

PSICOLOGÍA, DISPUTAS EPISTÉMICAS Y SIEMBRA DE SABERES EN EL ABYA YALA

COMPILADORAS/ES

Hugo Adrián Morales / Niltie Calderón Toledo

Martha Patricia Ortega Medellín

Marcelo Alejandro Muñoz / Margarita Ussher



PSICOLOGÍA, DISPUTAS EPISTÉMICAS Y SIEMBRA DE SABERES EN EL ABYA YALA

COMPILADORAS/ES

Hugo Adrián Morales (San Luis, Argentina)

Niltie Calderón Toledo (Oaxaca, México)

Martha Ortega Patria Medellín (Guadalajara, México)

Marcelo Alejandro Muñoz (San Luis, Argentina)

Margarita Ussher (Buenos Aires, Argentina)



Universidad
Nacional
de San Luis

UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN LUIS

Rector:

Dr. Raúl Andrés GIL

Vicerrectora:

Mgtr. María Claudia BRUSASCA

Secretario de Imágen y Comunicación Institucional:

Téc. Ramiro Gabriel REZZANO KLEMENT

Nueva Editorial Universitaria

Avda. Ejército de los Andes 950

Edificio Rectorado - 2º piso - Pasillo A.

D5700HHW

Tel. (+54) 0266-4520300 int. 5197

www.neu.unsl.edu.ar

unslneu@gmail.com

Psicología, disputas epistémicas y siembra de saberes en el Abya Yala / Hugo Adrián Morales... [et al.]; Compilación de Hugo Adrián Morales ... [et al.]. - 1a ed. - San Luis : Nueva Editorial Universitaria - U.N.S.L., 2026. Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-987-733-495-1

1. Psicología Social Comunitaria. I. Morales, Hugo Adrián II. Morales, Hugo Adrián, comp.
CDD 150

Nueva Editorial Universitaria

Coordinación General:

Lic. Mariano Daniel PEREZ

Dpto. Administrativo:

Tec. Silvia GARRO

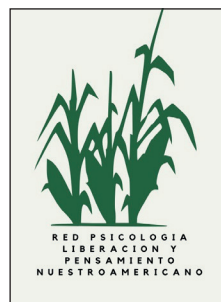
Dpto. Edición:

Tec. Enrique SILVAGE

Lic. Cecilia RODONI

Foto de Tapa y Contratapa:

Erandi Medina Huerta



Edición Junio de 2026

Impreso en Argentina - Printed in Argentina

ISBN 978-987-733-495-1

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723.

Prohibida la reproducción total o parcial de este material sin permiso expreso de NEU

© 2026 Nueva Editorial Universitaria

Avda. Ejército de los Andes 950 - Rectorado - 2º piso - D5700HHW

Tel. (+54) 0266-4424027 int. 5197

Índice

Prólogo.	
<i>Ignacio Dobles Oropeza</i>	4
Introducción.	
<i>Hugo Adrián Morales; Niltie Calderón Toledo; Martha Patricia Ortega Medellín; Marcelo Alejandro Muñoz; Margarita Ussher</i>	13
Refundar la Psicología frente a un presente en Crisis.	
<i>Hugo Adrián Morales; Niltie Calderón Toledo</i>	15
Estado, Universidad y Derechos Humanos desde una Perspectiva de Liberación y Decolonial.	
<i>Marcelo Alejandro Muñoz</i>	24
La disputa epistémica en la construcción de otros mundos posibles.	
<i>Lorena González Fuentes</i>	35
Siembra de saberes en la psicología: epistemologías indígenas en tiempos de exterminio.	
<i>Erandi Medina Huerta</i>	45
Epistemologías africanas	
<i>Helena Cordero Aguirre</i>	50
Clínica Comunitaria Autogestionaria en un Movimiento Urbano Popular: El caso del temazcal El Fuego de la Revolución.	
<i>Ignacio Muñoz Cristi</i>	57
Capitalismo, Salud Pública Tecnocrática y Salud Colectiva.	
Paradigmas en disputa.	
<i>Bruno Hennig</i>	72
La improbabilidad de la salud mental en el entramado patriarcal, capitalista y colonial: una mirada crítica y decolonial.	
<i>Shaila Yolosúchitl Ruíz Soto</i>	83
El territorio, la gente y lo saludable en tiempos donde no había tiempo.	
<i>Carlos Alberto Rincón Oñate</i>	90
Tejidos de comunidad y cuidados: Redes de salud, territorio y liberación desde una Psicología Nuestramericana.	
<i>Juan Nicolás Escudero</i>	104
Economía política, ciencia y transición: Debates para Nuestramérica	
<i>Enrique Elorza</i>	114
Salud psicológica y emocional en las culturas indígenas de los andes.	
<i>Evangelio Muñoz Cardozo</i>	126
Estado: “El Mundo del Uno”	
<i>Emmanuel Rozental-Klinger</i>	138
Crisis socioecológica y producción de saberes: ¿desde qué epistemologías pensar la coyuntura regional?	
<i>Oscar Soto</i>	156

Todos nuestros territorios siguen en disputa.	
<i>Vilma Almendra Quiguanás</i>	163
Algunos secretos de la lengua Maya.	
<i>Pedro Uc Be</i>	173
Violencias y dinámicas territoriales en México.	
<i>Noelia Ávila Delgado; Andrea Bianchetto</i>	183
Las violencias estructurales y los procesos de resistencia: desafíos de justicia y cuidados.	
<i>Margarita Ussher</i>	194
Las experiencias de cuidado como alternativas a las violencias cotidianas y estructurales: Procesos de resistencia, de justicia y de cuidados	
<i>Mirel Vidal</i>	207
Guerra de la Triple Alianza, Trauma intergeneracional y contemporaneidad en Asunción: Una mirada psichistórica.	
<i>Agustín Barúa Caffarena; Sandra Noemi León R.; Ma. Beatriz Agüero B.;</i> <i>Roció Ortega; Viviana Paglialunga</i>	219
Solo media la praxis	
<i>Joice Barbosa Becerra; Lucrecia Petit</i>	228

Prólogo

Agradezco que se me haya solicitado prologar esta estimulante y valiosa obra, vinculada a la **Red Psicología, Liberación y Pensamiento Nuestroamericano**. Se trata de un libro que constituye un aporte valiosísimo a los esfuerzos por intentar articular una perspectiva comprometida con la justicia y con las necesidades y proyectos de los sectores populares, y que, en su diversidad, nutre nuestras conversaciones y nuestras luchas.

Cumplir con la tarea solicitada que se me ha planteado implica, a mi juicio, ofrecer una valoración general, argumentada, de los alcances y de la calidad de la obra en cuestión, y, por otro lado, invitar a quienes leen este prólogo a explorar, estudiar, comentar, los diversos aportes que se presentan, en este esfuerzo de construcción colectiva.

Por lo tanto, este prólogo presenta una valoración general y una invitación. Comento los textos de los compañeros y las compañeras en el orden en que aparecen en el libro, procurando enfatizar elementos claves en los mismos, que creo nutren nuestras búsquedas y nuestras conversaciones. Por supuesto, nada puede sustituir la lectura atenta y motivada de los valiosos aportes que nos han presentado los compañeros y las compañeras en esta valiosísima publicación.

En primer lugar, tenemos el texto, presentado desde México y Argentina, de Niltie **Calderón y Hugo Morales**, quienes nos ofrecen un escrito introductorio en donde nos enuncian, de manera clara, que enfrentamos, en forma creciente, nuestros pueblos, un mundo genocida, imperialista y acumulador, con múltiples expresiones de despojo, y con poderes opresores que en la actualidad se presentan muchas veces con rostros obscenos y caricaturescos en sus ejercicios despóticos de poder.

Estas tendencias destructivas estimulan, y se articulan con subjetividades **fascistas**, que promueven una profundización de la colonialidad, del odio y el atropello a las aspiraciones de las mayorías populares. Es necesario, como respuesta, sugieren los autores, articular *“procesos de construcción y de apropiación caracterizados por la alteridad, la contrahegemonía y la resistencia”*.

De esta manera, **Niltie y Hugo** definen, de manera clara, el desafío que enfrenta una producción colectiva como la que se nos presenta aquí, que busca articular la construcción y el funcionamiento de una psicología anclada en los territorios, capaz de defender lo común, y de fortalecer las resistencias que son necesarias ante los poderes avasalladores. Es, claramente, lo que se quiere abordar con el conjunto de aportes que integran esta publicación, que merece ser bienvenida y aplaudida. Estos aportes, con autorías provenientes de seis países de nuestro continente, discuten una serie de ejes que considero que son claves para la construcción y puesta en práctica de una psicología contrahegemónica, liberadora y comprometida con las mayorías populares.

Por su parte, **Marcelo Muñoz**, desde San Luis, Argentina, retoma los decisivos aportes de **Anibal Quijano** y de **Ramon Grosfoguel** para discutir acerca de la **colonialidad del poder**, en sus diversas expresiones. **Marcelo** centra su atención, ofreciendo argumentaciones esclarecedoras en el tratamiento de la colonialidad del saber,

que implica definir desde la colonialidad, los saberes que se consideran importantes, con un camino que fácilmente puede llevar al epistemicidio y la negación del diálogo entre saberes. En este rubro, destaca la crítica a la universidad como institución cuando responde a la colonialidad.

Por otro lado, señala la **colonialidad del ser**, que conduce a la desvalorización desde el poder de diversas fisonomías, e implica la racialización como operación decisiva. Por último, pone la mirada en la colonialidad de género, patriarcal y heteronormal que lleva a la explotación del trabajo femenino y disidente. **Marcelo** resalta la necesidad ético política de pensar el estado en clave decolonial.

Lorena González, desde Chile, centra su atención en la discusión de las epistemologías, señalando, acertadamente, que el territorio de las palabras es, también, una trinchera de lucha. Discute, en cuanto a estas epistemologías, entendidas como los proyectos antropológicos que definen la formas de colocarnos, de entramarnos, en la realidad que nos ocupa, esto puede hacerse, como se postula aquí, asumiendo, por ejemplo, un sujeto conectado, solidario, o más bien, en claro contraste, con resignación ante los poderes hegemónicos, individuos aislados, escindidos, desesperados y desesperanzados.

En segundo lugar, **Lorena** apunta a la dimensión de la validación de los saberes, mediante la cual, en clave hegemónica, se efectúan epistemicidios, asumiendo la jerarquización del pensar, lo que constituye, también, una clara negación del “diálogo de saberes”, y por último, trata el aspectos metodológico (el “como conocemos”) retomando, de las opciones liberadoras que abogan por ese “Diálogo de saberes” la idea del filósofo cubano **Raul Fornet Betancourt** de que el conocimiento es un “co-nacimiento”. Basándose en los escritos de **Audre Lorde**, la autora señala las consecuencias del uso de dicotomías en el pensar, que escinden y jerarquizan, como la separación cuerpo/emociones o razón/pensamientos.

Helena Cordero, también desde Chile, emprende, en su escrito, otra discusión, relevante, acerca de temas epistémicos, enfocando, específicamente, las formas africanas de entender y de pensar el mundo, contrastándolas con la perspectiva colonial occidental.

Para ella, no solo hay una jerarquización del conocimiento en la práctica colonial, que implica epistemicidios, sino que también se jerarquizan los sentidos, privilegiando lo visual, agregando que los ojos han sido secuestrados por el occidente colonizante, operando, para ello, el filtro de la colonialidad. Se plantea lo visual como única forma de acercamiento a la realidad. Objeta, **Helena**, de paso, en consecuencia, la importancia dada a términos como “cosmovisión”.

Se subordina, en esta lógica hegemónica, a la oralidad, a la colectividad, y a lo espiritual. La autora especifica que se manifiestan, sin embargo, estrategias de resistencia, como el enmascaramiento, el trabajo lento, el averiar herramientas, o el cimarronaje, y también el **cimarronaje epistémico**, que rompe con la ciencia y la razón eurocéntrica.

Ignacio Muñoz Cristi nos presenta y discute la experiencia, muy esclarecedora, de la clínica comunitaria autogestionaria desarrollada desde hace algunos años en Santiago de

Chile por El Movimiento de Pobladores por la Liberación (MPL), en torno al temazcal comunitario denominado el “Fuego de la revolución”.

Se contrasta esta experiencia en el campo de la salud y el trabajo comunitaria con la perspectiva biomédica, que patologiza el sufrimiento y, también, con la experiencia institucional comunitaria. El autor señala que estos dos planteamientos entienden a la salud más como una respuesta técnica a una carencia que como una praxis social de regeneración colectiva, manteniendo en forma dominante el eje de la existencia de “expertos” en la materia.

En esta aproximación alternativa del MPL, que el autor define como propia de una “psicología popular de la liberación”, se une la clínica comunitaria con la salud entendida como un proceso político, como una experiencia vital de dignidad.

En el texto, se desmenuza la metodología de la ceremonia colectiva que han desarrollado colectivamente en “El fuego de la revolución” en una tarea sostenida, que en sus diferentes “puertas” da lugar a un *conversar reflexivo* en que entran sentimientos, duelos, nostalgias, imaginación, humor, y, también silencios. En este marco, nos señala **Ignacio**, cada participante se convierte en paciente, terapeuta y comunidad, existiendo horizontalidad en todos los momentos del ritual. Se esboza, de esta manera, una “dimensión constitutiva de un proyecto histórico de la vida digna” El autor, retomando los aportes de Luis Weinstein sobre las “capacidades psicosociales de salud”, se busca fomentar las siguientes capacidades propuestas por este autor

- vital
- de goce
- de comunicación
- de creación
- de crítica
- de autocrítica
- de autonomía
- de solidaridad.

La contribución de **Bruno Hennig**, planteada desde Argentina, centra su atención en las narrativas políticas en el campo de la salud, que suelen excluir las de los saberes populares, privilegiando la perspectiva profesionalizante.

Bruno compara lo que denomina la **salud pública** con el campo de **la salud colectiva**. La primera, a su juicio, asume que hay un único poseedor del saber, que sería la persona profesional, y es funcional a concepciones de los cuerpos como máquinas de producción, sujetos normalizados que deben producir y consumir, y que son objeto, fundamentándose el autor en **Foucault**, de las acciones de “policías médicas” que regulan bio políticamente la existencia.

Por su parte la “**salud colectiva**” que ha sido desarrollada en América Latina, enfoca la problemática de los grupos sociales, buscando dismantelar la fragmentación y la individualización, y concibe la salud como derecho humano. Cobra preponderancia aquí la

categoría de malestar o sufrimiento enfocando las condiciones materiales de existencia. Es, por lo tanto, una visión transformadora y contrahegemónica.

Shaila Yolosuchitl, desde México, concibe la salud mental como un campo de batalla ideológico, siendo los padecimientos físicos manifestaciones íntimas y dolorosas de las violencias del sistema mundo que habitamos.

Discute cómo, en este contexto, la psiquiatría y la psicología tienden a convertirse en herramientas de control social, y a considerar las angustias y el estrés meramente como desequilibrio químico y fisiológico del sujeto. Enfoca problemáticas como los efectos del patriarcado y de la colonialidad del saber en la psicología occidental hegemónica, la precariedad urbana y los territorios hostiles, la explotación laboral y el extractivismo. Con **Lorena Cabnal**, concibe el acto de sanar como un acto personal y político.

