a estos para el disfrute. 5) Las alternativas hegemónicas a la crisis sólo perpetúan el saqueo de los territorios y la destrucción de los sistemas de vida necesarios para la subsistencia humana. 6) En la actualidad existe un fuerte desplazamiento de lo *nosotridad* de los pueblos por las subjetividades capitalistas basadas en el consumo y en lógica individualizante con la finalidad de modificar sus prácticas comunitarias y su sostenimiento territorial. Esto implica no sólo significa la pérdida de las formas comunales de los pueblos sino también de posibles alternativas a la crisis civilizatoria.

**La lucha por la universidad pública:
Entre epistemología feminista y emprendurismo**

Martha Patricia Ortega Medellin
Guadalajara, México

DECIR QUE NO

Ya lo sabemos
es difícil
decir que no
decir no quiero

ver que el dinero forma un cerco
alrededor de tu esperanza
sentir que otros
los peores
entran a saco por tu sueño

ya lo sabemos
es difícil
decir que no
decir no quiero

no obstante
cómo desalienta
verte bajar tu esperanza
saberte lejos de ti mismo

oírte
primero despacito
decir que sí
decir sí quiero
comunicarlo luego al mundo
con un orgullo enajenado

y ver que un día
pobre diablo
ya para siempre pordiosero
poquito a poco
abres la mano

y nunca más
puedes cerrarla.

Mario Benedetti

Antecedentes

En los más de 33 años que tengo como docente de la Universidad de Guadalajara, muchas de las personas que han pasado por mis cursos se preguntan ¿Dónde se debe empezar a luchar? A varias les han llamado la atención las biografías de luchadoras/es sociales que han transitado por esta escuela, siempre buscando esa respuesta preguntan: ¿Cómo supo que debía rebelarse? ¿Cuándo se dio cuenta de que tenía que hacer algo?, ¿Le dio miedo?, ¿Qué dijo su familia? y así. Pero temo que nadie ha podido convencerles con sus respuestas.

Yo llegué a las aulas universitarias de la Preparatoria 7 en 1983, el tiempo previo a la instalación del neoliberalismo en México, por lo tanto, ya no me tocó *tanto* el discurso sobreideologizado de la universidad popular, revolucionaria y socialista, que era como se auto-nombraba la Universidad de Guadalajara, dirigida hasta esos días por hombres pertenecientes al Partido Revolucionario Institucional (PRI), mismo que siguió siendo el “partido único” (gobernó durante 70 años consecutivos) todavía hasta el año 2000.

Decía que cuando cursé la preparatoria, aún teníamos un día de la semana para hacer algo que llamaban Desarrollo Comunitario en donde se alternaban clases de teoría (marxista), con clases prácticas de teatro, danza, música, entre otras; mismas que se convertían después en funciones públicas en diferentes partes de la ciudad. Obviamente las obras, canciones y bailables, eran cuidadosamente seleccionados para que fueran acordes con una estética vinculada a lo *popular, revolucionario y socialista* de la universidad. Solo como ejemplos, recuerdo que los bailables eran folklórico mexicano, las canciones eran *de protesta* (que no fácilmente se conseguían aún en esos tiempos acá) y las obras teatrales eran del tipo de “Si no puede pagar, no pague” de Darío Fo.

Cuando llegué a la carrera de Psicología, aún había contiendas políticas de grupos estudiantiles que, aunque todos pertenecían a la entonces oficial Federación de Estudiantes de Guadalajara (de triste memoria), discursivamente debatían para establecer quién era más *rojo*. Y muchas de las actividades de quienes ganaban “la contienda” se centraban en hacer la vida cansada a docentes faltistas o abusivos que eran denunciados/as por sus estudiantes.

Algunos de esos grupos estaban vinculados a partidos políticos (de izquierda o centro) y entonces el estudiantado tenía una inducción a la cultura política nacional. Otros hacían vínculos hacia organizaciones de sociedad civil en donde participaban sus docentes, algunos/as más eran ya trabajadores/as y empezaban a experimentar en carne propia la violencia y explotación capitalista.

Todo el estudiantado universitario venía de las propias preparatorias de la universidad y a su vez, todo el estudiantado de preparatoria venía de las secundarias públicas del estado de Jalisco. Es decir, que si una familia decidía que su hijo o hija cursara la secundaria en una escuela privada, ya no podía retornar a la educación pública. Era una decisión de vida.

En 1988 llegó a la presidencia de la república mediante un fraude monumental, Carlos Salinas de Gortari y con él, el neoliberalismo. La Universidad de Guadalajara empezó a transformarse, primero declarativamente, pues dejó de autodenominarse popular, revolucionaria y socialista. Y luego formalmente; desapareció el programa de Desarrollo Comunitario, se modificaron algunos planes de estudio, se “abrieron” las puertas de la universidad pública al estudiantado también de las escuelas privadas, pero sin incrementar la matrícula y, entre muchas otras cosas más, empezó a concebirse la escuela como de “tiempo completo”, es decir, las personas que ya se encontraban laborando tendrían más dificultades para poder acceder y permanecer en ella.

Este proceso se fue concretando con el abandono de la lectura y estudio de la teoría crítica, no sólo de Marx, si no de todas las corrientes y sus exponentes. A la par se vivía una especie de gentrificación educativa al ir cambiando la composición de clase del estudiantado. El acceso dejó de ser solo para los y las jóvenes de extracción popular, ahora podían entrar e iban ocupando los lugares jóvenes que viven en mejores condiciones socioeconómicas desplazando a los primeros. Se cerró pues, la pinza en torno al acceso de sectores populares a la universidad y la posibilidad de una educación crítica, científica y popular, entendido esto como al servicio de los sectores más empobrecidos de la población.

Claro que hubo una resistencia de docentes y estudiantado ante tales reformas, con las ya conocidas consecuencias, impactos y pérdidas, pero creo que la batalla ha sido más larga de lo previsto; la mayoría de la gente terminó su tiempo en la universidad, sea porque concluyó su carrera, sea porque la abandonó, sea porque fue despedido/a como docente o no fue recontratado/a, o finalmente se jubiló.

Muy pocas personas logramos presenciar las etapas que siguieron a esas primeras reformas en nuestra casa de estudios que encabezó el entonces rector, así como las trágicas consecuencias que habíamos previsto desde los primeros tiempos de la resistencia. También debo decir que hubo diferencias en los estragos de las políticas neoliberales universitarias, dependía de la carrera, del grado de organización y respuesta de quienes nos resistimos, de sí entre quienes resistimos había sólo estudiantes o docentes o también funcionariado y de sus habilidades políticas para sortear la presión de la estructura universitaria. Decir entonces que la respuesta fue desigual y eso le facilitó al poder, reestructurar a modo cada área de conocimiento, cada carrera, cada división académica hasta ajustarlo al nuevo modelo de desarrollo capitalista, a saber: el neoliberalismo.

En la carrera de psicología, gracias a las muchas personas que por aquí han transitado y que han mantenido como su guía de análisis y acción al *pensamiento crítico* y una interacción colectiva, se mantiene viva la resistencia y la rebeldía de hombres y mujeres jóvenes estudiantes, aún con los muchos problemas que se viven dentro y fuera de la universidad. Obviamente me circunscribo a lo sucedido en mi escuela, pero estas reformas (y sus impactos) se aplicaron a todos los niveles educativos y a todas las áreas de la vida nacional.

Psicología de la liberación

Ha quedado establecido en palabras del fundador de la Psicología de la Liberación, Dr. Ignacio Martín-Baró, que es indispensable que las y los profesionales de la psicología asuman la responsabilidad de contribuir con su saber a la resolución de los grandes problemas de las mayorías populares (Martín-Baró, 1989).

Precisa que posibilitando lo que podemos llegar a ser, es como se afirma la verdad de nuestros pueblos; no reflejando lo que estamos obligados a ser (Martín-Baró, 1989), ni mirando acríticamente cómo hemos logrado *burlar* al monstruo, aunque haya sido ingeniosa o sacrificadamente.

Y establece una “sencilla” ruta para fortalecer desde la psicología, el proceso de Liberación colectiva al que tenemos derecho:

- a) Recuperación de la memoria histórica de nuestros pueblos. Lo que implica recuperar el relato real (objetivo-subjetivo) de lo que hemos vivido, no ideologizado, no manipulado para darnos una falsa identidad, transparente a los conflictos, intereses y condiciones humanas, que nos permita prever futuros retos y dificultades, sin romantizar ni menospreciar nuestros recursos y posibilidades e identificando claramente a quienes se han beneficiado de nuestro trabajo, sacrificios y sufrimiento en el contexto concreto de los sistemas patriarcal, capitalista y colonial.
- b) Reconstrucción de nuestra identidad social, dado que la actual nos encadena al consumismo, al individualismo, a la competencia, al paradigma de la dominación, en resumen a la deshumanización, pues justo eso es lo que ha requerido para generar ganancias exorbitantes para unas cuantas familias en el mundo, el sistema capitalista. Reconectar con el paradigma de la convivencia (entre seres humanos y con la naturaleza toda), valorar lo colectivo, respetar los derechos humanos y la vida digna.
- c) Reconocer y potenciar todas aquellas virtudes propias de nuestros pueblos que les han permitido la supervivencia histórica (Martín-Baró, 1989) y que fueron intencionalmente ocultadas por el colonialismo, primero de la corona de castilla y luego de sus descendientes (reconocidos y no reconocidos), para asegurar el miedo y la creencia de que nos merecemos los malos tratos, el desprecio y la injusticia; para asegurar la autocensura y la idea de que somos responsables de nuestra propia tragedia, tipo: *víctimas propiciatorias, ser pobre por que se quiere y para que andabas vestida así*.
- d) Finalmente, sugiere Martín-Baró que la psicología debe realizar un trabajo *concientizador* que logre la transformación del mundo social, esto debe pasar por modificar la noción de poder (social), para lograr asumirlo como *recursos diversos con los que todas las personas y grupos contamos* y consolidar entonces una nueva identidad psicosocial de las mayorías hasta hoy dominadas (Martín-Baró, 1989). La concientización referida significa habilitarnos para contextualizar ampliamente las circunstancias de la vida cotidiana, profundizar en las causas que las generan e identificar los recursos con los que contamos (poder) para lograr modificarlas. Dicho proceso debería concluir con acciones concretas (políticas) de transformación social.

Este proceso de liberación diseñado para llevarse a cabo desde el ejercicio profesional de la psicología, requiere a su vez una formación que propicie esto mismo en el estudiantado de esta carrera. Por obvias razones, no podemos imaginar esto más que en la universidad pública, dado que es la institución que *aspira* a la justicia social y a atender prioritariamente a aquellas personas que han resultado más afectadas por la inequitativa distribución de la riqueza que sostiene al capitalismo.

¿Es esto posible en instituciones de educación superior dirigidas por funcionariado que, incluso públicamente, desconocen al capitalismo como el conflictivo contexto en el que se presentan todos los problemas que aquejan a la humanidad?

Epistemología feminista

En el curso de esta lucha las mujeres siempre hemos estado presentes. A pesar de la invisibilización que de manera sistemática lleva a cabo el patriarcado en la sociedad completa y por supuesto en la universidad, avanzamos. No se trata solo de que nos vean, se trata de que

vean estas otras formas de opresión y explotación que el sistema capitalista patriarcal tiende sobre nuestras sociedades. A veces de manera muy burda y otras de manera sutil permanecen estas formas y se reproducen entre quienes deberían ser nuestros iguales. Así como visibilizamos la explotación, la opresión y la violencia, también mostramos nuestras resistencias y la construcción de otros mundos posibles frente a la decadente triada: patriarcado, capitalismo y colonialismo. Una de ellas es a través de la Epistemología Feminista.

Una rápida búsqueda me presentó a María Falconí Abad de la Universidad Autónoma del Estado de México y a su conceptualización de la Epistemología Feminista misma que, al no tener desperdicio, incluyo textualmente:

Históricamente el conocimiento científico ha estado dominado tanto por el pensamiento occidental como por una epistemología hegemónica que ha construido los criterios de verdad y falsedad de las ciencias. Entre las diferentes voces que han interpelado esta realidad, las epistemologías feministas emergen con una crítica profunda a los pilares que sustentan el conocimiento occidental y patriarcal en aras de su deconstrucción; al mismo tiempo proponen nuevas formas de entender el mundo: otras categorías teóricas, conceptos y entradas metodológicas, en un acto de subversión epistémica. [La autora] [...] presenta y sustenta los elementos teóricos que conforman las epistemologías feministas producidas en los países del Norte (Europa y Estados Unidos) y las originadas desde los feminismos latinoamericanos, descoloniales y comunitarios; se detiene en el papel fundamental que juega el cuerpo como lugar de poder, conocimiento, experiencia y resistencia, así como también presenta los puntos de encuentro entre las epistemologías feministas clásicas y las epistemologías feministas de nuestros países y pueblos del Sur, lo que evidencia los cuestionamientos y aportes de estas últimas a una ciencia, un conocimiento y un saber que son, a la par, patriarcales, racializados, excluyentes y coloniales. (Falconí, 2022).

En este momento considero que desde esta perspectiva puede lograrse la mirada más contextualizada de nuestra realidad y ya está siendo incluida en programas educativos de psicología en diferentes países y universidades mexicanas. En algunas de ellas como una asignatura de aprobación obligatoria para poder continuar el resto de los cursos de la carrera, dada la importancia que se le otorga.

Pero al parecer a la perspectiva feminista aun le hace falta un largo camino para ser aceptada y reconocida en la ciencia y la academia de nuestra carrera en Ciencias de la Salud. El origen de la psicología como ciencia se encuentra en Europa y la mayoría de las investigaciones recientes y no tan recientes, de los Estados Unidos; una mirada decolonial implica, como ha referido Ignacio Martín-Baró, contextualizarla históricamente en Nuestramerica, estudiar y comprender los impactos de la colonización en el psiquismo latinoamericano y ahora, desde la propuesta feminista, agregar el eje de la dominación patriarcal para entender las causas de los comportamientos, las reflexiones, los sentires y las relaciones de las personas en esta parte del planeta.