Por su parte, **Carlos Rincón**, desde Colombia, nos ofrece una muy bien documentada exposición sobre culturas y concepciones de los pueblos, particularmente de los pueblos cazadores/ recolectores, cuestionando a la psicología hegemónica occidentalizada por no respetar los sujetos étnicos y pluriculturales, ignorando, de esta manera, la cultura y la dignidad de estos pueblos. Enfatiza cómo es que los pueblos han desarrollado sistemas complejos de relación con sus medios. En el caso de los pueblos recolectores/cazadores se presentan numerosos indicios de cómo han privilegiado históricamente el igualitarismo, la movilidad y la gratitud. **Carlos** define el territorio como un *“complejo de relaciones y creaciones que se presentan en un espacio físico determinado, y la curación como un proceso constante, en que no existen las diferencias entre lo físico y lo emocional”*.

Ubicado en la discusión sobre salud, el compañero **Juan Escudero**, desde San Luis, nos ofrece un recuento de experiencias concretas desarrolladas en dicha geografía, vinculando la salud pública con la formación universitaria y con la militancia social.

Entiende **el cuidado** como una experiencia con la que se resiste a la apatía, la fragmentación, el abandono estatal, y a los modos neoliberales de producción de subjetividades. Cuidar no es solo atender al otro, sino reconocerlo en su dignidad, habitar su palabra, fortalecer su autonomía, y, a la vez, fortalecer sus vínculos sociales. Discute los alcances de varias experiencias: la **Red Comunitaria Norte**, las actividades denominadas “refugios de escucha”, el espacio “Apacheta” de varones, la “Esperanza de Balde” y el grupo de adultos mayores de Balde. En dichas experiencias el cuidado es concebido como una práctica relacional y política, que constituye una forma de hacer que enfrenta el despojo y la fragmentación sistémica.

Enrique Elorza, por su parte, centra su atención en la economía política y su relación con otras disciplinas, poniendo en tensión la concepción hegemónica de la economía política prevaleciente en el capitalismo, y la departamentalización y fragmentación del conocimiento y la ciencia en que se ubica. Destaca, como alternativa, las experiencias desarrolladas por el **Centro de Pensamiento Crítico Pedro Paz**, y el desarrollo de la **Red de Psicología de la Liberación y el Pensamiento Nuestroamericano**, discutiendo sus logros y alcances.

La contribución presentada desde Colombia por **Manuel Rozental**, con el título “El mundo es uno”, es un texto que plantea una crítica frontal a la socialización, normalización y naturalización” del estado, Hace un planteamiento histórico-crítico sobre los procesos de conquista y su “derecho de conquista” que han reforzado, como dice **Aura Cumes** “el mundo del uno” es decir el mundo de: Un Dios, una verdad, un sexo dominante, una raza dominante, un idioma dominante y una cultura dominante, sintéticamente: “El dios del Uno”.

El individualismo posesivo que marca a este mundo de colonias y conquistas se asienta sobre la triada Propiedad/Libertad/Mercado.

El dilema es que, como señala **Manuel** “O somos siendo territorios en arraigo o diversidad o el tejido vital será inexorablemente destruido en la expansión insaciable de los estados al servicio de la codicia” (p. 133). Los estados asentados sobre estos procesos de dominación, insiste **Manuel**, ejercen el poder sobre gobiernos de limitado alcance en sus esfuerzos propuestos de cambio.

Evangelio Muñoz, de Bolivia, en su valioso texto, también enfoca las perspectivas alternativas de los pueblos sobre el sufrimiento y la salud, especificando las características de los pueblos que habitan el mundo andino. Para ellos, la salud implica las relaciones de las personas con sus entornos, lo que implica a otros seres humanos u otros seres vivos de la naturaleza y a “deidades o espíritus tutelares”.

El paradigma de salud indígena no es exclusivamente biologista/racional. En la noción del **pacha** se define el espacio en que conviven las personas, las deidades y los seres naturales.

Hay tres mundos en la concepción andina:

Kay Pacha.....”mundo del aquí” en que estas personas, plantas y animales.

Janaq Pacha... “mundo de arriba” en que estas deidades y espíritus

Ukhu Pacha “mundo inferior” Los muertos

El ser humano establece puentes de relación con los tres mundos, pero no se percibe de manera aislada, sino en conexión con los demás. La falta de salud implica desequilibrios, desconexiones, o que espíritus han quedado atrapados en determinados espacios. Se establecen rituales y **obligaciones de reciprocidad** para restablecer equilibrios, y, por lo tanto, curar.

Oscar Soto, desde Mendoza, por su parte, se cuestiona el tipo de conocimiento científico que se produce en el contexto del capitalismo neoliberal, en que se consagra una forma de sentir y de pensar que establece una ruptura entre la razón y lo corporal, y también una escisión de sujeto/ objetos de conocimiento. Ante este tipo de perspectiva basada en la dominación, presenta y discute diversas prácticas de conocimientos alternativos, nacidos de los movimientos de resistencia, que apuntan al diálogo de saberes, y, siguiendo a **Souza Santos**, esclareciendo tanto la sociología de las ausencias (lo que es invisibilizado, negado en el pensamiento dominante, como la sociología de las emergencias). La realidad, escribe con rigor, es más que el dato fáctico, es también lo imaginado y lo emergente.

La compañera **Vilma Almendra**, del Cauca en Colombia, en su texto titulado “Todos nuestros territorios siguen en disputa” se proclama vocera de las experiencias de luchas de las comunidades en la Zona de las Madres de los Bosques del cauca, reflexionando con profundidad sobre sus luchas y desafíos.

Discute lo que han sido estrategias de despojo, a través de la guerra y el extractivismo. Nos relata que ya en el decenio 2000-2010 los pueblos habían reconocido con claridad tres estrategias desplegadas en su contra: El terror y la guerra, con la presencia de actores armados y con una polarización forzada, los proyectos económicos-institucionales, tendientes a favorecer a las elites económicas y políticas, por último, la propaganda ideológica, que también despoja a imaginarios comunitarios y de resistencia. La autora también traza estrategias de resistencia que se han presentado ante estas estrategias. Se trata de anteponer “el bastón de vida de los pueblos a los fusiles de la muerte”.

En su texto “Algunos secretos de la lengua maya” **Pedro Uc Be** busca rescatar los sentidos de palabras mayas (para “sacarlas de la clandestinidad”). Con numerosos ejemplos de palabras de la lengua maya, el autor nos explica cómo se ha distorsionado el sentido de las expresiones maya, que refieren al sentido integral del mundo de relaciones mayas, con los diferentes seres que pueblan territorios, y que tienden a apuntar a una visión colectiva de la vida. En su elaboración, **Pedro** hace una crítica aguda a las corrientes indigenistas, y sentencia que: “No hay lengua maya que valga si enmudece ante la defensa del territorio maya en este tiempo de despojo”.

Al final del escrito de **Noelia Avila** y **Andrea Binchetto**, de México, se plantean las interrogantes que guían su discusión, que son las siguientes: ¿qué factores inciden en la reproducción de las violencias estructurales y de qué formas estas afectan los territorios? ¿Qué rasgos son constitutivos de este fenómeno y cuáles son sus principales dinámicas territoriales asociadas? ¿De qué manera se puede integrar la dimensión geográfica y multiescalar en el análisis de las violencias estructurales?, ¿desde qué enfoques teórico-metodológicos están siendo estudiadas y cuáles son los principales retos para la investigación, en particular, en lo que se refiere al trabajo de campo en contextos violentos y a la recopilación de datos empíricos confiables?

El interés está centrado, por lo tanto, en un análisis de las violencias (sobre todo estructurales) y sus impactos territoriales. Retoman a **Galtung** con su definición de violencia estructural “como *“una forma de violencia que está embebida en las estructuras sociales, que no es observable, a diferencia de la violencia directa, pero que produce un daño casi irreversible”*. Postulan la importancia del análisis geográfico y territorial en la materia, examinando la fragmentación y articulación de territorios en relación con los tipos de violencia, las características de los territorios y sus recursos, el control territorial, la militarización, los efectos del extractivismo y otros.

Margarita Ussher, escribiendo desde la experiencia del Colegio de Profesionales en Psicología de Buenos Aires, señala la necesidad urgente de fortalecer estrategias de promoción de prevención en salud, articulando redes de protección. Después de efectuar un

recuento de conceptualizaciones de la violencia en **Ignacio Martín-Baro y Johan Galtung**, discutiendo los factores constitutivos que el primero identifica en actos de violencia, y los tipos de violencia señalados por el segundo, centra su discusión en las diversas modalidades de dominación que se presentan en el orden social hegemónico: adultocentrismo, biopolítica (**Foucault**), psicopolítica (**Chul Han**) tanatopolítica (**Mbembe**), gubernamentalidad algorítmica, capitalismo de vigilancia.

Retoma el concepto de Zonceras (**Jauretche**) para identificar representaciones sociales e imaginarios construidas históricamente que expresan axiomas de sentido común, que respaldan y reproducen alienaciones y esquemas de dominación.

Mirel Vidal, desde La Matanza, en la provincia de Buenos Aires, insiste en la necesidad de desarrollar **espacios de cuidados comunitarios**. Escribe que en el mundo actual se expresan diversos tipos de dominación, que producen diversas formas de expresiones de violencia. La colonialidad del poder intensifica la crueldad existente con el patriarcado, racismo, las guerras, la cárcel, el autoritarismo. En ese camino fragmenta los lazos humanos, aumenta la pobreza y la desigualdad y fomenta el fortalecimiento de fascismos, con su homogeneización política y cultural y sus verdades únicas.

La alternativa se encuentra en fomentar la salud y los cuidados comunitarios, fomentando opciones en la línea de **Fals Borda, Martín-Baro y Freire**, en interlocución con comunidades y sectores populares, con un compromiso situado y un horizonte ético político que priorice opciones transformadoras, trabajando la memoria histórica, y desnaturalizando el sentido común cotidiano, alienante.

Propone un importante conjunto de “premisas” en las acciones de cuidado con sentido liberador que implican:

- 1) un posicionamiento ético político que implique responsabilidad y compromiso.
- 2) Reconocer las capacidades y potencialidades de las comunidades,
- 3) Fomentar relaciones horizontales, solidarias.
- 4) Respeto al conocimiento, la cultura popular.
- 5) Fomentar el trabajo colectivo.
- 6) respeto a la participación y autonomía de las comunidades y los movimientos populares.

El trabajo que presentan desde Paraguay **Agustín Barua, Sandra Noemi León, María Beatriz Agüero, Rocio Ortega y Viviana Paglialunga**, centra su atención en la memoria y la experiencia traumática vinculada con la Guerra contra la Triple Alianza en Paraguay (GTA) brindándonos información acerca de fragmentos de conversaciones sobre estos temas con adolescentes paraguayos, en un esfuerzo investigativo en que se combinó metodología cualitativa con elementos de historia, antropología social y salud mental comunitario.

Se contrastan, como punto de partida, dos perspectivas en la elaboración de memorias colectivas en torno a una guerra que tuvo la mayor mortandad de todas las guerras conocidas, desapareciendo según investigaciones referidas por él y las autoras al

menos el 45 por ciento de la población de Paraguay. En estas memorias, además del papel marginal que se le otorga a la mujer, se contrasta una visión “victimista” con la del Paraguay Heroico “perdimos pero no nos vencieron”. También se presentan nacionalismos agudos y discursos políticos. Refieren los autores, por ejemplo, que “*El coloradismo stronista se apropió de todo el relato y géno narrativa triunfalista androcéntrica y negadora de lo traumático*”.

Este es el escrito que enfoca de manera más directa el asunto de la articulación de la memoria y sus efectos, brindando elementos que nos muestran la importancia política, psicológica, cultural y comunitaria que ha tenido en la turbulenta historia paraguaya.

En su texto, denominado “Solo media la praxis” **Lucrecia Pettit y Joice Barbosa**, desde Buenos Aires, identifican características claves de la subjetividad capitalista fascista actual, y reflexionan sobre temas y vivencias claves de nuestra práctica cotidiana, postulando, como dicen, algunas “preguntas que interrogan”.

En el contexto actual, argumentan, se interioriza la dominación, se dan rupturas de los colectivos, y se reduce el deseo de vivir. La intersubjetividad fascista capitalista resalta, como demuestran, efectuando nubes de palabras, el poder, el individualismo y la violencia. Las compañeras nos retan a pensar que puede haber, en nuestras propias prácticas, de esta intersubjetividad, que se caracteriza por criminalizar a los jóvenes, no escucharlos, la no democratización del conocimiento, el fomento a la creencia de que la “neutralidad” es la alternativa deseable, sin cuestionar sus peligros y la de exaltar la competencia: en su lógica, hay que ganarle al otro, someterlo.

Enumeran, en esta “plegaria para nosotras” que nos aportan, los retos, necesarios, de liberarse del:

- consumismo
- el patriarcado
- el racismo internalizado
- la colonialidad del poder
- la culpa y el miedo
- la pasividad política
- el individualismo
- el autoritarismo
- el adultocentrismo
- el creerse “dueño de la verdad”
- el no escuchar.

De esta manera he expuesto y comentado algunos de los ejes de los textos presentados en este volumen. Se puede evidenciar, con facilidad, que se nos presenta una gran diversidad de perspectivas, de memorias, de estrategias de resistencia y de lucha, de creación colectiva ante el oprobio, y que las ideas y los sentimientos compartidos tocan aspectos claves de los dilemas epistemológicos, prácticos y ético-políticos que enfrentamos. Hay que hacer un justo reconocimiento a los aportes presentados por el grupo de

compañeras y compañeros, que nos permitan continuar, enriquecidas, nuestras conversaciones y nuestras luchas.

Ignacio Dobles Oropeza
Costa Rica

A modo de introducción

El siguiente libro, viene a complementar la reciente publicación, “*Psicología en Nuestramerica: ensayos, reflexiones y andanzas colectivas*”, que compila los trabajos finales de la diplomatura homónima. Dicho espacio de formación fue organizado por la Red de Psicología, Liberación y Pensamiento Nuestroamericano entre junio y octubre de 2025, en cooperación con la Facultad de Psicología de la Universidad Nacional de San Luis (Argentina).

En esta oportunidad, recuperamos los aportes de quienes transitaron el rol docente. Sus escritos se sitúan en una perspectiva crítica y transformadora, basada en un análisis profundo de las condiciones socio-históricas, políticas y epistémicas del sistema colonial, capitalista y patriarcal que persiste en nuestro continente. Asimismo, estas páginas se nutren de la sistematización de prácticas situadas en diversos ámbitos institucionales, comunitarios y comunales.

Buscamos poner en valor el legado de Ignacio Martín-Baró, cuyo cuestionamiento a la psicología académica denunció su complicidad con el poder hegemónico y la invisibilización del origen social del sufrimiento. Dialogamos con sus ideas y con otras conceptualizaciones, pero, fundamentalmente, con estrategias sentipensantes que resisten al despojo y al proyecto necropolítico imperial.