Pero el patriarcado no es un ente difunto, ni siquiera moribundo, más bien goza de una salud envidiable y la valoración de los privilegios de los hombres blancos, adultos, heterosexuales, con dinero, están lejos de dejar su hegemonía en nuestras relaciones, incluso dentro de la

universidad pública. Como muestra baste observar las grandes dificultades para combatir (ya no digo erradicar) el acoso y el hostigamiento de las aulas universitarias. El planteamiento de incluir la Epistemología Feminista en los programas de las diferentes carreras que se agrupan en el Centro Universitario de Ciencias de la Salud, se mira como un despropósito, sea porque se desconoce completamente el planteamiento o porque se intuye lo poco conveniente que resulta para la dinámica escolar y para la vida social toda.

Pero esto, pudiera considerarse hasta cierto punto lógico y comprensible, mi pregunta es: por qué estas suspicacias no las genera la intención de incluir asignaturas como la de *emprendurismo*, si nos dijeron que el análisis del sistema capitalista ya había concluido su proceso y estaba completamente asimilado en la universidad pública.

La nueva etapa en la lucha por la universidad pública

La historia de las universidades públicas contiene diferentes momentos en los que los pueblos, las comunidades universitarias o los gobiernos, han entrado en tensiones por definir el proyecto y la función de las instituciones educativas. En términos generales, podríamos hablar de dos posiciones antagónicas, la que pretende formar universitarios que se adapten al sistema patriarcal-capitalista-colonial y la que pretende formar profesionales que cuestionen esos sistemas e incluso generen alternativas a ellos desde sus respectivas profesiones.

Subyace en esta última posición, el cuestionamiento a la función de la propia institución como reproductora del Estado que la crea y sostiene, pero por fines prácticos no ahondaremos en ese tema y nos mantendremos en la perspectiva de que es posible mover, aunque sea un poco, a la institución educativa de su papel reproductor hacia su rol transformador.

Ya ha quedado establecido que tenemos por lo menos 35 años de no ser la universidad popular, revolucionaria y socialista (ni declarativamente) que antes éramos, pero es importante recordar que seguimos siendo la universidad PÚBLICA del estado de Jalisco en México y partimos de aferrarnos a la idea de que alguna diferencia esencial debemos tener con las universidades privadas. Esta diferencia, desde nuestra perspectiva, sería básicamente la población objetivo de nuestros servicios y el sentido de justicia que debería animar a los mismos.

En nuestro transitar por la carrera de psicología, hemos presenciado modificaciones curriculares y participando activamente con la insistencia de incluir siempre el análisis profundo del contexto y la mirada de la Psicología de la Liberación como una apuesta política antipatriarcal, anticapitalista y anticolonial.

En el proceso que ha iniciado recientemente, la modificación curricular consiste, entre otras cosas, en incluir formalmente como materias o unidades de aprendizaje, las de *emprendurismo*. Ya antes esa mirada había comenzado a filtrarse de forma consistente en rúbricas de trabajos finales, por ejemplo, pero ahora las encontramos en la propuesta como unidades de aprendizaje del Bloque Básico Común Obligatorio del Centro Universitario de Ciencias de la Salud.

En términos generales, el *emprendurismo* consiste en convencer al pobre que es responsable de su propia pobreza, partiendo del discurso maniqueo de que las personas siempre pueden hacer más para ganar dinero, sólo se requiere creatividad y sacrificios.

En el mundo entero hay evidencias de personas que subsisten a base de tremendos sacrificios y sufrimiento, que su inteligencia, creatividad y tenacidad se ponen a prueba no sólo diariamente, sino cada hora, minuto o segundo de su vida, que enfrenta los riesgos de ser pobre en un sistema capitalista, mujer en un sistema patriarcal, pueblo originario en un sistema colonial, diversidad en un mundo de “pensamiento único” y un largo etcétera.

Pero qué rol jugamos las universidades que de forma acrítica pretendemos hacer de estas personas “mártires” a los cuales admirar y emular, en vez de cuestionar a los sistemas que les someten a dicho martirio. ¿Por qué tendríamos que ser los profesionales de la psicología quienes “normalicemos” el proceso de deshumanización que nos impone el capitalismo neoliberal? ¿Cuándo y por qué sucumbimos en nuestro intento de transformar el mundo, de acceder a la justicia, de construir alternativas?

Enmarcar estas propuestas de modificación curricular en la lucha por la universidad pública, pretende reconocer que todo el tiempo están en pugna, por lo menos dos proyectos del sentido que debe tener la institución educativa y, verlo tan burdamente expresado, sólo nos refiere al momento histórico mundial en el que nos encontramos, uno en el que la derecha, el pensamiento conservador, la visión neoliberal, el patriarcado y el sometimiento al paradigma de la dominación, por mencionar sólo algunas características, se encuentran cosechando el producto de lo que han delineado desde hace tiempo como estrategias de largo alcance, a saber: la promoción sistemática de la ignorancia, la resignación a la explotación como única forma de supervivencia, la aceptación del dinero como el máximo valor, y al mismo tiempo, la cosificación de todo lo demás (personas/naturaleza), el individualismo exacerbado que no sólo dificulta la organización, sino que nos enemista y nos confronta casi tan pronto como logramos construir alguna resistencia. La memoria acortada para poder aceptar las mismas violaciones a nuestros derechos una y otra vez, sin consecuencias para los agresores. La desesperanza como respuesta automática, con las consecuentes afectaciones para nuestra salud y “calmantes” de todo tipo para distraer, posponer o intercambiar nuestros anhelos de justicia por la fantasía del éxito individual. La naturalización de la violencia como único recurso para sobrevivir y la pérdida de la confianza en las personas, como pretexto para no convivir con ellas. Y, por si fuera poco, la destrucción del único mundo en el que todos y todas podemos vivir, a cambio de alguna satisfacción paupérrima pero inmediata.

Todos estos procesos fortalecen que los sistemas que nos atraviesan y generan esta dinámica pasen desapercibidos para la mayoría de las personas, que asumen responsabilidades individuales sobre cuestiones que son sistémicas, como la pobreza, la desigualdad de género o racial, el adultocentrismo, los prejuicios generacionales, etc.

El reto es contextualizar y hacerlo profesionalmente, es imposible si promovemos miradas sesgadas, con enfoques que pueden ponerse de moda eventualmente o que replican frases pegajosas, pero esencialmente injustas como “*querer es poder*”. La Psicología de la Liberación y la Epistemología Feminista son algunos ejemplos de formas con las que

podríamos habilitarnos a contextualizar las circunstancias que requieren la intervención de profesionales de la psicología egresados/as de la universidad pública.

Situarnos inequívocamente del lado de los sectores injustamente desposeídos de recursos en el marco del sistema patriarcal, capitalista, colonial; poniéndonos en el centro del conflicto con las herramientas para poder generar alternativas que transformen la raíz estructural de dichas circunstancias, debieran ser la parte central de la definición del perfil profesional y en torno a ello girar los conocimientos de nuestra disciplina, no sólo los teóricos-históricos, sino también los nuevos, pues las evidencias que vamos recabando son tan valiosas y la construcción de nuevas teorías tan posibles, como lo fueron hace cien años para Freud o para cualquier otro/a.

Crear procesos de liberación desde Nuestramerica, desde nuestra identidad originaria, desde nuestro ser mujeres, desde la pobreza, desde el dolor de la injusticia, es posible. Detener la depredación del mundo y de la vida, recuperar el paradigma de la convivencia humana, tener una vida digna, es posible (y lo hemos hecho, es gracias a todas las personas que hemos trabajado en ese sentido, que las personas tenemos esperanza). Pero hay que andar el camino, asumir la construcción de la historia, encontrarnos y superar los retos del trabajo colectivo, empeñarnos en vencer la ignorancia impuesta, acostumbrarnos a recordar sin culpas, salir de la trampa del dinero y confiar. *Decir que no, aunque sea difícil* para recuperar la dignidad.

Y la psicología es la ciencia que tiene como objeto de estudio esta subjetividad, su análisis y transformación para que sea posible un mundo mejor pero inicialmente, para que nos sintamos merecedores/as de dicho mundo.

Bibliografía General

- Albó, X., Libermann, K., Godínez, A., & Pifarre, F. (1989). *Para comprender las culturas rurales en Bolivia*. Ministerio de Educación y Cultura, CIPCA, UNICEF.
- Amaya, A. C. (2020). *Modernidades periféricas: Archivos para la historia conceptual de América Latina*. Herder Editorial.
- Amin, S. (2014). The return of fascism in contemporary capitalism. *Monthly Review*, 66(4). <https://monthlyreview.org/2014/09/01/the-return-of-fascism-in-contemporary-capitalism/>
- Andrés Manuel López Obrador. (2024, julio 18). *Corredor Interoceánico del Istmo de Tehuantepec permitirá conectividad con Guatemala* [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=7zgRSRKJPTY>
- Barabas, A. M. (2021). Lugares sagrados nos territórios Binnizá do Istmo de Tehuantepec diante da mineração e dos megaprojetos. *Cuicuilco. Revista de Ciencias Antropológicas*, 28(81), 315–356. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2448-84882021000200014&lng=es&tlng=es
- Bambirra, V. (2019). *O capitalismo dependente latino-americano*. Editora Insular.
- Bataille, G., Duca, L., & Fernández, D. (1997). *Las lágrimas de Eros*. Tusquets.
- Bastian, A., & Berrío, L. (2015). Saberes en diálogo: mujeres indígenas y académicas en la construcción del conocimiento. In X. Leyva et al. (Eds.), *Prácticas otras de conocimiento(s): entre crisis, entre guerras* (pp. 107–132). Cooperativa Editorial Retos, PDTG, IWGIA, Taller Paradigmas Emancipatorios - Galfisa, Proyecto Alice, Taller Editorial La Casa del Mago.
- Berlant, L. (2020). *El optimismo cruel*. Caja Negra.
- Bessi, R. (2024). Construcción de mayor proyecto solar de México en el Istmo oculta impactos. *Avispa* *Midia*. <https://avispa.org/construccion-de-mayor-proyecto-solar-de-mexico-en-el-istmo-oculta-impactos/>
- Bhabha, H. K. (2007). *El lugar de la cultura*. Ediciones Manantial.
- Bianchi, D., & Rodríguez, A. (2023). Estudio preliminar “Extensión, instrumento didáctico de la Universidad” de Juan Carlos Carrasco (Uruguay, 2009). In F. Erreguerena (Ed.), *Textos clave de la extensión crítica latinoamericana y caribeña* (pp. 623–632). Clacso Ed.
- Bianchi, D. (2018). Metodologías expresivas y diálogos de saberes. In M. Pérez Sánchez, L. Folgar, M. Cantabrana, D. Bianchi, A. Cano, R. García, J. Caggiani, & M. Cabo (Comps.), *Procesos psicosociales pensados desde la extensión crítica en Universidad y Territorio: a 10 años del programa integral metropolitano y 100 años de la reforma de Córdoba*.
- Boege, E. (2007). Territorios y diversidad biológica: La agrobiodiversidad de los pueblos indígenas de México. In L. Concheiro-Bórquez & F. López-Bárceñas (Eds.), *Biodiversidad y conocimiento tradicional en la sociedad rural: entre el bien común y la propiedad*. CEDRSSA.

Bolaños, F. L. P. (2016). El estudio socio-histórico de las emociones y los sentimientos en las Ciencias Sociales del siglo XX. *Revista de estudios sociales*, (55), 178–191.

Bolivia. (2009). *Nueva Constitución Política del Estado*. Gaceta oficial.

Bolivia, P. N. (2004). *Informe nacional de desarrollo humano en Bolivia 2004. Interculturalismo y globalización: la Bolivia posible*. Plural.

Campos, T. de P. R. de, & Santos, L. A. dos. (2022). A política externa bolsonarista e a aproximação com os Estados Unidos: o neopentecostalismo como catalisador de ideias. *Monções: Revista de Relações Internacionais da UFGD*, 11(22), 83–117. <https://doi.org/10.30612/rmufgd.v11i22.14716>

Carnero, E. (2022). «La única solución a la crisis energética pasa por el decrecimiento de nuestro consumo de energía». *Universitat Oberta de Catalunya*. <https://www.uoc.edu/es/news/2022/032-antonio-turiel>

Carvalho, D., & Carvalho, A. (2019). Crise Financeira, Recessão e Risco de Depressão no Capitalismo Globalizado do Século XXI. *Cadernos CEPEC*, 1(1-6). <http://dx.doi.org/10.18542/cepec.v1i1-6.6772>

Carrasco, J. C. (2010a). Análisis crítico de una práctica personal y propuestas alternativas. In *Aportes II (Comentarios sobre una práctica psicológica. 1959–2008)* (pp. 229–251). Letraeñe.

Carrasco, J. C. (2010b). La pintura como instrumento técnico de la Psicología Aplicada. In *Aportes II (Comentarios sobre una práctica psicológica. 1959–2008)* (pp. 31–50). Letraeñe.

Carrasco, J. C. (2010c). Método de psicoterapia dinámico expresiva en grupo. In *Aportes II (Comentarios sobre una práctica psicológica. 1959–2008)* (pp. 61–66). Letraeñe.

Chagas, E. (2013). O pensamento de Marx sobre a subjetividade. *Revista Dialectus*. Fortaleza: Programa de Pós-Graduação em Filosofia, UFCE.

Chaparro, A. A. (2020). *Modernidades periféricas: archivos para la historia conceptual de América Latina*.

Choque, E. (2004). *Las prácticas de poder y liderazgo de los Jilaqatas y Mama t'allas en Huachacalla Marka* (Tesis de maestría). Universidad Mayor de San Simón.

Collado R., J. (2017). “Interculturalidad y descolonialidad: Retos y desafíos epistemológicos”. *Revista nuestraAmérica*. 5 (9) enero-junio: 38-57

Crail, A. (2024). Asambleas vacías y firmas falsas: así avalaron el corredor interoceánico. *El Universal*.

<https://interactivos.eluniversal.com.mx/2024/corredor-interoceanico-imposicion-despojo-violencia/corredor-interoceanico-asi-lo-avalaron/>

Crecimiento de la demanda de minerales seleccionados provenientes de tecnología limpia por escenario 2040 en relación con 2020. (n.d.). *International Energy Agency*. <https://www.iea.org/data-and-statistics/charts/growth-in-demand-for-selected-minerals-from-clean-energy-technologies-by-scenario-2040-relative-to-2020>

Cumes, A. (2015). Prisma de miradas situadas. In X. Leyva et al. (Eds.), *Prácticas otras de conocimiento(s): entre crisis, entre guerras* (pp. 10–30). Cooperativa Editorial Retos, PDTG, IWGIA, Taller Paradigmas Emancipatorios - Galfisa, Proyecto Alice, Taller Editorial La Casa del Mago.