Nos hemos preguntado: ¿cómo resistir a los mandatos coloniales en nuestras prácticas psicosociales y educativas? ¿Cómo gestar acciones desobedientes y emancipadoras que se rebelen ante las formas hegemónicas de interpretar e intervenir? ¿Cómo superar el fatalismo y la desesperanza que suelen imponerse en la cotidianidad?

Los lectores encontrarán retazos que se fueron entramando en nuestros encuentros. Se presentan organizados por ejes temáticos en los que se resalta la diversidad de las experiencias, no obstante se subrayan conceptos transversales que cobran fuerza en un recorrido común:

- La salud, la salud mental, colectiva, comunitaria, comunal como un campo de disputa ética y política.
- El debate epistemológico en Psicología: la urgencia de historizar y territorializar las prácticas.
- La revalorización de los saberes ancestrales y las lógicas de cuidado colectivo que emergen en nuestras comunidades.
- El análisis de las violencias estructurales y la emergencia de múltiples resistencias.
- Psicología y economía, sus formas de reproducir y tensionar el mundo de vida colonial/capitalista.
- El lugar de la Psicología en la producción de subjetividades fascistas, y las posibilidades de producción de subjetividades para la liberación en el Abya Yala.
- La psicología de la liberación hoy, alcances, posibilidades y limitaciones en la coyuntura actual. entre otras.

El libro reúne una serie de historias de luchas y caminos recorridos en diversos lugares de Nuestramérica, cada autor/a nos comparte en clave territorial sus disputas, interrogantes y esperanzas de otras formas de habitar los territorios. No pretende ser un libro académico que agota su palabra en racionalismos instrumentales o recetas a seguir, es un libro que nos anima, que nos invita a interpelarnos colectivamente y en cada práctica de nuestra vida cotidiana.

Agradecemos la generosidad de cada autor/a en compartir sus caminos, también a la Facultad de Psicología de la Universidad Nacional de San Luis por alojar un espacio de formación urgente sobre el lugar de la Psicología en los tiempos actuales. Agradecemos a los/as lectores/as que se acerquen al libro, ojalá la lectura pueda alimentar la siembra de rebeldías y desobediencias para la construcción de proyectos de vida autónomos y desde abajo.

Hugo Adrián Morales
Niltie Calderón Toledo
Martha Patricia Ortega Medellín
Marcelo Alejandro Muñoz
Margarita Ussher

Refundar la psicología ante un presente en crisis

Hugo Adrián Morales

San Luis, Argentina

Niltie Calderón Toledo

Oaxaca, México

Es imposible animarse a ensayar el mundo de hoy, sin estar abrumados por el asombro y la perplejidad que nos ofrece el presente en crisis. El proyecto de muerte del capitalismo actual en manos de un puñado de dueños del mundo, ya no se encubre en democracias, derechos internacionales o desarrollos económicos como narrativas costumbrista, sostenidas desde la colonia para los países del tercer mundo; pareciera que en su nueva fase, es abiertamente genocida, imperialista y acumuladora, tanto en su política como en su narrativa.

Los múltiples rostros del despojo, recorren los diferentes territorios de un mundo a la deriva, el genocidio en Gaza representa la crueldad y el espanto ante los ojos de todos. Los nuevos personajes que aparecen en escena son una suerte de caricatura y obscenidad del poder, que solo encubren y distraen mediante el despliegue de un espectáculo para ocultar a los verdaderos dueños del poder, como ya sabemos, el verdadero poder siempre se oculta en voceros y distracciones efímeras, un poder que ha trascendido partidismos e ideologías, un poder que se envuelve en una multiplicidad de ficciones como la libertad y el progreso, maquillando su fin colonial y de acumulación.

Nuestramerica, como territorio periférico en la geopolítica del capital, ha estado sujeta a sus diferentes mandatos de acuerdo a la fase histórica de acumulación. En Argentina, por ejemplo, se puede ver en la actualidad la servidumbre y disposición para la acumulación desmedida del capital, por lo que es necesario agudizar la lectura y la comprensión del devenir histórico de un continente colonial. Lo mismo si pensamos en Haití, la primera y única revolución social que brotó del continente americano, confabulada por las mujeres y hombres esclavizados de Santo Domingo (Haití), que conquistaron su libertad por sí mismos. Tal fue la dimensión de esa revolución ante los ojos del mundo, que cualquier dato sobre las condiciones inhumanas en la que se encuentra su gente el día de hoy, expone el precio de tal osadía y dignidad. La pretendida “Revolución americana” del siglo XVIII, como las posteriores de las colonias españolas, portuguesas y demás, no fueron sino revueltas de las clases dominantes locales que buscaban librarse de los tributos que pagaban a la madre patria, para continuar con la misma explotación de los esclavos y de los pueblos conquistados que emprendieron las metrópolis del capitalismo mercantilista. Es decir, ninguno presentó las características de transformación estructural que se desarrolló en Haití, ninguna puede definirse por la categoría del término revolución. Por ese motivo, los procesos de liberación, independencia, van a estar sujetos a la voz de que pueblos de Nuestramerica que uno escuche.

La revisión crítica en el diseño de perspectivas transformadoras, requiere un análisis profundo de las condiciones socio-históricas, políticas y epistémicas del proceso colonial y capitalista del continente. Es decir, entender los procesos de sustitución, encubrimiento, negación y persecución de un subsuelo latente y vivo, solapado ininterrumpidamente por los procesos de rearticulación colonial, y que a lo largo de los años, fue denunciando un mismo proceso de conquista. Si bien existen periodos de reconocimiento y apertura a la pluralidad de comunidades que habitan nuestramerica, lejos se encuentra el proyecto político de una democracia con “demos”, de los territorios en cuestión, destituyendo así, la genealogía de todas las historias y las rebeldías. Recordemos que las poblaciones indígenas y africanas que lucharon por la independencia en la emergencia de los estados son las mismas que más han padecido los genocidios. En Argentina, por ejemplo, posterior a la independencia y al surgimiento del Estado, fue el mismo Estado quien protagonizó uno de los mayores genocidios indígenas para la consolidación de su frente capitalista-colonial-estatal, que vino a complementar el frente capitalista, colonial de ultramar.

Todos recordamos a Frantz Fanon, su lucha en la segunda guerra mundial por los países aliados y la negación en la participación del desfile triunfal en la capital francesa. Esto aparenta ser un problema del pasado, pero ahí descansa su principal trampa, no solo es un tema del presente, es el principal tema a resolver en la reconstitución de las historias que no podemos y no queremos ver, como dicen los Zapatistas: “y miren lo que son las cosas, para que nos vieran: nos tapamos el rostro, para que nos nombraran, nos negamos el nombre, apostamos el presente para tener futuro; y para vivir.....morimos” (Subcomandante Marcos, 1994).

Eso implica también una profunda interpelación a nuestras propias prácticas, a nuestros esquemas mentales, cognitivos, referenciales permeados por los procesos de colonialismo interno, por el cual no alcanza con tan solo caminar y anunciar el cambio. También implica cierta profundidad en términos de desafíos, recuperar el espíritu transformador de la revolución Haitiana y todas aquellas, que destaparon al monstruo. Como decía Humberto Ak’abal “y aquí estamos, parados a la orillas de los caminos, con la mirada rota por una lágrima.....y nadie nos ve”.

El pensar en los márgenes de lo no pensable

En esa historia de derrotas, aparecen nuevas avanzadas contra las fronteras territoriales y comunales de los pueblos, no las fronteras estatales, esas fronteras ficcionales fueron entregadas y repartidas por los mismos que inventaron su mito de origen, hablamos del peligro que corren las fronteras que protegen la vida, la crisis del habitar la casa común, la crisis ecológica, la crisis de la acumulación desmedida y del proyecto necropolítico de los dueños del mundo. En Argentina observamos cómo se avanza en la minería en zona de periglaciares y la entrega de las principales fuentes acuíferas a capitales trasnacionales, persiguiendo y judicializando a quienes emprenden la lucha por el agua.

La crisis del capital actual, se sostiene en la crisis del pensar moderno, precisamente la crisis del pensar material, el pensar de los objetos según Kusch, que deriva inevitablemente en el pensar fuera de sí, un pensar instrumental y acumulador. La ciencia, que es el culto al objeto y que cree cultivar las leyes de la naturaleza, sirve solo al sujeto moderno para escabullir su intimidad y hacerse duro, hacerse mecánico. Con la objetividad tapamos precisamente lo que no queremos ver, pero además, cierta objetividad permite la comodidad de sentirse turista en cualquier lugar. Por eso Newton fue un mentiroso, dice Kusch; vio caer una manzana y creyó descubrir las leyes de la gravedad, mintió porque dijo que la realidad no es un animal sino un mecanismo, pero en nuestramerica sabemos que él no tuvo razón. Al menos la manzana, entre los pueblos que resisten a la colonia, cae porque todavía está dentro de un organismo animal. Se puede ver lo otro, pero dependerá de otros factores. Es preciso ser pura inteligencia para ver las cosas mecánicamente, creer que solamente todo nace, crece y muere. (Kusch, 2009)

El pensar en lo que duele, conmueve y espanta, es lo que trasciende a los márgenes del pensar del desarrollo, es una inflexión en la configuración de un pensar que desborda lo pensable por la modernidad, todo ese dolor que para la psicología sólo es aprehensible en la historia de un sujeto que vive, piensa y siente como un sujeto no colonizado. Las otras genealogías del pensamiento, obturadas por el pensamiento único de la acumulación y los objetos, requieren una inflexión de la vida, del mundo que habitamos, el paisaje, la tierra no nos pertenece, nosotros pertenecemos a ella, por tanto, nada está fuera de nosotros y todo está relacionado.

Ante los monstruos de nuestro tiempo y todos los espectáculos de la violencia, vemos la consolidación de un proyecto de organización de subjetividad fatalista, disociada y con características profundamente fascistas, alimentadas por la crueldad y el odio que practican; un proyecto que agudiza el proceso de transformación de los seres humanos en objetos. La crudeza de la actualidad, también disuelve la apariencia del mundo de la certeza de occidente, esa ficción de un mundo bajo control y seguro, un mundo que expresa el verdadero desamparo de la vida.

También sabemos que la ciencia despliega soluciones para los males que ella misma introduce: las semillas que resisten a la sequía, la transición energética, la genética y una multiplicidad de “progresos” de la misma ciencia, y sus corporaciones, que desprecian las condiciones de vida digna de los pueblos. La valentía de hacer ciencia por fuera del pensar corporativo, fisura la credibilidad y la comodidad de la ciencia del elogio mutuo, es un pensar y un camino para la liberación, liberación de otras historias y otras formas de vivir.

Ahora bien, cómo pensar en una psicología de la memoria, cómo redescubrir, re-existir, reformular, cómo disputar en ese mundo del Pachacuty de Silvia Rivera, cómo seguir en estos momentos de catástrofe, cómo destituimos el pensar de los objetos y cómo sanamos el olvido de nuestros pueblos, cómo enfrentamos el proyecto de deshumanización actual.

Para ello es necesario pensar también, cómo se reproduce ese proyecto político en el campo de la psicología, cómo se reproduce el proyecto de desposesión y acumulación, y

cómo se destituye todo aquello que no reproduzca la lógica del capital. La psicología en su objetividad y su práctica disciplinar, orienta toda su rigurosidad epistémica en los procesos de individualización patologización, disociación, desvinculación, negación histórica, desensibilización, normalización, adaptación, de todo aquello que no alimente al proyecto de humanidad de occidente. La invención del sujeto normal y todo su respectivo proyecto clasificatorio de la modernidad-colonial, conforman el discurso, la teoría y la práctica científica del campo de la Psicología. Por ese motivo, bajo el realismo y mandato capitalista el sufrimiento se privatiza, se invierten las causas y se individualiza, precisamente para encubrir y desvincular la historia, los territorios y la política.

También podríamos preguntarnos, dónde se está produciendo el saber que alimenta a la psicología, en qué espacios se nutre, en qué instituciones se desarrolla y se legitima el campo *Psi*, quién construye sus narrativas, sus discursos, sus teorías, modelos y perspectivas, qué producimos y reproducimos en nuestra forma de pensar la psicología, quién financia la investigación en psicología, quién destituye lo que no es psicología, quién la premia y quién la niega.

Ante estos interrogantes nos preguntamos cómo hacer psicología sin ser capturados por la colonialidad, cómo no reproducir sujetos sujetados, cómo empezar a realizar fisuras-zonas de fricción-intersticios en el campo, cómo pluralizar verdades en el campo de la psicología y desobedecer su mandato moderno-colonial. Es decir, cómo abonar espacios de producción de saberes, conocimientos, disputas e incomodidades del campo de la psicología por fuera de la estructura dominante.

Cómo practicar una psicología para otra politicidad de la vida, otras formas de transitar, cómo retomar las memorias, los silencios y los dolores como elementos desobedientes, cómo disputar una psicología de la liberación ante el proyecto civilizatorio del mundo uno. En palabras de Fanón: si queremos que la humanidad avance un paso, si queremos llevarla a un nivel diferente de su manifestación colonial, entonces hay que inventar, hay que descubrir. Por nosotros mismos y por la humanidad, hay que hacer piel nueva, desarrollar un pensamiento nuevo, tratar de poner en pie a una humanidad nueva (Fanon, 2005).

En este camino, el pensar en comunidad se vuelve imprescindible, un pensar-estar nosotrico que supere al individuo, al sujeto de la Psicología, para configurarse en un espectro que vaya más allá de lo humano; esto implica la necesidad de integrarnos: territorios, naturaleza, seres vivos, como parte de la refundación de una psicología que como principio básico no separe a las personas de sus territorios y su ser naturaleza.

El problema de una Psicología sin territorio

Las múltiples crisis por las que atravesamos, nos empuja a una discusión largamente postergada. ¿Podemos pensar, analizar, estudiar a un sujeto sin las fuerzas relacionales y simbólicas que sobre este ejerce su territorio de vida? Con esto, no nos referimos al estudio del sujeto desde su integración y pertenencia al campo social, lo que ha sido ampliamente

discutido al interior de la Psicología Social, sino a replantearnos esta relación y su significado en el entretejido territorial de las personas, sean de las ciudades o del campo. Para clarificar esto podemos preguntarnos si en la actualidad es posible seguir entendiendo al sujeto como aséptico, sin procedencia, sin etnia, género, clase y sin los efectos que la racialización histórica de sus cuerpos tienen sobre su historia y sobre su psique. Será que podemos seguir pensando en un sujeto general, sin lengua o mejor dicho pensarlo sólo desde las lenguas dominantes y omitir al sujeto de las otras lenguas; las negadas, las silenciadas como el *Diixhazá*, el *Quechua*, el *Aymara*, *Náhuatl*, *Kreyól* etc.

Si bien, la Psicología reconoce la importancia del lenguaje, el problema es que la desvincula de su entramado territorial; en este sentido son muy conocidos los aportes de Jacques Lacan respecto a la importancia del lenguaje, pero pocos los trabajos de cómo estas significaciones operan en lenguas donde la idea de sujeto no existe y donde el otro es también el hermano animal¹. Así, lo que observamos al interior de la psicología es la mirada hegemónica y generalizada de lo que con la lengua y sus sentidos sucede.

La lengua como espacio de significaciones territoriales, para los pueblos originarios, por ejemplo, implica el lugar de la manifestación de lo espiritual, de los saberes y conocimientos sobre la tierra, sus tiempos y movimientos, es en ella donde se guardan las memorias de los ancestros y donde ese nosotros se integra con los otros seres que habitan el mundo. Pero el mundo de los pueblos no es el único lugar donde los entramados territoriales generan significaciones y determinan relaciones. De hecho, es en las ciudades donde podemos observar cómo el lenguaje construye fronteras entre espacios urbanos diversos (como el de las periferias a donde el sistema empuja al trabajador a vivir y el de los centros), igualmente inscribe sus significados en los cuerpos y sus formas relaciones. Y aunque son dos dimensiones de lo territorial y del lenguaje distinto, dan cuenta de la necesidad de pensar a la psicología en clave territorial, para territorialmente comprender las complejidades, no sólo del sujeto, sino del sistema mismo y cómo éste ejerce su influencia en la forma de significar el mundo.

Una Psicología que construye conocimiento sin territorio, sólo replica la lógica de disección propia de la racionalidad científicista y capitalista, contribuye a ratificar el mito de la modernidad civilizatoria y argumenta, mediante el discurso de la anormalidad, la separación de la relación sujeto-persona-comunidad-naturaleza. Mito que hoy ha llegado a su punto de quiebre frente a la crisis climática y medio ambiental por la que atraviesa la humanidad a causa de la depredación capitalista.

¹ Hemos trabajado este tema en Calderón N. y Morales H. “en prensa” Psicología y pueblos originarios: Del sujeto colonial a la nosotridad del Abya Yala”. México.

El peligro de la *desterritorialización* en Nuestramerica

Lo que observamos hoy en día es un agotamiento, no sólo de las fuerzas políticas que dominaron el mundo en las últimas décadas, si no su reinención mediante una nueva oleada *conquistual*² donde las leyes que normaban el mundo son descaradamente diluidas para consolidar el acuerdo internacional del despojo, la desaparición, la reclusión y el asesinato. Esta reorganización criminal mundial, mantiene a los países dominantes en una carrera por la apropiación, acumulación y control de recursos estratégicos. Es en este escenario, donde lo que prima como propuesta para la sobrevivencia del capitalismo son los procesos de *desterritorialización*, donde la psicología debe observar analíticamente el escenario internacional así como el propio, recuperando la importancia del territorio.

Para Carlos Walter Porto-Gonçalves, los procesos de *desterritorialización* permiten una “configuración societaria capitalista a través de técnicas y dispositivos sociales, empleados para promover el des-desarrollo [...]” (2024, p. 12). Entendido este como políticas de des-vinculación con la tierra que operan mediante diferentes agentes del capitalismo para rearticular los vínculos y sus significados, pero ahora acordes a sus lógicas, en una especie de desplazamiento de los sentidos colectivos y comunales para el posicionamiento del capitalismo y sus narrativas individuales y corporativistas. En este sentido, una de las cuestiones que nos interesa abordar es cómo la Psicología ha contribuido a los procesos de *desterritorialización* y acomodo de las significaciones capitalistas, o bien ha fungido como soporte para contener el descontento disfrazándose de progreso, desarrollo personal o comunitario, motivación laboral, emprendedurismo, resiliencia³ etc., pero también cómo los procesos de *territorialización* de los pueblos articulan los sentidos colectivos y con la tierra como alternativa al caos.

Así mientras la *desterritorialización* es un instrumento del capitalismo la *territorialización*: “Es un proceso de construcción y de apropiación caracterizado por la alteridad, la contrahegemonía y la resistencia” (Porto, 2009). Mirar la dimensión territorial de la Psicología, entonces, no es sólo el establecimiento de una categoría sino un posicionamiento político que Ignacio Martín Baró (2002) señaló, a principios de los años ochenta, como acto urgente de la disciplina; la necesidad de pensar en una psicología capaz de ver la realidad de los territorios de nuestramerica y la posibilidad de configurar nuevos horizontes éticos, epistémicos y políticos a partir de nuestros sentidos territoriales.

De este modo uno de los aportes fundamentales para pensar en una Psicología liberadora sería necesariamente pensarla en clave territorial, pues no podemos seguir construyendo una psicología sin territorio, una psique sin lenguas, una corporalidad generalizada en sus experiencias *corpoterritoriales*. Una psicología supuestamente crítica

² Para Rita Segato (2026), la conquista es un proceso que nunca se cerró, que nunca acabó, sino que sigue en curso mediante la apropiación de territorios.

³ Cabe destacar que ahora, las empresas solicitan que los candidatos a ocupar sus puestos además de tolerancia a la frustración tengan resiliencia. Así observamos como conceptos y categorías son extraídas para ser resignificadas en pro de la explotación laboral.

pero que no mira, ni se pronuncia ante la destrucción y expoliación de los territorios de vida, so pretexto de la acumulación (sea esta redistributiva o acumulativa).

Para dar cuenta de lo que en la actualidad sucede con los territorios y el efecto que esto tiene en la vida de las personas y comunidades, basta un breve vistazo a los múltiples conflictos medioambientales o ecoterritoriales existentes en todo el continente, donde quienes ponen el cuerpo-territorio para su defensa, son los pueblos.

Como hemos mencionado, el punto de inflexión al mito del desarrollo ha sido la crisis climática y la amenaza actual a los espacios territoriales más fundamentales para la conservación de la vida (la humana y la no humana), como las cuencas, las montañas, selvas, bosques, ríos; principales fuentes de captación de agua que hoy son negociados por gobiernos de derecha e izquierda con violencia estatal, paramilitar, corporativa y narrativa. La lectura de lo que en nuestros territorios sucede puede permitirnos la construcción de una nueva idea de ciencia, investigación y abonar al debate teórico en psicología, pero también reconfigurar el hacer del psicólogo

Una psicología territorial, necesariamente se opone a una psicología para la *desterritorialización* del sujeto y las comunidades de vida; significa situarlo históricamente, relacionarlo con su memoria personal y ancestral en el entramado nosotrico de ser pueblo-naturaleza.

Hacia una Psicología territorial y nosotrica

La propuesta de una psicología territorial, como mencionamos antes, no hace referencia a incluir tan solo el lugar de pertenencia del sujeto o considerar su campo social y los efectos de este; sino en reconfigurar la disciplina a partir de lo que implica la dimensión epistémica del territorio. Para Jaime Martínez Luna (2016) el territorio es el espacio de la expresión de lo comunal, mientras que para José Ángel Quintero Weir (2019) es el resultado de los procesos de *territorialización* de un pueblo mediante su lengua, espiritualidad y cosmovivencia, espacio donde habitan seres humanos y no humanos. Para Floriberto Díaz (2016) el hombre es uno más de entre todos los seres de la naturaleza y es en la tierra como madre y como territorio donde habitan, se sostienen y dialogan.

Por tanto el territorio no es sólo espacio geográfico, lugar o campo de expresión de lo social⁴ sino que, este contiene la dimensión comunal y nosotrica de los pueblos donde múltiples diálogos suceden, incluida la voz y la palabra de la tierra misma, los cuales pueden tener una manifestación física o sólo una energética; este es el caso de los guardianes de los espacios sagrados, por ejemplo. Y es justo esta otra forma de concebimos como parte de la naturaleza lo que para Moira Millán (2025) podría contribuir a transformar también las lógicas civilizatorias dominantes: “El mundo occidental siempre ha negado la

⁴ Esta idea también la hemos trabajado con anterioridad en el texto: Calderón N. y Morales H. “en prensa” Psicología y pueblos originarios: Del sujeto colonial a la nosotricidad del Abya Yala”. México.

existencia del mundo perceptible. Los pueblos indígenas podemos aportar para la construcción de una filosofía que esté en armonía con la naturaleza y que recupere el orden cosmogónico” (p.153).

Así, uno de los principios necesarios para dar un giro nosotrico a la Psicología, es reconocer las aportaciones onto-epistémicas de los pueblos originarios y sus saberes ancestrales para la configuración de una psicología territorial y nosotrica, que no sólo incluya a los sujetos/personas, sino dónde pueblos, montañas, ríos, animales e insectos, vientos, aguas y demás, sean parte de ese entramado nosotrico territorial. Y es justo esto lo que daría cabida a la posibilidad de construir una psicología territorial que además, fuera alternativa a la narrativa del despojo y la destrucción de la tierra en pro de un supuesto desarrollo individual para unos cuantos.

Como menciona Ailton Krenak: “Quizás no es el mundo que está llegando a su fin, sino la manera en la que se narra el mundo. Ante el cambio climático, la narración del capitalismo ya no puede legitimarse más”. (En Von, 2026, P. 244). Entonces, vale la pena preguntarnos si puede la psicología construir nuevas narrativas sobre el mundo, o más aún, si puede construir nuevas narrativas sobre sí misma, pues ya no puede voltear la mirada para otro lado.

Nos encontramos ante la emergencia de reinventar el mundo y sus sentidos, de imaginar otros mundos posibles, pero este necesariamente tendría que tener como principio todo aquello que la narrativa actual del mundo niega e invisibiliza, que somos naturaleza y memoria, ancestralidad humana, no humana y territorial, pues las sociedades actuales apuestan por construir su idea de futuro mediante las narrativas tecnológicas⁵ para poder dar continuidad a la acumulación capitalista, sin advertir sobre el costo medioambiental y humano que esto representa, Quintero (2024) propone el *hacer topias*, el hacer nuevos lugares-espacios de sentidos, a partir de los horizontes éticos de la tierra. En tanto que Ailton Krenak nos sugiere la posibilidad de construir futuros ancestrales: “Los ríos, esos seres que siempre han habitado los mundos de diferentes formas, son los que me sugieren que si hay un futuro que considerar, es un futuro ancestral, porque ya estaba aquí.” (p. 246).

Por tanto, una psicología territorial no es sólo una propuesta de transformación disciplinar, sino es una propuesta para transformar la manera en la que miramos, entendemos al mundo, a la tierra, todo lo vivo y a nosotros mismos en el contexto de una narrativa que colapsa y que no pretende detenerse en su afán acumulador pese a la destrucción colectiva. Es ahí donde observamos la importancia de construir alternativas reales, donde lo nuevo no significa destrucción o anulación del pasado “tabula rasa” sino

⁵ Son amplias las investigaciones acerca de la cantidad de materiales escasos que se necesitan para la realización de esos futuros, materiales que se encuentran en territorios ricos en biodiversidad pero además cuidados y habitados por pueblos originarios que se oponen a esa extracción de los mal llamados recursos naturales. De este modo el escenario que nos plantea los futuros tecnológicos también nos plantean el aumento de la violencia hacia los territorios donde los recursos necesarios para la producción de estas tecnologías se encuentran.

recuperación de la memoria nosotrica y ancestral para el corazonar de los pueblos-naturaleza.

Referencias

- Calderón N. y Morales H. “en prensa” Psicología y pueblos originarios: Del sujeto colonial a la nosotridad del Abya Yala”. México.
- Díaz F. (2021) Tierra, comunalidad y tequio. Cultura UNAM
<https://www.revistadelauniversidad.mx/articles/b086416c-af16-46a8-b7df-cc20e4b2c811/tierra-comunalidad-y-tequio>
- Fanon, F. (2025) Los condenados de la Tierra. Editorial Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires.
- Krenak A. (s.f) Prácticas artísticas en un planeta en emergencia.
<https://palaciolibertad.gob.ar/wp-content/uploads/2019/12/07-Tsing-swanson-gan-bubandt.pdf>
- Kusch, R (2009) Obras Completas. Editorial Fundación Ross. Tomo I. Buenos Aires.
- Pacheco G. y Jiménez B. (Comps.) (2002) Ignacio Martín Baró (1942-1989): Psicología de la liberación para América Latina. 2ª Ed. Editorial Pandora S.A. de C.V. México
- Martínez J. (2016) *Textos sobre el camino andado: eso que llaman comunalidad*. Tomo II. México: Provedora Grafica de Oaxaca
- Millán M. (2025) Terricidio: sabiduría ancestral para un mundo alternativo. Impresiones S.A de C.V. México.
- Porto (2009) Geo-grafías, movimientos sociales, nuevas territorialidades y subjetividad-
<https://uniciso.com/producto/carlos-porto-goncalves/>
- Segato, Rita en la UNSAM [Facebook] 2026
<https://www.facebook.com/share/v/1KdSerdzgM/>
- Quintero W. J. A. (2019). *Cartografías de la memoria: Semillario taller dirigido a estudiantes indígenas y campesinos de Abya Yala-América Latina*. Zulia, Venezuela: UAIN.
- Porto G.C.W. “La Amazonía y la construcción de un horizonte metodológico descolonial del hacer geográfico”. Utopía y praxis latinoamericana. Año: 29, N.o 107, 2024, Zulia. Maracaibo-Venezuela ISSN-e: 2477-9555
- Von W.C. (2025) Ideas para postergar el fin del mundo: El agotamiento de la explotación y el anarquismo decolonial de Ailton Krenak, Davi Kopenawa y María Galindo.
<https://doi.org/10.1515/9783111354255-016>

Estado, Universidad y Derechos Humanos desde una Perspectiva de Liberación y Decolonial

Marcelo Alejandro Muñoz⁶
San Luis, Argentina

Introducción

Este capítulo surgió en el marco de la Diplomatura Internacional: *Psicología, Liberación y Pensamiento Nuestroamericano: desafíos y experiencias desde los territorios*, realizada en conjunto con la Red de Psicología, Liberación y Pensamiento Nuestroamericano y la Facultad de Psicología de la Universidad Nacional de San Luis. Desde los postulados de la *psicología de la liberación*, nos propusimos abordar estos tópicos mediante una crítica integral que permita interpelar los entrelazamientos de la *colonialidad del poder, del saber, del ser y del género*. Esta perspectiva nos permitió analizar cómo se articularon y se articulan estas matrices de dominación en las realidades opresivas de Nuestra América.

El proyecto de la *modernidad colonial*, instaurado a partir de la conquista de América, estableció estructuras de poder, saber, ser y género que continúan organizando la realidad de América Latina desde cierta centralidad estructural de largo plazo.

El *Estado*, la *Universidad* y el discurso hegemónico de los *Derechos Humanos* no son entidades neutrales, sino construcciones históricas necesarias y que han servido a los fines de seguir perpetuando la colonialidad. Este pequeño texto buscó problematizar estas construcciones desde la perspectiva de liberación y decolonial. Y en ese mismo plano, preguntándonos por su potencial transformador y por las alternativas que emergieron y emergen desde las comunidades y movimientos sociales de la región.

Para tal sentido, hemos tomado como motivación de análisis las cuatro colonialidades en cada uno de los tres tópicos. La tesis central es que, si podemos repensar a la luz de estas perspectivas, la *colonialidad del poder, del saber, del ser y del género*, en estas instituciones, también son instrumentos teóricos que pueden acompañar procesos genuinos de liberación.