Digiovanni, A. M. P., & Souza, M. P. R. (2014). Políticas públicas de educação, psicologia e neoliberalismo no Brasil e no México na década de 1990. *Cadernos PROLAM/USP*, 13(24), 47. <https://doi.org/10.11606/issn.1676-6288.prolam.2014.88777>

De la Cruz. (2007). *El pensamiento de los binigula'sa. Cosmovisión, religión y calendario. Con especial referencia en los Binizá del Istmo de Tehuantepec*. INAH.

Díaz, F. T. (2021). Comunalidad y tequio. *Revista de la Universidad de México*. <https://www.revistadelauniversidad.mx/articles/b086416c-af16-46a8-b7df-cc20e4b2c811/tierra-comunalidad-y-tequio>

Díaz, F. (2014). Comunalidad, energía viva del pensamiento mixe. In H. S. Robles & J. R. Cardoso (Comps.), *Comunalidad, energía viva del pensamiento mixe*. UNAM.

Díaz, F. T. (2007). Escrito. Comunalidad, energía viva del pensamiento mixe. In S. Robles & R. Cardoso (Comps.), *Comunalidad, energía viva del pensamiento mixe* (pp. 52–64). UNAM.

Dobles, I. (2016). *Ignacio Martín Baró. Una lectura en tiempos de quiebres y esperanzas*. Ed Arlekin.

Dos Santos, T. (2003). *La teoría de la dependencia. Balance y perspectivas*. Plaza y Janes.

Dussel, E. (1999). Principios, mediciones y el "bien" como síntesis (de la ética del discurso a la ética de la liberación). *Signos Filosóficos*, 1, 115–138. <https://www.redalyc.org/pdf/343/34300108.pdf>

Dussel, E. (1992). *1492 El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. Plural.

Dussel, E. (2019). World-system and "trans"-modernity. In S. Dube & I. Banerjee-Dube (Eds.), *Unbecoming modern: Colonialism, modernity, colonial modernities* (pp. 165–188). Routledge.

EDUCA. (2024). En los últimos seis años fueron asesinadas 225 personas defensoras en México. <https://www.educaoxaca.org/en-los-ultimos-seis-anos-fueron-asesinadas-225-personas-defensoras-en-mexico/>

El Popular. (2024, octubre 2). Claudia Sheinbaum anuncia proyectos estratégicos para Puebla. <https://elpopular.mx/ciudadania-y-gobierno/2024/10/02/claudia-sheinbaum-anuncia-proyectos-estrategicos-para-puebla>

Eliade, M., & Fernández, L. G. (1968). *Mito y realidad*. Guadarrama.

Episcopado Brasileiro. (1890). *Pastoral*. O Apóstolo. <https://memoria.bn.gov.br/docreader/DocReader.aspx?bib=343951&pagfis=>

Federici, S. (2020). De la crisis de los comunes. Trabajo reproductivo, afectivo, tecnología y transformación de la vida cotidiana. In *Reencantar el mundo. El feminismo y la política de los comunes* (pp. 251–266). Tinta Limón.

Falconí, A. M. (2022). La epistemología feminista: una forma alternativa de generación de conocimiento y práctica. *Contribuciones desde Coatepec*. <https://revistacoatepec.uaemex.mx/article/view/19565>

FILAC. (2021). Los indígenas, los mejores guardianes de los bosques en América Latina y el Caribe. <https://www.filac.org/indigenas-los-mejores-guardianes-de-los-bosques-en-latinoamerica-y-el-caribe/>

FILAC. (2024). Líderes indígenas del oriente boliviano recibieron capacitación en manejo territorial, cambio climático y gobernanza. <https://www.filac.org/los-lideres-indigenas-del-oriente-boliviano-recibieron-capacitacion-en-manejo-territorial-cambio-climatico-y-gobernanza/>

Freire, P. (1970). *La pedagogía del oprimido*. Siglo XXI.

Galeano, E. (2019). *Memoria del fuego: Los nacimientos*. Siglo XXI editores.

García, Á. (2004). *Sociología de los movimientos sociales en Bolivia: Estructuras de movilización, repertorios culturales y acción política*. Plural, Diakonia, Oxfam.

Gómez, C., et al. (2023, diciembre). Impacto ambiental, social y económico del tren maya en pueblos indígenas del sureste de México. *Nexo, Revista Científica*, 36(6), 839–853.

Gómez, D. (2012). *Mi cuerpo es un territorio político*. Colectivo Brecha Lésbica.

Gonçalves, C. W. P. (2002). *Latifundios genéticos y existencia indígena*. UNAM, Instituto de Investigaciones Económicas.

Gontijo, L. de A., & Bicalho, M. F. (2020). Rupturas da ordem neoliberal: Crítica ao individualismo, à atomização política e à polarização identitária. *Revista Brasileira de Sociologia do Direito*. ABraSD.

Grosfogel, R. (2022). Tercera Guerra Mundial: Una transición entre el nuevo orden mundial y la caída del anterior. *Rebelión*.

<https://rebellion.org/tercera-guerra-mundial-una-transicion-entre-el-nuevo-orden-mundial-y-la-caida-del-anterior/>

Hablemos de energía eólica y aves migratorias. (2022). <https://www.climatereality.lat/hablemos-de-energia-eolica-y-aves-migratorias/>

Haraway, D. J. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres: La reinvención de la naturaleza*. Cátedra.

Harvey, D. (2005). *El nuevo imperialismo: Acumulación por desposesión*. CLACSO.

Hidrocarburos no convencionales. (n.d.). <http://www.shaleenargentina.com.ar/hidrocarburos-no-convencionales>

Huberman, L., & Sweezy, P. (1964). Goldwaterism. *Monthly Review*, 16(5).

INEGI. (2022). Estadísticas a propósito del día internacional de los pueblos indígenas. https://www.inegi.org.mx/contenidos/saladeprensa/aproposito/2022/EAP_PueblosInd22.pdf

Jaramillo, R. (1998). *Colombia: La modernidad postergada*. Argumentos.

Kohan, N. (2023). *Hegemonía y cultura en tiempos de contrainsurgencia soft*. Ocean Sur.

Kohan, N. (2021). La pluma y el dólar: La guerra cultural y la fabricación industrial del consenso. *Cubadebate*. <http://www.cubadebate.cu/especiales/2021/03/02/la-pluma-y-el-dolar-la-guerra-cultural-y-la-fabricacion-industrial-del-consenso/>

La Coperacha. (2020). Semarnat recibe MIA regional del Corredor Interoceánico. <https://lacoperacha.org.mx/comunidades-oaxaca-solicitan-consulta-ampliada-sobre-corredor-interoceanico/>

Leff, E. (2014). Racionalidad ambiental y diálogo de saberes: Significancia y sentido en la construcción de un futuro sustentable. *Polis Revista Latinoamericana*, 7, 1–35. <https://polis.ulagos.cl/index.php/polis/article/view/269>

Leyva, X., & Spedd, S. (2015). Hacia la investigación descolonizada: Nuestra experiencia de co-labor. In X. Leyva et al. (Eds.), *Prácticas otras de conocimiento(s): Entre crisis, entre guerras* (pp. 451–480). Cooperativa Editorial Retos, PDTG, IWGIA, Taller Paradigmas Emancipatórios - Galfisa, Proyecto Alice, Taller Editorial La Casa del Mago.