Desde luego, este breve ensayo es una aproximación muy sintética y acotada, que solo tiene la pretensión de un diálogo entre estos distintos campos del conocimiento e institucional.

⁶ Lic. en Psicología. Doctorando en Psicología. Maestrando en Derechos Humanos y Ciudadanía. Docente, investigador y extensionista de Facultad de Psicología. UNSL. marcelomunoz80@gmail.com.

1. El Estado: de la colonialidad a la búsqueda de un horizonte de Liberación

No tenemos duda, que el Estado como concepto y posteriormente materializado como una forma de poder concentrado, se ha estructurado siempre de manera hegemónica en un solo sentido y ha sido para plasmar las diferentes colonialidades, mencionadas anteriormente.

En esta dirección, hay un texto temprano que planteó la problemática de la colonialidad. Fue publicado en 1992 por el peruano Aníbal Quijano y norteamericano Immanuel Wallerstein, y respondía a una convocatoria de un número especial de una revista patrocinada por UNESCO, para reflexionar sobre los 500 años del inicio formal de la colonización de América por parte de Europa.

En aquel artículo, ambos autores argumentaron que la colonización europea de América Latina fue más que la conquista de territorios y la explotación de sus recursos. Aun cuando el aspecto material fue una dimensión necesaria e importante de la conquista, no fue la única. La colonización implicó, también, la imposición de un sistema de clasificación racial y cultural que tuvo profundas consecuencias en la región. Aquel sistema de clasificación permitió establecer una jerarquía social en la cual las personas blancas ocuparon la posición de privilegio, mientras que las personas indígenas, afrodescendientes y mestizas, fueron subordinadas y marginadas (Quijano & Wallerstein, 1992).

¿Qué condujo por tan distintos cursos la historia de América? La explicación fundamental debe encontrarse en las diferencias en la constitución del poder y en sus procesos, en cada momento y en cada contexto histórico. Para partir, la colonialidad en el área iberoamericana, no consistió solamente en la subordinación política a la Corona metropolitana, sino, sobre todo, en la dominación de los europeos sobre los aborígenes. En cambio, en el área britano-americana, consistió de manera virtualmente exclusiva en la subordinación política a la Corona inglesa. Eso quiere decir que las colonias británicas se constituyeron, inicialmente, como sociedades-de-europeos-fuera-de-Europa. Las ibéricas, como sociedades de europeos y aborígenes. Sus procesos históricos serían, pues, muy diferentes (Quijano & Wallerstein, 1992, p. 586).

En este sentido, atendiendo a lo planteado, la perspectiva dominante del Estado-Nación moderno se erigió como la forma legítima, soberana y universal de organización política (Weber, 1964). Desde luego, y más allá de las variaciones, se ha ido constituyendo como institución incuestionable en su forma de construir poder.

Sin embargo, la mirada decolonial devela que, en América Latina, el Estado operó y opera como un instrumento de la colonialidad. Como sostuvo Quijano (2000), *la colonialidad del poder* -y también las demás colonialidades como la del *género*, del *ser* y del *saber*-, ha sido la expresión de un patrón de dominación que ha clasificado y clasifica a la población en una jerarquía global, donde el sujeto blanco y europeo, ocupó y ocupa la cúspide.

El Estado moderno, en su forma liberal y eurocentrada, se constituyó como la institución paradigmática de la modernidad. Su modelo, nació en Europa entre los siglos XVII y XVIII, fue exportado a las colonias como sinónimo de civilización y progreso. Sin embargo, en América Latina el Estado no emergió de un pacto social entre iguales, sino de una estructura de dominación heredada del orden colonial. La independencia política no significó la ruptura con la colonialidad del poder, sino su reconfiguración en manos de las élites criollas (Quijano, 2000).

La colonialidad en relación a la conformación del Estado, se expresó en múltiples dimensiones. En tanto, *la colonialidad del saber*, fue de alguna manera la que dará validación sobre lo que es o no importante. Y desde luego, desde estas lógicas, ha reproducido incesantemente ese tipo de conocimiento eurocéntrico, por ende, marginando los saberes ancestrales y comunitarios (Castro-Gómez, 2007).

En el caso de la *colonialidad del ser*, se repite el mismo patrón. El Estado legitimó ciertas fisonomías de acuerdo con estereotipos específicos, lo que resultó en la racialización y desvalorización de los *otros* diferentes a esos grupos sociales. Este proceso culminó con el cuestionamiento mismo de su humanidad (Maldonado-Torres, 2007).

En esa dirección también, la *colonialidad del género*, la estructura estatal ha sido en general patriarcal y heteronormativa, fue organizando la vida social en torno al binarismo de género y la explotación del trabajo femenino y disidente. En tanto, las construcciones de género estuvieron y están entrelazados con el racismo, la explotación económica y otras formas de opresión (Lugones, 2008, 2021).

Desde luego que, el sujeto criollo-mestizo independiente, no hizo más que heredar y reconfigurar esta matriz, consolidando un orden que ha subordinado, y subordina, a pueblos indígenas, afrodescendientes y a las mujeres (Lugones, 2008).

Por lo tanto, pensar el *Estado* desde una *perspectiva decolonial*, no solo significa un desafío teórico, sino también una necesidad política y ética. Aun cuando la transformación radical del Estado pareciera ser una tarea compleja y difícil de dismantelar, al menos se volvió imprescindible exigir que en el mismo reconociera y atendiera esas circunstancias denunciadas y esos cuestionamientos particulares. Desde esa perspectiva crítica, es posible analizar cómo muchas políticas públicas, lejos de revertir desigualdades, reprodujeron las mismas lógicas coloniales que las originaron.

Sobre el final de este apartado nos hacemos las siguientes preguntas ¿Se puede "descolonizar" el Estado desde adentro? ¿O el Estado, por su estructura misma, siempre reproducirá la lógica colonial?

2. La Universidad: de una matriz eurocéntrica a la búsqueda de la Liberación

La universidad moderna en Nuestra América ha sido y es una institución de mucho valor y significación social. Como dijo José Martí (1891): “La universidad europea ha de ceder a la universidad americana (p. 135)”. Y, por lo tanto, ha sido un pilar fundamental de la consolidación de la colonialidad, en general, y de la *colonialidad del saber*, en particular.

Desde luego, con el acompañamiento de la Universidad, la colonización impuso narrativas, valores y formas de un pensar dominante que ha determinado fuertemente en los criterios en que las personas se fueron percibiendo a sí mismas.

La *colonialidad del saber*, según Grosfoguel (2011), fue posible a partir de la jerarquía de dominación colonial, en la cual los conocimientos producidos por los sujetos occidentales eran considerados superiores a los conocimientos producidos por los sujetos coloniales no-occidentales. Esa concepción, fue acompañada por las nociones generales del racismo en la ciencia.

En este mismo sentido, Castro-Gómez propuso el concepto de *hybris del punto cero* para referirse a esa actitud de desprecio y negación a otras formas de conocimiento por fuera de los avalados por los centros de poder euro-norteamericano. Donde solo se ha considerado la perspectiva occidental como válida y universalmente aplicable. En ese sentido, realizó una crítica punzante a esa postura, como una manifestación cruda del pensamiento colonial. Y a su vez, desde esa perspectiva, analizó cómo esa mirada ha impactado en la configuración de las universidades y las academias de ciencia en América Latina (Castro-Gómez, 2007).

En la misma línea, Walter D. Mignolo introdujo el concepto de *geopolítica del conocimiento*, aludiendo a cómo las relaciones de poder en el entramado geopolítico condicionan la producción, circulación y legitimación del saber. Desde esta perspectiva, Mignolo subrayó el peso que tienen las estructuras políticas, económicas y científicas en la configuración del conocimiento. Así, puso en evidencia que el conocimiento no es ni neutral ni universal, sino profundamente atravesado por relaciones de poder y dinámicas geopolíticas (Mignolo, 2010).

Su función ha sido la de producir un conocimiento eurocéntrico, descalificando a los otros saberes como "mitos" o "supersticiones" o como conocimiento no científico, perpetrando así un epistemicidio (Santos, 2011). Esta institución no solo ha sido racializada y clasista en su acceso, sino también en su currículum oculto, que asimila a los sujetos subalternos a la lógica hegemónica, exigiendo que abandonen su diferencia para ser "profesionales exitosos" (Walsh, 2013).

Desde una lógica eurocéntrica del conocimiento, la Universidad, en el sentido amplio de pretensión de *Universalidad*, reprodujo en su matriz académica las diferentes dimensiones de la colonialidad.

Desde la *colonialidad del poder* hay una aplicación invisibilizada del *racismo estructural* que impidió -e impide al día de hoy- la democratización real de la Educación Superior Universitaria. Como bien lo planteó Daniel Mato (2023): “Lo han hecho desde enfoques de investigación eurocéntricos que produjeron representaciones descalificadoras de sus ‘razas’, formas de vida, cosmovisiones, lenguas, sistemas de conocimiento y proyectos de futuro” (p. 346). Y en ese sentido, se han ido formando profesionales “de todas las disciplinas sobre estas bases, contribuyendo así a naturalizar y reproducir el racismo en toda la sociedad” (p. 346).

En este sentido, para Zeus Leonardo (2004), la escuela ha sido y es un agente clave en la reproducción de la *supremacía blanca* a través de un *currículum oculto racializado*. Su teoría postuló que, más allá de los contenidos académicos, el sistema educativo transmitió y trasmite de forma implícita una orden racial, perpetuándolo mediante sus normas, sus valores y, sobre todo, sus omisiones deliberadas. Y, por ende, en la educación superior esto ha continuado tal cual, implementándolo históricamente a lo largo de la historia vital de las personas.

En tanto, la *colonialidad del ser* se acentúa como crítica en la posibilidad de analizar lo que había ocurrido con las personas *sub-alternizadas*, es decir, aquellas menospreciadas en su condición humana, por haber nacido amerindio, mestizo o afrodescendiente (Maldonado-Torres, 2007). Posiblemente haya sido Nelson Maldonado-Torres uno de los primeros en desarrollar esas nociones, nutriéndose sin duda, del pensamiento tanto de Quijano como de Mignolo

En este marco el *extractivismo cognitivo* de aquellos saberes, prácticas y epistemes de los *pueblos sub-alternizados* remarcan estas maneras de la *colonialidad del ser*. En este sentido, Grosfoguel (2016) planteó que las sociedades imperiales/coloniales/capitalistas/patriarcales son insostenibles, porque viven de robar y destruir a los demás (humanos y no humanos). Las sociedades basadas en la conquista de humanos y no humanos destruyen las formas de reproducción de la vida.

En esa misma línea agregó:

Una canoa, una planta, un tambor, todos tienen sentidos éticos, políticos y espirituales para los pueblos con tradiciones ancestrales. Pero cuando son transferidos a occidente, la canoa se convierte en mercancía, la planta en sustancia alucinógena, y el tambor en ritmo sin espiritualidad. Al sacarse de estos contextos y situarlos en nuevos contextos, se pierden los sentidos y los significados indígenas pasando a ser asimilados a la matriz cultural eurocéntrica de la modernidad. Este principio de asimilación es epistemicida porque termina destruyendo los saberes y las prácticas ancestrales. (Grosfoguel, 2016, p. 139).

En tanto, desde la *colonialidad del género*, la discusión está más planteada, a nuestro entender, en las tareas denunciar en el marco de la Universidad, que se reproducen las jerarquías de sexo y género, las normas de género y las relaciones de poder entorno al género, en las diferentes tramas sociales y académicas en el contexto de esta institución y también en el tipo de conocimiento impartido. Y también cómo las mismas han sido modeladas y perpetuadas por la estructura social-colonial. Una trama histórico-político que ha sido difícil de dismantelar. Coincidimos con Lugones, cuando planteó que la opresión se profundizó a través de mecanismos múltiples, que no solo operaron en lo material, sino también en lo simbólico y afectivo (Lugones, 2021).

En relación a la *colonialidad del saber* ya hemos hecho mención en el inicio de este apartado. Pero sin duda que es algo que nos parece super interesante profundizar en otro momento con mayores posibilidades de espacio.

En este mismo sentido, todas las concepciones críticas en torno a la razón de la *Universidad Pública* apuntan a que es necesario *des-mercantilizar* y *des-racializar* el acceso. Por tal motivo, crear condiciones reales de ingreso, permanencia y egreso para estudiantes de comunidades excluidas, de pueblos originarios y afrodescendientes, y la importancia de poder valorar sus saberes previos. Ya que es necesario construir *una utopía* donde todos los pueblos y comunidades, que se encuentran ausentes de las aulas de la Universidad, puedan ser parte, que se apropien de la institución y que permita mejorar la calidad de vida de sus ciudadanos y ciudadanas. Tiene que dejar de ser la *torre de marfil* para ser una institución que forme parte de los procesos colectivos de liberación. Por tal motivo, es fundamental que se auspicie el *diálogo de saberes* como una forma de luchar contra el *epistemicidio* practicado desde la racionalidad moderna occidental y que se ha reproducido en una *matriz académica euro-norteamericana*.

Y en términos de Fals Borda (2025) una universidad que pueda concebir a la investigación *con* y no *sobre* las personas. En tanto, la importancia de adoptar metodologías de investigación-acción-participativa, donde la comunidad sea parte del co-diseño de los proyectos y se beneficie directamente de los resultados y así evitar el *extractivismo cognitivo*. Algo de esto ya habíamos comentado párrafos arriba.

En contraposición a esto, surgieron en la década de 1970 diversos proyectos de una *Universidad para la Liberación*. En Argentina, destacaron las gestiones de Mauricio López en la Universidad Nacional de San Luis, Arturo Roig, en la Universidad Nacional de Cuyo, Augusto Klappenbach, en la Universidad Nacional de Río Cuarto y Emilio Mignone, en la Universidad Nacional de Luján. Todos estos proyectos fueron truncados, primero, por la gestión de Ivannisevich -ministro de Educación del gobierno de Isabel Perón- y, finalmente, por la dictadura militar. En esta misma línea, nos pareció fundamental considerar el paradigmático modelo de la Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas" (UCA) en El Salvador, donde Ignacio Ellacuría, Segundo Montes e Ignacio Martín-Baró abogaron por una institución que pusiera el conocimiento al servicio de las *mayorías populares* (Ellacuría, 1999). Sin duda, en otra oportunidad valdrá la pena ampliar estas perspectivas.

3. Derechos Humanos: ¿es posible como una herramienta para la liberación?

La tradición liberal de los Derechos Humanos, que según la bibliografía canónica nació al calor con la modernización del Estado, si bien ha sido útil para denunciar atrocidades y autoritarismos, también ha demostrado ser arbitraria en la determinación de quiénes cumplen con los requisitos para que se reconozca una violación de sus derechos. El genocidio que está sucediendo en el territorio *palestino* ocupado por el Estado de Israel es un ejemplo claro de esta selectividad y de lo politizados que pueden llegar a ser estos controles.