Límites planetarios. (n.d.). <https://territoriosostenibles.com/cambio-climatico/limites-planetarios/> | Un espacio operativo seguro para la humanidad. <https://www.nature.com/articles/461472a>

Ledezma, J. (2023). *Economía familiar campesina en tiempos de cambio climático*. UMSS, Cooperación de Suiza.

López-Linares, J. L. (Dirección). (2021). *España, la primera globalización* [Película]. <https://www.primeraglobalizaciontienda.com/>

Macleod, M. (2015). Género, análisis situado y epistemología indígenas: Descentrar los términos del debate. In X. Leyva et al. (Eds.), *Prácticas otras de conocimiento(s): entre crisis, entre guerras* (pp. 32–58). Cooperativa Editorial Retos, PDTG, IWGIA, Taller Paradigmas Emancipatórios - Galfisa, Proyecto Alice, Taller Editorial La Casa del Mago.

Marini, R. M. (2000). *Dialética da dependência*. Vozes.

Martí, R. (2023). Atlas Network, la internacional anticomunista en la que pugnan Vox y PP para influir en la política de América Latina. *El Español*. https://www.elespanol.com/porfolio/actualidad/20231217/atlas-network-internacional-anticomunista-pugnan-vox-pp-influir-politica-america-latina/817418704_0.html

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

Martín-Baró, I. (2006). Rumo a uma psicologia da libertação. *Electronic Journal of Psychosocial Intervention and Community Psychology*, 1(2), 7–14.

Martín-Baró, I. (1989). Retos y perspectivas de la Psicología Latinoamericana. In G. Pacheco & B. Jiménez (Eds.), *Psicología de la Liberación para América Latina*. Universidad de Guadalajara/ITESO.

Martín-Baró, I. (2009). Para uma psicologia da libertação. In R. S. L. Guzzo & F. Lacerda Júnior (Orgs.), *Psicologia Social para a América Latina: o resgate da Psicologia da Libertação*. Alínea.

Martín-Baró, I. (2003). *Poder, ideología y violencia*. Trotta.

Martins, J. de S. (1999). Reforma agrária: o impossível diálogo sobre a História possível. *Tempo Social*, 11(2), 97–128. <https://doi.org/10.1590/S0103-20701999000200007>

Martínez, J. (2016). *Textos sobre el camino andado: eso que llaman comunalidad. Tomo II*. Proveedora Gráfica de Oaxaca.

Marx, K. (2008). *Contribuição à Crítica da Economia Política*. Expressão Popular.

Masson, S. (2015). Transformar la investigación desde las prácticas feministas poscoloniales: De vuelta a mi experiencia etnográfica y activista con Tzome Ixuk. In X. Leyva et al. (Eds.), *Prácticas otras de conocimiento(s): entre crisis, entre guerras* (pp. 59–82). Cooperativa Editorial Retos, PDTG, IWGIA, Taller Paradigmas Emancipatórios - Galfisa, Proyecto Alice, Taller Editorial La Casa del Mago.

Mignolo, W. D. (2016). *El lado más oscuro del Renacimiento: Alfabetización, territorialidad y colonización*. UC.

Morales, J. C. (2022). Mapa del «neofascismo» en Chile. Una mirada al Movimiento Social Patriota. <https://www.ciperchile.cl/2022/09/28/mapa-del-neofascismo-en-chile-una-mirada-al-movimiento-social-patriota>

- Muñoz, I., & Carroza, N. (2024). *Autogestionar el habitar humano: MPL y MP Movimientos Urbano-Populares de Chile y Venezuela*. UPLA/Puntángeles.
- Neruda, P. (1981). *Canto general* (Vol. 2). Fundación Biblioteca Ayacucho.
- Olade. (2012). Panorama general de los hidrocarburos no convencionales. <https://biblioteca.olade.org/opac-tmpl/Documentos/old0275.pdf>
- Ortíz, A., & Arias, M. (2019). Hacer decolonial: Desobedecer a la metodología de investigación. *Hallazgos*, 16(31), 147–166. <https://revistas.usantotomas.edu.co/index.php/hallazgos/article/view/4991>
- Osorio, J. (2016). *Teoría marxista de la dependencia*. Universidad Autónoma Metropolitana, ITACA.
- Ospina, W. (2003). De chigüiros y cipreses. In *Memorias de las jornadas de Medellín y Bogotá del 17 al 24 de febrero de 2002*. Cuarto de Vuelta.
- Pereira, M. F. V. (2010). A inserção subordinada do Brasil na divisão internacional do trabalho: consequências territoriais e perspectivas em tempos de globalização. *Sociedade & Natureza*, 22(2), 347–355. <https://doi.org/10.1590/S1982-45132010000200009>
- Portela Guarín, H., & Portela García, S. C. (2018). *El arco, el cuerpo y la seña: cosmovisión de la salud en la cultura Nasa*. Editorial Universidad del Cauca.
- Quintero, W. J. A. (2020). *Conocer desde el sentipensar indígena*. Cooperativa Yoko Yani.
- Quintero, J. (2019). La emergencia del nosotrxs. <https://agenciaecologista.info/jose-quintero-la-emergencia-del-nosotrxs/>
- Quiroga Santa Cruz, M. (1995). *Los deshabitados*. Plural.
- Rasgado, R. F. (2021). Una cueva que nos habla del pasado: La Bá Cuanna. *Ciencia y Cultura*, 25(47), 81–101. <http://www.scielo.org.bo/pdf/rcc/v25n47/2077-3323-rcc-25-47-81.pdf>
- Rivera, S. (2003). *Oprimidos pero no vencidos: Luchas del campesinado aymara y qhechwa 1900-1980*. Aruwiwiri, Yachaywasi.
- Rocha, G. P. (1989). Lógica de los mitos: Lógica paraconsistente. Una alternativa en la discusión sobre la lógica del mito. *Ideas y valores*, 38(79), 27–68.
- Rossells, B. (2011). Transformaciones del imaginario social en los carnavales de Bolivia. *Textos Escolhidos de Cultura e Arte Populares*, 8(2), 75–85.
- Rozental, M. (2009). ¿Qué palabra camina la minga? *Revista Deslinde*, 45, 49–59.
- Ryan, C. (2020). *Civilizados hasta la muerte: El precio del progreso*. Capitán Swing.

Saavedra, L., & Espada, A. K. (2022). Psicología social comunitaria en Cochabamba: antecedentes, experiencias y retos. In E. Muñoz & L. S. (Coords.), *Aportes para la innovación académica de la carrera de Psicología de la UMSS en el siglo XXI* (pp. 136–152). Humanidades.

Sandoval, J. (2017). Investigación colaborativa y decolonización metodológica con cámaras de video. *Revista de Ciencias Sociales y Humanas*, 27, 161–177. <https://www.redalyc.org/journal/4761/476152665008/html/>

Santos, B. de S. (2007). *La universidad en el siglo XXI: Para una reforma democrática y emancipadora de la universidad*. CLACSO-Plural.

Santos, B. de S. (2009). *Una epistemología del sur: La reinención del conocimiento y la emancipación social*. Siglo XXI.