En ese mismo marco, ha sido -y es- profundamente cuestionada desde la perspectiva de la decolonialidad. Como bien planteó Grosfoguel (2011) su universalismo abstracto parte de una concepción individualista y occidental del ser humano ("el hombre"),

atravesados por lógicas imperiales y colonizadoras e invisibilizando derechos colectivos. Por esto, ha sido instrumentalizada siempre a favor de las potencias occidentales para justificar injerencias, avasallamientos culturales y políticos y operando un giro imperial de los Derechos Humanos (Santos, 2010).

Sin duda, uno de los grandes dilemas de la teoría crítica sobre los Derechos Humanos es la irrupción de un determinismo y de un *universalismo abstracto*. En tanto, desde esta matriz imperial, se ha ido proclamando un sin fin derechos *universales*, pero desde una concepción centralista y propiciada desde una perspectiva liberal-clásica. Por lo tanto, todo el esfuerzo se acentúa en la razón individualista y occidental del ser humano (el sujeto occidental, cristiano, blanco, cristalizado en cierta posición económica). Y, por ende, estas razones, muchas veces ha invisibilizado -e invisibiliza- derechos colectivos (y que en muchas ocasiones tiene más que ver con los territorios, y las búsquedas de nuevos derechos que aún no están en el debate público).

En muchos momentos, siguiendo a Grosfoguel, el universalismo europeo en materia de Derechos Humanos fue la justificación ideológica del colonialismo. Y si lo analizamos a la luz de las cuatro colonialidades descritas anteriormente, damos con en el corazón de algunas de las críticas que se realizan desde estas perspectivas.

Uno de los primeros en plantear este debate fue Enrique Dussel en su obra clásica *El encubrimiento del Otro* (1993/2018). Allí, el autor establece con claridad la relación entre el *ego cogito* cartesiano ("pienso, luego existo") y el *ego conquiro* ("conquisté, luego existo"), argumentando que para que aquella razón se universalizara históricamente, fue una condición necesaria esta lógica de la conquista. En consecuencia, el universalismo de la razón moderna se construyó -y se ha resignificado constantemente a través de instituciones como el Estado y la Universidad- sobre el encubrimiento y la negación del *Otro*. Este Otro (el sujeto indígena, el afrodescendiente y cualquier sujeto ajeno al proyecto europeo) fue constituido como un *no-ser*, como un ente situado fuera de los límites de la razón y, por lo tanto, excluido de la humanidad plena (Dussel, 2018).

Y, por ende, bajo estas lógicas del poder imperial, muchas oportunidades, la justificación de la injerencia en otros países (especialmente con experiencias militares atroces) ha sido utilizada por potencias occidentales (la ONU como principal organismo) para justificar invasiones, sanciones y bloqueos económicos. Ejemplo de esto último, ha sido la lucha histórica del pueblo cubano a su libertad política. Pero quienes siguen propiciando esa sanción tanto a Cuba y otros países, siguen perpetuando cierto tipo de colonialismo.

Muchas veces la tradición clásica de los Derechos Humanos, y que desde una crítica desde la perspectiva de la *colonialidad del poder* no ha tenido en cuenta, que todas estas declaraciones universales se han centrado más en los aspectos políticos y civiles, dejando de lado la violencia estructural-racial, como una forma de violación masiva y sistemática de derechos. África y América Latina ha sido y es ejemplo de esto. Desde luego, todo ha sido denunciado por autores importantes dentro del pensamiento decolonial de la negritud como Fanon y Cesaire y por pensadores latinos como Quijano y Dussel, entre otros.

En tanto desde la *colonialidad del saber* los Derechos Humanos se presentaron como una narrativa exclusiva del saber europeo. Por tal motivo, siguiendo a Gándara Carbandillo (2020) los sistemas jurídicos occidentales, muchas veces invalidaron y desplazaron, los sistemas normativos propios de los pueblos indígenas y afrodescendientes. En América Latina las experiencias de los nuevos constitucionalismos, corren un poco el límite, no obstante, suele predominar una fuerza pública vital difícil de revertir.

Desde la *colonialidad del ser*, el sujeto de la razón europea protegido por los Derechos Humanos fue y es otro sujeto de igual característica. Desde luego, la lucha siempre se ha dado por el reconocimiento como ciudadanos plenos en sus derechos, a sujetos y grupos humanos que están por fuera de ese fenotipo. En Argentina y Chile, por ejemplo, el hostigamiento a los pueblos mapuches, ha sido histórica esa lucha.

En tanto con respecto a la *colonialidad del género* el predominio jurídico y social de sus acciones han estado guiado por el predominio del patriarcado y la heteronormatividad. Desde esta lógica, el sujeto con mayor privilegio en los derechos ha sido y es el varón. Desde la misma letra de la *Declaración* de 1948 fue escrita desde una experiencia-perspectiva masculina. Los derechos *universales* partían de la realidad del hombre en la esfera pública y social. La visibilización de las mujeres ha sido una lucha fuerte durante todo el siglo XX y lo que va del siglo XXI.

Desde luego, que la visión tradicional y hegemónica sobre derechos humanos puede ser cuestionada desde diversas tendencias del pensamiento crítico. En cuanto a América Latina, tanto la Filosofía de la Liberación como el pensamiento decolonial, significan un reto para repensar la comprensión dominante sobre derechos humanos y plantear una teoría más cercana al uso que los movimientos y las luchas sociales dan de ellos (Ronsillo Martínez, 2016)

Por supuesto que la historia no liberal-europea, tiene otros puntos de vista del inicio de la lucha por los Derechos Humanos. En ese sentido, el jurista argentino reconocido internacionalmente, Eugenio Zaffaroni, también ha considerado esa idea central. Para él, Bartolomé de Las Casas ha sido el primero “que en esta historia reclamó lo que hoy llamamos Derechos Humanos, pues soñaba con un protectorado respetuoso de las instituciones de los indios, modelo sobre el que se concertó en 1566 un acuerdo con el inca Titu Cusi” (Zaffaroni, 2022; p. 41).

Algunas conclusiones provisionarias

El *Estado*, la *Universidad* y los *Derechos Humanos*, en su forma hegemónica, son pilares de la conformación de un poder colonial, como bien hemos mostrado sintéticamente aquí. Sin embargo, desde las mismas entrañas de este sistema, pueden brotar y emerger prácticas y horizontes de sentido que pudieran apuntar a construir nuevas perspectivas donde la descolonización y los procesos de liberación de las personas, grupos, comunidades y pueblos oprimidos, sea un eje rector de organización social y política. La tarea no ha sido, ni será simple, ni de un día para otro. Sino por el contrario. Es y será un proceso largo, con

avances y retrocesos. Con oportunistas y con oportunidades de transformar ciertas realidades colectivas.

Por más que la tradición liberal en el Estado y la Universidad son muy potentes, son instituciones que pueden ser instrumentos muy necesarios y valiosos en una búsqueda comprometida con el diálogo de otros saberes, por fuera de cierta matriz y que propicie a los Derechos Humanos redefinidos desde las luchas de los oprimidos, con vocación de un proyecto de liberación.

La tarea consiste en dismantelar las colonialidades entrelazadas del poder, del saber, del ser y del género, para imaginar y construir otro tipo de instituciones, radicalmente diferentes y democráticas y atendiendo a los aspectos plurales de la vida en comunidad.

Desde luego, el desafío que se presenta es pensar la psicología -en su triple dimensión de ciencia, profesión y praxis- desde estas perspectivas críticas. La disciplina no puede permanecer ajena a estos debates; tiene la urgente necesidad de incorporar estas cuestiones en su esfera pública. Precisamente, el principal esfuerzo de la Diplomatura ha sido responder a las exigencias del pensamiento crítico de liberación y decolonial, atendiendo integralmente a sus demandas teóricas, prácticas y con un enclave territorial.

Referencias

- Castro-Gómez, S. (2007). Decolonizar la unilversidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes. En S. Castro-Gómez & R. Grosfoguel (Eds.), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 79-92). Pontificia Universidad Javeriana.
- Dussel, E. (2018). *El Encubrimiento de Otro*. Ed. Las Cuarenta
- Fals Borda, O. (2025) IAP Textos fundamentales, 1972-2008. Ed. La Comuna Fondo Editorial
- Ellacuría, I. (1999). La universidad, realidad y concepto. *Estudios Centroamericanos*, 595-596, 661-672.
- Gandara Carbadillo, M. (2020). Los Derechos Humanos en el siglo XXI. Ed. Clacso.
- Grosfoguel, R. (2011). La descolonización del conocimiento: diálogo crítico entre la visión descolonial de Frantz Fanon y la sociología descolonial de Boaventura de Sousa Santos. En Vianello, A & Mañé, B. (Eds.) *Formas-Otras: Saber, Nombrar, Narrar* (pp. 97-108). CIDOB, Ediciones.
- Grosfoguel, R. (2016). Del «extractivismo económico» al «extractivismo epistémico» y «extractivismo ontológico»: una forma destructiva de conocer, ser y estar en el mundo. *Tabula Rasa*, 24, 123-143.
- Leonardo, Z. (2004). El color de la supremacía: Más allá del discurso del «privilegio blanco». *Filosofía y teoría educativa*, 36 (2), 137-152. <https://doi.org/10.1111/j.1469-5812.2004.00057.x>
- Lugones, M. (2008). Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, 9, 73-101.
- Lugones, M. (2021). Colonialidad y género. Hacia un feminismo descolonial. En Mignolo, W. (Ed.) *Género y descolonialidad* (pp. 19-62). Ed. Ediciones del Signo.
- Maldonado-Torres, N. (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. En S. Castro-Gómez & R. Grosfoguel (Eds.), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 127-167). Pontificia Universidad Javeriana.
- Martí, J. (1891). *Nuestra América*. <https://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/osal/osal27/14Marti.pdf>
- Mato, D. A. (2023). *Contextualizar y desagregar la idea de “racismo estructural” para erradicar el racismo en la Educación Superior*. En G. Czarny, S. Velasco, C. Navia & M. Gómez (Eds.), *Racismos y educación superior en Indo-Afro-Latinoamérica* (pp. 337-366). Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales; Universidad Pedagógica Nacional. <https://hdl.handle.net/11336/247677>
- Mignolo, W. (2010). *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Ediciones El Signo
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (Comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas* (pp. 201-246). CLACSO.

- Quijano, A. & Wallerstein, I. (1992). La Americanidad como concepto, o América en el moderno sistema mundial. *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, 44(4), 583-591.
- Rosillo Martínez, Alejandro Repensar derechos humanos desde la liberación y la descolonialidad. *Revista Direito e Práxis*, 7(13), 721-749
- Santos, B. de S. (2011) Epistemologías del Sur. *Utopía y Praxis Latinoamericana. Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social*, 16(54), 17–39.
- Walsh, C. (2013). Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir. Ediciones Abya-Yala.
- Weber, M. (1964). *Economía y sociedad*. Fondo de Cultura Económica.
- Zaffaroni, E. (2022). *Colonialismo y Derechos Humanos*. Buenos Aires: Taurus.

La disputa epistémica en la construcción de otros mundos posibles.

Lorena González Fuentes⁷

Talca, Chile

A modo de introducción

La presentación que se comparte a continuación, busca, tal como lo dice el título, poner la atención en la relación que existe entre la creación de saberes, sentidos y/o conocimientos con la gestación de las formas de vida que habitamos o deseamos construir. Para lograr esto se insistirá en la imposibilidad de sostener la neutralidad en el ejercicio de conocer, haciendo énfasis en su correlato ético político, para así abordar la relación entre el porvenir y los saberes.

En términos de estructura, esta presentación se organizará en tres momentos, antecedidos por una breve provocación. En el primero, se abordará la intencionalidad política del saber. Luego, en el segundo momento, se analizarán algunas consecuencias que se desprenden de esto. Y, finalmente, en el tercer momento, se esbozarán algunas aperturas posibles.

A modo de provocación, me parece útil recuperar algunas ideas que nos aproximen al tema. Para ello he elegido las siguientes citas. La primera es de Francesca Gargallo y la segunda de Audre Lorde. Dicen así:

La academia sólo puede entender su cosmos,
tan bien delineados por ella misma y sus sistemas de medición,
mientras la realidad que es el caos,
se le escapa y la aterra.
(Gargallo, 2012, p.46)

Los padres blancos nos dijeron: 'pienso, luego existo'.
La madre negra dentro de nosotras -la poeta- susurra en nuestros sueños;
'siento, luego puedo ser libre'.
(Lorde, 1984, p.38)

Ambas alusiones me parecen pertinentes ya que propician una fisura y desplazamiento en aquello que, en relación al saber, se nos ha inculcado. Esto es, que el lugar por excelencia - e incluso exclusivo- de producción de conocimiento, es la academia con sus espacios de expertos especializados.

No obstante, y en resonancia con lo que propone Gargallo, los saberes académicos no dan cuenta de "todo" el mundo, sino únicamente de una perspectiva -diseñada por la

⁷ Lorena González Fuentes es Educadora Popular Feminista; Dra en Estudios Americanos con especialidad en Pensamiento y Cultura de la Universidad de Santiago de Chile; y Licenciada y Magister en Axiología y Filosofía Política por la Universidad de Chile. Actualmente se desempeña como académica en la Universidad Católica del Maule, Talca, Chile. Contacto: lgonzalezf@ucm.cl

academia a su medida- que, consecuentemente, nos permiten conocer solo *una* fracción de la realidad. Por ello asumir que esa es la única visión válida, implica desestimar aquellas prácticas, cosmogonías y apuestas que exceden este marco de análisis, desdeñando su potencia y riqueza, al mismo tiempo que consolidamos estereotipos y prejuicios fundados en el desconocimiento y el desprecio.

Al tener en consideración las palabras de Lorde, se hace evidente un segundo elemento estructurante de la epistemología hegemónica, el cual se relaciona con el insistente uso de dicotomías que escinden y jerarquizan. Y donde, como piedra angular, se instala la dualidad razón/pensamiento vs cuerpo/emocionalidad. En ella, la razón tiene la primacía pues es el instrumento y ruta que permiten acceder, clara y distintamente, a la Verdad de los fenómenos. Como correlato de esto, la corporeidad y las afectividades solo son útiles en la medida que se subyugan a los dictámenes racionales, pero su lugar en el proceso epistémico, es en el mejor de los casos -cuando no se presentan como un obstáculo que traiciona nuestras percepciones-, irrelevante y/o desechable. De ahí, la insistencia de Audre, en la potencia emancipadora de la reconexión con el sentir.

Con esto como antesala, la invitación es a revisar críticamente lo que nos han enseñado y hemos naturalizado respecto al saber; y, así, posibilitar fisuras que permitan el ingreso de esos aspectos, experiencias, actrices y/o colectividades que han sido excluidas por el régimen epistémico hegemónico.