Santos, B. de S. (2017). *Justicia entre saberes: Epistemologías del sur contra el epistemicidio*. Morata.

Santos, B. de S. (2019). *El fin del imperio cognitivo: La afirmación de las epistemologías del sur*. Trotta.

Saunders, F. S. (2013). *La CIA y la guerra fría cultural*. Debate.

Shady, R. (2006). La civilización Caral: Sistema social y manejo del territorio y sus recursos. Su trascendencia en el proceso cultural andino. *Boletín de Arqueología PUCP*, 10, 59–89.

Tarazona, D. (2024). Violencia en Latinoamérica: El 80 % de los asesinatos contra defensores de derechos humanos ocurrió en la región. <https://es.mongabay.com/2024/06/violencia-latinoamerica-asesinatos-contra-defensores-informe/>

Todorov, T. (1987). *La conquista de América: El problema del otro*. Siglo XXI.

Torres, A. (2013). *El retorno de la comunidad: Problemas, debates y desafíos de vivir juntos*. CINDE-El Búho.

Torre, L. M. D. L. (2004). *La reciprocidad en el mundo andino*. Colección FLACSO.

Turiel, A. (2024). Antonio Turiel. Límites materiales de la transición ecológica. [Vídeo]. CMI El Llano. <https://www.youtube.com/watch?v=rNmxlkosuwc&t=4711s>

Turiel, A. (2020). *Petrocalipsis: Crisis energética global y cómo (no) la vamos a superar*. Alfabeto Editorial.

Trotsky, L. (1985). *A revolução permanente*. Kairós Livraria e Editora.

Valero, A. (2024). Alicia Valero. Materias primas para la transición energética: Mitos y realidades. [Vídeo]. <https://www.youtube.com/watch?v=jreclsdT34U&t=3397s>

Vygotski, L. S. (2000). Manuscrito de 1929. *Educação & Sociedade*, 21(71), 21–44. <https://doi.org/10.1590/S0101-73302000000200002>

Vygotski, L. S., Kozulin, A., & Abadía, P. T. (1995). *Pensamiento y lenguaje* (pp. 97–115). Paidós.

Wallerstein, I. (1998). *Utopística o las opciones históricas del siglo XXI*. Siglo XXI.

Wallerstein, I. M. (2001). *El capitalismo histórico*. Siglo XXI.

Wilson, E. O. (2012). *La conquista social de la Tierra*. Debate.

Zavaleta, R. (2011). *Obras completas* (Toms. I y II). Plural.

Zemelman, H. (2011). *Configuraciones críticas: Pensar epistémico sobre la realidad*. Siglo XXI.

Índice Remissivo

A

Abya Yala · 14, 27, 40, 62, 64, 76, 88

América Latina · 18, 19, 20, 21, 22, 39, 40, 47, 49, 50, 51, 57, 63, 67, 78, 79, 100, 101, 103, 105, 109

C

Capitalismo · 12, 15, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 27, 28, 37, 47, 49, 51, 52, 53, 55, 62, 63, 66, 76, 77, 83, 87, 88, 95, 96, 98, 100

Comunitaria: comunitária · 15, 33, 35, 42, 47, 48, 52, 53, 54, 55, 56, 65, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 87, 91, 106

E

Educación: educação · 50, 70, 71, 73, 74, 77, 93, 94, 95, 102

M

Martin-Baro: Martin-Baró · 16, 42, 43, 44, 45, 58, 63

Marx: marxista · 18, 19, 23, 44, 94, 101, 105

Memoria: memória · 12, 16, 47, 50, 54, 70, 76, 81, 87, 88, 89, 93, 95, 98, 102

N

Neoliberal: neoliberalismo · 18, 21, 22, 24, 73, 98, 103

Nuestramerica · 12, 17, 26, 39, 40, 58, 61, 63, 64, 66, 71, 96, 99

P

Psicología · 8, 12, 18, 22, 23, 24, 105, 109

Psicología de la Liberación · 12, 41, 42, 46, 47, 56, 57, 58, 63, 73, 74, 94, 97, 98, 105

Pueblos originarios: pueblos indígenas · 12, 14, 15, 27, 58, 71, 76, 77, 78, 80, 81, 82, 87, 88, 89

U

Ultraderecha: ultradireita · 15, 20, 67, 68, 69

Universidad: universidade · 9, 10, 12, 13, 16, 18, 26, 41, 47, 56, 59, 63, 74, 88, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 105, 106, 109

Sobre las/os autoras/es:

Alayde Maria Pinto Digiovanni: Professora Adjunta da Universidade Estadual do Centro-Oeste, docente do Departamento de Psicologia e do Programa de Pós-Graduação em Integração da América Latina da Universidade de São Paulo (PROLAM/USP). Mestrado em Educação pela Universidade Federal do Paraná (2005) e doutorado em Programa em Integração da América Latina pela Universidade de São Paulo (2016). Estágio doutoral pela Cátedra Vigotsky e Universidade de Havana (2015). Líder do grupo de pesquisa Psicologia e Educação na perspectiva Histórico-Cultural. Membro do GT da ANPEPP Psicologia e Políticas Educacionais, membro do GT da ANPED Psicologia e Educação, membro do Grupo de Trabalho Trabajo intelectual, pensamiento y modernidad en América Latina na América Latina siglos XIX y XX - TIPMAL/AHILA.

Carlos Alberto Rincón Oñate: Educador popular, psicólogo, magister en Investigación Social Interdisciplinaria, magister en Psicoanálisis, Subjetividad y Cultura, con especialización en Actuaciones Psicosociales en violencia política y catástrofes. Doctorando en Pensamiento y Cultura en América Latina con el IPECAL de México. Mi experiencia está centrada en procesos de coordinación, atención y acompañamiento organizativo y psicosocial en instituciones y con comunidades víctimas de violencia política y en procesos de gestión comunitaria de riesgos asociados a emergencias de origen natural o humano. De otro lado tengo una amplia experiencia en el diseño y realización de procesos pedagógicos con niños, niñas, jóvenes y adultos desde un enfoque de derechos humanos y construcción de paz. He podido acopiar una amplia experiencia en procesos de desarrollo local y regional, desarrollando estrategias de formulación, gestión, seguimiento y evaluación participativa de proyectos sociales. También construir una vasta experiencia en el trabajo de fortalecimiento organizativo con comunidades indígenas, campesinas y organizaciones de mujeres en todo el territorio colombiano, así como en procesos de sistematización e investigación social.

Delia Bianchi: Psicóloga de la Universidad de la Republica, Uruguay. Master Iberoamericano en integración de personas con discapacidad de la Universidad de Salamanca, España. Docente del programa integral metropolitano desde sus orígenes. Docente en el Polo de Salud Comunitaria Sede Paysandú Centro Universitario Litoral Norte (CENUR LN), Instituto de Psicología Social Facultad de Psicología UdelaR.

Evangelio Muñoz Cardozo: Pertenece a la cultura y nación quechua de Bolivia, es Psicólogo y Educador. Magister en Educación en Educación Intercultural Bilingüe, de la Universidad Mayor de San Simón (UMSS) de Cochabamba. Magister en Formación Docente e Innovación Educativa de la Universidad Virtual de Barcelona, España. Cuenta con estudio de antropología. Docente por más de 10 años en formación de Maestros para el sistema educativo regular de Bolivia (Sedes Sapientiae (Católica), Simón Rodríguez) (2002-2019). Fue Director Académico Nacional de la Universidad Pedagógica (universidad de posgrado para maestros de Bolivia) (2016-2017). Trabajó en investigación y formación con distintos pueblos de Bolivia: Quechua, Uru Chipaya, Chiquitano, Mojeño y Afro boliviano (2005-2023). Actualmente, es docente en las carreras de Antropología y Psicología de la Universidad Mayor de San Simón (UMSS) de Cochabamba (2014-2025). Es docente investigador del Instituto de Investigaciones “Juan Araos Úzqueda” de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la UMSS (2020-2025). Sus temas de

investigación son psicoterapias indígenas, saberes, conocimientos y desarrollo cognitivo en pueblos indígenas, formación docente, educación regular y educación superior.

Hugo Adrián Morales. Doctor en Psicología. Especialista en Estudios Socioeconómicos y Latinoamericanos. Posdoctorado en la Universidad Nacional de Tres de Febrero (PEP-UNTREF). Integrante del Centro de Pensamiento Crítico Pedro Paz (FCEJS-UNSL). Integrante del comité de Doctorado en Psicología (FAPSI-UNSL). Integrante del cuerpo docente de la especialización de estudios Socioeconómicos Latinoamericanos (FCEJS-UNSL). Coordinador del Centro de Prácticas Pedagógicas y Socio Comunitarias (FCH-UNSL). Director del proyecto de investigación “La construcción simbólica del poder en las Instituciones Públicas: una mirada desde las prácticas políticas y cotidianas” PROICO 04-0923. Integrante del Proyecto de Investigación Ética, Bioética y Derechos Humanos en el Sur Global. Docente, Investigador, UNSL-San Luis, Argentina. hamorales2000@gmail.com

Ignacio Dobles Oropeza: Profesor Emérito de la Facultad de Psicología de la Universidad de Costa Rica. Sus estudios se centran en la psicología social, la psicología política y la psicología comunitaria. Es autor de numerosos libros y artículos sobre temas de su especialidad y de libros de cuentos y poesía. Fue galardonado con el Premio Alfepsi de formación en Psicología en 2016. Miembro fundador de la revista Psicología y Patologías del Capitalismo y del Proyecto Indocile Word. Ha participado en diversos proyectos de investigación en su campo de interés.

Ignacio Muñoz Cristi: Profesor investigador chileno (UAHC). Dr. y Mg. en Psicología Social (UDP), licenciado en Antropología Histórica (ENAH). Investiga sobre movimientos antisistémicos, trabajo autogestionario y políticas de la liberación. Militante del MPL, trabaja en la Escuela Psicosocial Martín-Baró en tareas de psicología comunitaria y clínica comunitaria autogestionaria.

Martha Patricia Ortega Medellín: Psicóloga y Maestra en planeación de la educación superior por la Universidad de Guadalajara. Doctora en metodología de la enseñanza. Docente de tiempo completo de la Universidad de Guadalajara desde hace 34 años y Directora del Centro de Estudios sobre Aprendizaje y Desarrollo de CUCS. Líder del cuerpo académico Derechos Humanos, Políticas públicas y cultura. Representante en Jalisco de la Red por los Derechos Sexuales y Reproductivos en México e Integrante de la Brigada "Dr. Ignacio Martín-Baró" dese 1998 en México.

Niltie Calderón Toledo. Candidata a Doctora en Estudios Latinoamericanos (UNAM), Ministra en Psicología Social de Grupos e Instituciones (UAM-XOCH), Especialista en Estudios Socioeconómicos Latinoamericanos (FCEJS-UNSL). Profesora, facilitadora y acompañante en procesos de Educación Alternativa y Comunal en la Unidad de Aprendizaje Comunal *Yes Lo Mxis* de San Agustín Loxicha (CUC Sta. María Colotepec-UACO) y con el magisterio Oaxaqueño perteneciente a la Sección XXII. Integrante de la Red Psicología Liberación y Pensamiento Nuestroamericano y el Centro de Pensamiento Crítico Pedro Paz. Originaria del pueblo *Binnizá* en el Istmo de Tehuantepec, Oaxaca, México. niltietoledo@gmail.com

Sobre las/os compiladoras/es:

Hugo Adrián Morales. Doctor en Psicología. Especialista en Estudios Socioeconómicos y Latinoamericanos. Posdoctorado en la Universidad Nacional de Tres de Febrero (PEP-UNTREF). Integrante del Centro de Pensamiento Crítico Pedro Paz (FCEJS-UNSL). Integrante del comité de Doctorado en Psicología (FAPSI-UNSL). Integrante del cuerpo docente de la especialización de estudios Socioeconómicos Latinoamericanos (FCEJS-UNSL). Coordinador del Centro de Prácticas Pedagógicas y Socio Comunitarias (FCH-UNSL). Director del proyecto de investigación “La construcción simbólica del poder en las Instituciones Públicas: una mirada desde las prácticas políticas y cotidianas” PROICO 04-0923. Integrante del Proyecto de Investigación Ética, Bioética y Derechos Humanos en el Sur Global. Docente, Investigador, UNSL-San Luis, Argentina. hamorales2000@gmail.com

Niltie Calderón Toledo. Candidata a Doctora en Estudios Latinoamericanos (UNAM), Ministra en Psicología Social de Grupos e Instituciones (UAM-XOCH), Especialista en Estudios Socioeconómicos Latinoamericanos (FCEJS-UNSL). Profesora, facilitadora y acompañante en procesos de Educación Alternativa y Comunal en la Unidad de Aprendizaje Comunal *Yes Lo Mxis* de San Agustín Loxicha (CUC Sta. María Colotepec-UACO) y con el magisterio Oaxaqueño perteneciente a la Sección XXII. Integrante de la Red Psicología Liberación y Pensamiento Nuestroamericano y el Centro de Pensamiento Crítico Pedro Paz. Originaria del pueblo *Binnizá* en el Istmo de Tehuantepec, Oaxaca, México. niltietoledo@gmail.com

Marilene Proença Rebello de Souza. Psicóloga pelo Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo. Mestrado, Doutorado e Livre-Docência em Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano pela Universidade de São Paulo. Professora Titular e pesquisadora do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano no Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo. Professora e atual coordenadora do Programa de Pós-Graduação Interunidades em Integração da América Latina da USP/PROLAM-USP. Coordena o Laboratório Interinstitucional de Estudos e Pesquisas em Psicologia Escolar - LIEPPE e é líder dos Grupos de Pesquisa do CNPq “Psicologia e Escolarização na América Latina: políticas públicas e atividade profissional na perspectiva histórico-crítica” e “Psicologia, Sociedade e Educação na América Latina”. É membro da Academia Paulista de Psicologia, ocupando a Cadeira No. 02 de Lourenço Filho e Coordenadora do Centro de Ciência para o Desenvolvimento da Educação Básica: Aprendizagens e Convivência Escolar, aprovado pela FAPESP, em parceria com a Secretaria Estadual de Educação de São Paulo. Professora e pesquisadora com interesse em escolarização, medicalização da educação, convivência escolar, políticas públicas e desenvolvimento humano. mprdsouz@usp.br