La Epistemología y la intencionalidad política del saber

Para poder abordar esto es necesario tener a la vista algunos elementos que nos permitan ir articulando un lenguaje común, sobre todo cuando estamos trabajando con palabras que no son parte de nuestra cotidianidad, como, por ejemplo, *epistemología*. A modo de una primera aproximación, al hablar de epistemología me estoy refiriendo a la forma en que se producen y/o crean los saberes y conocimientos que están presentes en nuestras cotidianidades e inundan lo que somos y hacemos. A partir de esto, se va instalando tanto lo que consideramos como verdad o verdadero, así como los diferentes sentidos e imaginarios que emergen de ello. Por eso, el ejercicio epistémico no solo tiene que ver con los clásicos espacios del saber -la universidad, academia, centros de pensamiento, etc.- y las personas científicas o intelectuales que se desenvuelven en ellos. La episteme nos permea en términos individuales y también como colectividad. Va forjando una trama que narra el pasado, explica el presente y, con ello, configura aquello que queremos proyectar, las metas que buscamos lograr, los desafíos que seducen, etc. Es decir, condiciona nuestras expectativas y establece cuáles son “normales” o factibles; y cuáles son desestimables o, incluso, patologizables.

Vivimos en el capitalismo. Su poder parece ineludible.

También lo parecía el derecho divino de los reyes

(Úrsula K Le Guin, 2014)

La cita de K Le Guin, me parece oportuna porque pone sobre la palestra uno de los mecanismos esenciales para la perduración del modelo que vivimos; esto es, convencernos de que no hay otra forma de existencia realizable. Desde allí, lo vigente se fetichiza instalando un régimen donde las alternativas de cambio, se reducen a reformas superficiales, uno que otro acomodo servil al mercado, o simples maquillajes; pero donde la posibilidad de crear una apuesta de vida con otras características, no aparece en el repertorio de lo viable. Y esto -su inviabilidad- no tiene que ver con un problema de recursos, sino con algo que nos cala más profundo y que se traduce en que no podemos pensar más allá de lo que las estructuras de dominación nos permiten imaginar. Con ello, se genera una constricción de los anhelos y fantasías, cercenando, entonces, nuestra posibilidad de crear.

La disposición epistémica es ante todo una forma de entramarnos con la realidad, de ‘colocarnos frente a la circunstancias’ (Zemelman 2001, p. 4 y 5). Es decir, forja una manera de articularse con lo circundante, construyendo vínculos y desarrollando prácticas afines a esa trama. Por ello, forja un mundo -un orden específico-, que establece aquello que creemos realizable aun cuando todavía no esté teniendo lugar. Dicho de otro modo, condiciona las utopías o los *inéditos viables* freirianos.

Por ello, es necesario instalar la sospecha cuando se nos habla de *el Saber*. Ese que se escribe en singular y con mayúscula, y que se reivindica totalizándose. Ya que, asumir que su existencia es única, impide la expresión y escucha de “conocimientos otros” que han emergido de una manera diferente de enredarse y habitar lo que somos y nos rodea. De ahí que uno de los primeros desafíos que tenemos es atrevernos a pensar a contrapelo de lo que nos han decretado como infalible y perpetuo. Tal como lo menciona Raquel Gutiérrez (2016), hay que pensar lo imposible, si no los 1.300 años de geocentrismo se podrían haber extendido hasta hoy (p. 204). Y recuperando la cita de K le Guin, si queremos ir más allá de lo que nos parece ineludible, habría que empezar a pensar -y por supuesto, actuar- de *otra forma* de modo tal que hagamos vibrar nuestro entramado y empecemos a resquebrajar la cerrazón catastrófica que vivimos.

Retomando la noción de epistemología para profundizar un poco más en ella y en los aspectos recién mencionados, en términos operativos, es posible identificar tres elementos que la configuran⁸.

El primero corresponde a un *proyecto antropológico*. Es decir, el ejercicio epistémico engendra una versión de seres humanos específicos. Por ello, que hoy prime un individuo aislado, escindido, desesperanzado, en busca del éxito, que apela a salvarse sola, punitivista, etc.; no es un elemento casual o fruto insoslayable del devenir de lo humano, sino que es un correlato de los saberes y sentidos imperantes que fomentan, activan y/o

⁸ Al respecto ver *Rebeldías Epistémicas. Saberes y sentidos para la creación de mundos otros*. En el capítulo primero se desarrolla con una profundidad mayor lo que se propone a continuación.

habilitan esas capacidades y disposiciones en las personas, maximizándolas a tal punto que se terminan volviendo lo que las caracteriza.

El segundo elemento es una *estrategia de validación de saberes*. Esto se relaciona con que cada epistemología posee una manera de definir a través de la ‘verificación’ y/o ‘aprobación’, que cosa califica o no como ‘saber’. Para lograr esto utiliza distintas tácticas de validación, por ejemplo: la exigencia de una argumentación lógica, un tipo de lenguaje apropiado, la correspondencia mediada por la causalidad, principio de no contradicción, entre otros. A partir de eso se establece qué es lo que consideramos saber o creencia, conocimiento y superstición, instalando otra dicotomía rotunda. Y donde, por supuesto, hay una exigencia -pretensión- de objetividad y neutralidad al momento de conocer, impidiendo que toda implicación afectiva sea evidenciada. Se pasa por alto, o acaso se encubre, que la curiosidad está movida por el deseo y la conmoción.

Finalmente, la tercera dimensión es la *metodología*, la que alude al “cómo conocemos”. O dicho de otro modo, cuáles son los caminos que seguimos para poder llegar a ese objetivo que, en este caso, es el conocer. El canon metodológico vigente apuesta por procesos cientificistas. De ahí que ‘el método’ por antonomasia, sea el de la ciencia, totalizando esta estrategia y buscando implantarla en todos y cada uno de los ejercicios epistémicos que llevamos a cabo, y que consecuentemente le otorga al argumento científico una autoridad absoluta. E, insisto, esto no es solo en el ámbito académico, sino que incluso en nuestras conversaciones y decisiones que a diario tomamos. Tal como se indica en *Rebeldías Epistémicas*,

Ya sea para decidir cómo sanarnos de alguna dolencia, entender cómo se construye una propuesta de intercambio económico, o, incluso, para elegir qué producto comprar (basta con ver la manera en que la publicidad persuade a través de expertos —odontólogos para la pasta de dientes, veterinarios para el pellet de la mascota, estudios de la ATS yankee para asegurarnos que ese desinfectante mata el 99,9% de los virus y bacterias—), la alusión al saber científico como criterio de eficacia, buen funcionamiento y, en definitiva, de verdad, se ha instalado de manera incuestionable.(González, 2024, p. 23).

Es indispensable dejar en claro que de ninguna manera busco despremiar a la ciencia como forma de conocimiento válido. Los avances científicos, médicos, tecnológicos son innegables y los celebro. Además, el universo de las ciencias me parece hermoso y fascinante. Lo problemático y que requiere una revisión, es cuando creemos que es el único; y que, entonces, cualquier otra forma de conocer que no se adscribe a estos preceptos, tiene que ser marginada asignándole un estatus menor. De este modo, se niega que hay otros saberes, explicaciones, representaciones, analogías y un sinnúmero de creaciones que nos permiten comprender el funcionamiento del mundo y proponer, desde ahí, las rutas que queremos trazar.

Algunas derivas e implicaciones de lo propuesto

Teniendo en consideración lo mencionado anteriormente, hace sentido afirmar que la disputa epistemológica tiene un significado prioritario sobre todo para quienes la narrativa oficial se ha vuelto un instrumento que justifica y promueve la dominación. Precisamente porque duele la realidad, es que logramos identificar la importancia que tiene y el impacto que genera en nuestras posibilidades de acción, transformar lo que consideramos como saber y/o verdades inmutables.

Tal como hemos revisado, en la medida en que lo epistemológico colma nuestras experiencias vitales inundando nuestras subjetividades, los saberes y sentidos no solo configuran aquello que consideramos como verdad o conocimiento. También determinan lo que vale, lo prescindible, lo digno de ser recordado y lo que sólo existe para su olvido. Y, al mismo tiempo, van juzgando qué es lo digno de ser aprendido, archivado, recopilado y transmitido para la posteridad. Al circunscribir el mundo de lo cierto y aceptado, se moldea un ordenamiento que ineludiblemente excluye. De modo tal que lo invisible no es aquello que no se percibe, sino lo que aun cuando es visto, es omitido o desatendido porque no nos parece relevante de ser considerado.

De allí que el territorio de las palabras se vuelva una trinchera, donde las reflexiones y conceptos no se elaboran por un mero ejercicio especulativo, sino porque recuperarlas, encontrar otras nuevas e identificar aquellas con las que resonamos, permite que la praxis constructora de una colectividad más justa, sea alimentada. Los conceptos y aprendizajes emanados de la experiencia organizativa, fortalecen el quehacer, permiten visibilizar y socializar aquellas rebeldías que forjan resistencias y re-existencias. Por eso, como dice Yuderkys Espinoza, en la disputa epistémica, el objetivo no es teórico, sino urgentemente práctico (Espinoza 2019 2009). Al respecto menciona val flores,

La palabra es la máquina de producción del mundo, y esos nombres son los que permiten narrarnos ante la invisibilización, el silencio forzado, la violencia de la norma y del Estado, la ausencia de protección... Ese nombre construye experiencias, fantasías, biografías y genealogías. (CUDS, 2014, p.34)

Considerando lo planteado hasta acá y buscando generar una especie de síntesis de lo propuesto, quiero hacer hincapié en algunos puntos que me parecen esenciales en la constatación de cómo el ejercicio epistémico tiene una intencionalidad política y el impacto que tiene en nuestras subjetividades.

El primero tiene que ver con cómo el saber no es neutro ni objetivo, sino que configura la realidad y crea el mundo. En la medida en que el mundo es, ante todo, un orden y, en tanto esa forma de organización de lo que nos circunda se ha vuelto estable y nos ha provisto cierta funcionalidad, su pulsión pragmática se canaliza en la mantención de aquello que ha erigido. Dicho de otro modo, procura su perduración. Frente a esto, el caos es peligroso y urge evitarlo, pues desborda las estructuras establecidas y comienza a

desesencializar el ordenamiento imperante. En este escenario, el saber deja de ser algo certero que nos permita prever lo que va a pasar. Es decir, deja de proporcionar seguridad, pues los fenómenos y prácticas esquivan su control. Por eso no es casual que en momentos de crisis, la rigidez y la circunscripción de los cuerpos o las fronteras, se intensifiquen.

Lo problemático de esto, es que el desorden o el desborde caótico no solo genera inquietud o temor, sino que también son fuente de creación. Y pareciera ser, que cuando más hostil nos es la realidad, cuando todo se nos hace añicos o cuando la vida nos carcome, la posibilidad de crear, de re-crear, se vuelve una salida potente. Desde allí cabe preguntarse, ¿cuáles aspectos o facultades de lo humano se mutilan, cuando los conocimientos que colman las cotidianidades, tienen como horizonte de sentido el control y el rigor?

Un segundo punto, guarda relación con cómo en la medida en que el Saber se reivindica como algo único, universal y necesario, aniquila el disenso y la diferencia. Ya que todo lo homogeneiza, lo adapta o poda para que encaje en los patrones y preceptos ya instalados y, así, siga funcionando la reiteración de Lo Mismo. Entonces, la diferencia solo puede existir en la medida que no estorbe, que se mesure o disimule su radicalidad. Y esto tiene implicancias éticas significativas que se expresan en la complejidad que tenemos para aprender a vincularnos o construir algo desde las diferencias que nos habitan. Y no me refiero a trabajar sabiendo que somos diferentes pero encontrando puntos comunes que nos permitan ‘pasar por alto’ eso que nos distingue, sino en relacionarnos permitiendo que nuestras particularidades y discrepancias sean, siguiendo a Lorde (1984), “fuerzas creativas y necesarias para el cambio” (p.135). Aventurarnos a generar una apertura a las tensiones, reflejos, miedos, desconciertos y transformaciones que implica celebrar nuestras diferencias, es un desafío gigante y urgente porque viene a cuestionar y subvertir las formas de subjetivación que hemos introyectado desde pequeños.

Y finalmente, como tercer punto, se posiciona el efecto que genera habitar, ser subjetivades y reproducir una narrativa que nos colma de dicotomías que jerarquizan. Y, quiero recalcar que esta lógica organizativa del mundo la tenemos incorporada de manera radical en nuestra forma de entramarnos con la realidad, a tal punto que la hemos naturalizado y se nos hace difícil tomar conciencia de la profundidad de su arraigo. De este modo, la contraposición subyugante que se hace al situar el pensar por sobre el sentir y/o la mente por sobre el cuerpo, cuyo papel en el ejercicio epistémico es fundamental, es tan solo una de las oposiciones existentes. No obstante, en ella se evidencia cómo se instala un movimiento que dicotomiza y a partir del cual se habilitan y legitiman una amplia serie de confrontaciones, donde uno de los opuestos supedita al otro. Por ejemplo: el sujeto por sobre el objeto; el razonar por sobre el hacer; lo ideal por sobre lo real; la civilización por sobre la barbarie; la cultura por sobre la naturaleza, etc.

En la medida en que esta clasificación implica sometimiento, engendra una borradora de los matices y mutila la potencia motora que puede tener la contradicción, instalando una exigencia de coherencia absoluta. Cabe señalar que con esto no busco alentar la hipocresía o un relativismo absoluto, sino poner sobre la mesa que sin tensión ni

conflicto, no hay cambio, aprendizaje o crecimiento y las certezas incuestionables ganan poder al punto de convertirse en dogmas. Por otro lado, al jerarquizar de manera sistemática, se justifican formas de dominio donde la desigualdad y el desprecio se vuelven articuladores de los vínculos que establecemos tanto entre personas, como con otros seres y entidades que nos rodean.

Fugas y aperturas para imaginar otros porvenires posibles.

Ya para ir cerrando, me parece necesario desplazarnos hacia las fisuras -y fugas- que se rebelan a esta forma hegemónica de comprender, interpretar y (re)crear el mundo. Creo que este movimiento es necesario para no seguir alimentando el fatalismo que nos colma y que, muchas veces, nos agobia al identificar las lógicas de opresión que nos circundan. Paulo Freire, era enfático cuando establecía que no podemos quedarnos solo en la denuncia de las injusticias cotidianas o de los límites que la realidad, con violencia, nos impone. Esa toma de conciencia crítica se vuelve el motor de la acción liberadora (Freire, 2006, p. 47), en la medida que permite profetizar alternativas de manera esperanzada. Por ello, el anuncio de proyectos de vida de otro orden, no es solo deseable sino que es compromiso histórico. La utopía emerge desde la unidad inquebrantable entre denuncia y anuncio (Freire, 2006, p. 98).

Teniendo en cuenta esta interpelación y poniendo el centro en lo que hemos problematizado hasta acá, resulta pertinente preguntarse si acaso solo es la teoría la fuente de enseñanzas y aprendizajes. O siendo más específicas, ¿qué pasa con las prácticas de desobediencia que sacuden las estructuras de dominio?; ¿acaso la praxis no es fuente de conocimientos?; ¿no es en el hacer concreto, contingente y situado donde ensayamos otras formas de vida, otros porvenires?; ¿dónde están esos saberes?; ¿cómo los creamos; quiénes son sus protagonistas, cuál es su intencionalidad ético-política?; o, dicho de otro modo, ¿cuáles son los deseos y sueños que motorizan?

Raúl Fonet Betancourt (2017) indica que el conocimiento es un co-nacimiento. Un proceso mutuo de ayudarse a nacer que nos adentra a la realidad y nos enseña cómo debemos ser (p. 176). Es decir, el conocimiento se vuelve una praxis a través de la cual nos parimos colectivamente *al* mundo al mismo tiempo que lo hacemos nacer *en* nosotros.

Por otra parte, aunque en estrecha relación con esto, sabemos que la práctica nos enseña. Aprendemos haciendo, aun cuando no seamos conscientes de ello, o no construyamos una teoría lógicamente estructurada con un marco epistémico que lo respalde y justifique.

Entonces, si desplegamos prácticas emancipadoras o que busquen desbaratar las lógicas de dominación que existen, tanto en lo que nos circunda como aquellas que hemos introyectado y reproducimos a diario, esas experiencias se vuelven un territorio fértil para la gestación de saberes otros, fugitivos, liminales que apuestan a un proyecto de otro orden, donde el pensar colectivo se encarna y aprende, en franco desacato del individualismo exacerbado.

En estas formas de co-nacer, en la medida en que se genera una apertura entre la mente y el cuerpo, se genera un desplazamiento de la concepción racionalista y estrecha del saber. Así, el cuerpo vuelve a estar en el centro. Y esto es indispensable porque sin cuerpo no vibramos la vida. Al respecto Laura Sarmiento menciona que “El cuerpo vital es cómo nos vibra la vida, cuando estamos conectad*s con el deseo que nos hace fértiles para que nuestras potencias fluyan y vuelvan.” (p. 94).

Por otra parte, si carecemos de un cuerpo o si no le permitimos ser partícipe protagonista de cada una de nuestras prácticas e interpelaciones, cerramos la puerta a la posibilidad de estremecernos o conmovernos. Y sin conmoción no hay ternura, y, entonces, no hay indignación frente a la injusticia. vir cano dice que el conmoover es indispensable porque “sin esa interrupción de lx otrx, sin el titubeo del yo, no hay amor, ni pensamiento, ni duelo, ni fiesta.” (Cano 2022 113) En un escenario donde la corporeidad y las emociones (o conmociones) no son consideradas, solo nos quedaría la indolente resignación frente a un destino y no la gestación de un porvenir.

La afirmación y valoración de estos aspectos ineludibles que nos configuran, pero que tanto tiempo han sido despreciados y subsumidos, habilita abordar la dimensión afectiva desde la politización de ella misma. Así, se pone de manifiesto que la opresión y la explotación generan afectos.

Si bien, esto puede parecer perogrullo, se ha recurrido de manera tan sistemática a la ridiculización e incluso patologización de las emociones, que mirarlas y comprenderlas desde su relación con el poder y la forma de vida que habitamos, puede volverse una aproximación radical. De este modo, por ejemplo, podemos identificar cómo la tristeza y la ira⁹ pueden ser respuesta a las miserias cotidianas. Entonces, no basta con que respiremos más profundo, nos conozcamos a nosotras mismas y/o alineemos nuestras energías. Ninguna de esas alternativas nos permitirá sobreponernos a la indignación y desconcierto que nos genera vivir en una realidad que está atravesada por el dolor, y donde dicho padecimiento ha sido naturalizado o revelado como algo inevitable o, que en último término, es responsabilidad de quien lo padece porque no ha sido capaz de triunfar en la vida, o no se ha esforzado lo suficiente para lograrlo.

De la mano de esto último, se nos impone, tal como lo desarrolla Sara Ahmed (2019), un mandato -o una promesa eternamente incumplida- de felicidad, que termina siendo utilizada como un recurso complaciente con la perpetuación del modelo. Por ello, politizar la alegría y el goce y, desde ahí, reivindicar la posibilidad de crear, se vuelve un desafío urgente e imprescindible si nuestro compromiso con la vida resiste obstinado, incluso en tiempos de retrocesos y derrotas.

Ya para cerrar, no quiero dejar de mencionar que los saberes y sentidos que emergen desde nuestro hacer no solo están impregnados del presente. Existe una vasta memoria de resistencias y desacatos que nos anteceden y cuyos aprendizajes y resonancias

⁹ Al respecto, resulta indispensable tener en consideración el texto de Audre Lorde (1984) “The uses of anger: woman responding to racism”.

siguen habitando las experiencias. Para Claudia Korol (2007) “la memoria recrea desde el presente las identidades desgarradas por la cultura hegemónica del capitalismo.” (p. 18). Por esto, resulta vital la recuperación de esos testimonios de quienes nos precedieron, no sólo como una manera de honrar su rebeldía, sino también, como una forma de romper con la discontinuidad impuesta que perpetúa el despojo epistémico, reconstruyendo un camino compartido que, a pesar de los intentos de borraduras, sigue reinventándose y engendrando mundos otros.

Referencias

- Ahmed, Sara (2019) *La promesa de la felicidad*. Caja Negra Editora.
- cano, vir (2022) *Poéticas afectivas. Apuntes para un re-educación sentimental*. Galerna
- Colectivo Utópico de Disidencia sexual (CUDS) (2014) *Desmontar la lengua del mandato, crear la lengua del desacato*. Editorial Mantis.
- Espinoza, Yuderkys (2019) Hacer genealogía de la experiencia: el método hacia una crítica a la colonialidad de la Razón feminista desde la experiencia histórica en América Latina. *Revista Direito e Praxis*, Vol. 10, n°3, pp. 2007-2032.
- Fornet-Betancourt, Raúl (2017) La creación de saberes y su correlato político: urgencias y desafíos en la gestación de un conocimiento transformador. Entrevista con Raúl Fornet-Betancourt por Lorena González Fuentes. *Hermenéutica Intercultural. Revista de Filosofía*, n°27, pp.171-187.
- Freire, Paulo (2006) *Pedagogía del Oprimido*. Siglo XXI.
- Gargallo, Francesca (2012) *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. Ediciones Desde abajo.
- González, Lorena (2024) *Rebeldías Epistémicas. Saberes y sentidos para la creación de mundos otros*. Editorial Universidad de Santiago de Chile (Usach). Disponible en <https://editorialusach.cl/producto/rebeldias-epistemicas/>
- Gutiérrez, Raquel (2016) *¡A desordenar! Por una historia abierta de la lucha social*. Tinta Limón.
- K Le Guin, Úrsula (2014) *Discurso de aceptación de la National Book Foundation Medal for Distinguished Contribution to American Letters*. Disponible en https://www-ursulaklequin-com.translate.goog/nbf-medal?_x_tr_sl=en&_x_tr_tl=es&_x_tr hl=es&_x_tr_pto=tc
- Korol, Claudia (2007) 'La educación como práctica de la libertad' Nuevas lecturas posibles. En Pañuelos en Rebeldía *Hacia una pedagogía feminista. Géneros y educación popular*. Editorial el Colectivo y América Libre. pp. 9-22
- Lorde, Audre (1984) *Sister Outsider*. Crossing Press.
- Sarmiento Laura (2017) Epistemologías Vivas. Poner el cuerpo frente al despojo racional del mandato heteropatriarcal. En Gabriela Bard y Paola Bonavitta (comp) *Feminismos Latinoamericanos: Recorridos, acciones, epistemologías*. El telar.
- Zemelman, H. (2001). Pensar teórico y pensar epistémico: los retos de las ciencias sociales latinoamericanas. En *Conferencia Magistral*, Universidad de la Ciudad de México (Vol. 10). IPECAL, México. <http://www.ipecal.edu.mx/Biblioteca/Documentos/Documento7.pdf>

Siembra de saberes en la psicología: epistemologías indígenas en tiempos de exterminio

Erandi Medina Huerta
Michoacán, México

Introducción

La psicología como disciplina en su historicidad parte de epistemes de tradición predominante anglosajona y eurocéntrica, desde las cuales se ha creado un modelo clasificatorio a partir de una racionalidad que se sostiene en un sistema-mundo hegemónico. Son estas tradiciones epistémicas con las que nos hemos formado en las facultades de psicología y de las que en un ejercicio decolonial son cada vez más las apuestas por una mirada crítica sobre el papel que tiene la psicología en un sistema-mundo en crisis.

La guerra es la prolongación del exterminio de la diversidad en su amplio espectro, y es también la reconfiguración para la continuidad de un modelo capitalista voraz. En este contexto enunciado, los encuentros entre profesores, estudiantes y activistas desde apuestas críticas abren la posibilidad para tejer una práctica *psi* consciente de la realidad.

Un paso es el cuestionamiento sobre la colonialidad epistémica que nos habita al poner en duda las categorías reduccionistas con las que seguimos ejerciendo la práctica *psi*, y la interrogante sobre la renuncia a los modelos que apuestan a la universalización. Incluso desde la contradicción, estos espacios críticos agrietan el asfalto que se colocó para cubrir la tierra diversa de los pueblos indígenas.

De esa tierra lastimada aún surgen brotes, porque quedaron semillas que geminaron: son el *corpus* de saberes, conocimientos, prácticas y formas de vida complejas que se han gestado en los territorios indígenas y que han resistido a pesar de más de 500 años de genocidio, aculturación y de exterminio de los pueblos. Esos brotes tienen un sentido crítico en un mundo que vive en guerras múltiples desde hace décadas, algunas con rostro de agroindustrias, megaproyectos, desplazamientos forzados y disputas del territorio por el crimen organizado configurando una red de muerte impuesta.

Los territorios que habitamos, desde donde ejercemos nuestras prácticas en psicología, no son territorios neutros, son territorios atravesados por disputas territoriales donde grandes discursos justifican la guerra por un modelo económico que se reorganiza y revitaliza. La guerra se vive en diferentes escalas: explícitas, silenciosas, cómplices, pero todas desde la imposición del fascismo y la militarización. En este contexto complejo es imprescindible sembrar sentidos comunes que tejan solidaridad entre los pueblos.

Desencantamiento del mundo

En la epistemología occidental la relación sujeto-objeto es un principio fundamental en la construcción de conocimiento que presume su rigor científico. Esta objetividad en los

parámetros establecidos más bien opera como membrecía, que se valida en los círculos científicos apelando a una falsa neutralidad. A decir verdad, los grupos académicos que construyen conocimiento desde diversas afinidades teóricas en los diferentes campos se sostienen también desde las relaciones y posturas políticas, se enuncien o no. Es esta aparente neutralidad de la psicología que denuncia Pavón-Cuéllar (2021), por su complicidad con un sistema que ignora las condiciones materiales, históricas y políticas de opresión colonial contra los pueblos.

Si partimos de la relación sujeto-objeto, la ciencia y las disciplinas han colocado a los pueblos en un lugar pasivo, como objetos de conocimiento. La mayor parte del acervo intelectual que leemos en nuestra formación hacen referencia a los pueblos como refrendadores de categorías antropológicas, económicas y desde luego psicológicas en la construcción de postulados y teorías que han construido toda una disciplina en la modernidad y que cada vez más sostiene una complicidad con la mercantilización.

Es posible decir que la colonialidad es profundamente epistémica puesto que “la objetivación ha sido indisociable de la colonización” (Pavón – Cuéllar, 2021, p. 65). Mientras para el ámbito científico la objetivación es la premisa por excelencia - mirar el mundo desde la distancia y con interés de investigación, dejando a un lado los sentimientos e interpretaciones subjetivas - para los pueblos es la experiencia lo que determina el saber/conocer, *ser-en-el-mundo* es también saber desde los sentidos y la implicación en lo que acontece, se construye desde la experiencia que pasa por el cuerpo, la palabra, el trabajo y la comunidad. La objetivación con la que han operado los modelos educativos, económicos y sociales a través de proyectos de unificación impulsada por los Estados Nación, ha significado para los pueblos la desarticulación y el olvido: un *desencantamiento* del mundo.

Epistemologías Indígenas: semillas que no murieron

En el corazón de los pueblos están los saberes que sostienen la vida digna a pesar de siglos de violencias, aculturación y despojos. A la resistencia ontológica de los pueblos yo la nombro *el magma vivo que sostiene el fuego de nuestros pueblos*, ese fuego que permanece por debajo de la tierra y que mantiene la vitalidad de lo que la antropología llama el núcleo duro, para los pueblos, es la raíz profunda que no ha muerto.

En las facultades de psicología ejercitamos el pensamiento analítico, revisamos fundamentos de la filosofía, la epistemología y la historia de la psicología en todos sus enfoques y vamos navegando entre una postura y otra, pero también naufragamos entre categorías que hacen referencia a contextos, tiempos ajenos en donde se modelaron pautas de configuración de la subjetividad, las cuales se universalizaron y establecieron como pauta para todos los contextos y devenires históricos. Estas categorías están siendo rebasadas por las realidades complejas que atravesamos en nuestros territorios.

La apuesta por una psicología crítica que parta de los pueblos es también una apuesta política frente al epistemicidio, en el reconocimiento que los pueblos tienen un

corpus de saberes para entender el mundo, una cosmovisión y un cuerpo de conocimientos con sentido heurístico de frente a los modelos eurocéntricos que individualizan y empatizan con un modelo que pone el dinero por encima de la vida. Son además una herramienta para dialogar críticamente con los sentidos comunes construidos, normalizados e implementados como dispositivos psicologizantes ampliamente asimilados.

Pero ¿cómo pensar que estos saberes pueden, o no, dialogar con los saberes de la academia? Si esto es posible ¿con qué objetivo? ¿Hacia qué horizonte común o con pautas y límites necesarios? Estas preguntas movilizan espacios de encuentro y tejido de apuestas críticas para las construcciones de conocimiento desde las re-existencias de los pueblos indígenas.

Las cosmovisiones de los pueblos son el amplio espectro de *diversidades de existencia y re-existencias* que configuran las subjetividades, aspecto de interés para la psicología. Hemos enunciado (Pavón-Cuéllar, 2021; Medina, 2018) que las categorías psicológicas quedan rebasadas por las formas de entendimiento de la subjetividad en los pueblos mesoamericanos por su imbricación en el tejido de cada cosmovisión y a la vez, con hilos comunes entre pueblos, suerte que, las categorías que nos ayudan a moldear son siempre en idioma indígena porque con el español solo es posible acercarse desde los bordes, alrededor y como metáfora pues no hay palabra precisa porque escapa a su sentido ontológico.

Semillar de frente al exterminio

Las semillas en su ciclo necesitan momentos de calma y oscuridad que le permiten germinar y abrirse a la vida, muchos de estos saberes siguen modelando la praxis comunitaria y la han sostenido a pesar de los embates. Para quienes tenemos un vínculo identitario /de enunciación a partir de un pueblo indígena, la configuración de la subjetividad tiene implicaciones en diferentes matices, son gestadas en pueblos de raíces comunes, pero con expresiones particulares. Es a esas conformaciones de la subjetividad que desbordan las categorías *psi* es a las que apelamos cuando hablamos de psicología indígena. Es sobre todo una apuesta política para re-encantar el mundo, a la re-existencia de entramados que dan sentido al ser en su vínculo territorial y comunitario.

Sin embargo, el acercamiento del *corpus de saberes p'urhépecha* o de cualquier otra raíz indígena debe ser cuidadosa para no caer en la lógica extractiva. En la estructura y lógica relacional de las disciplinas académicas el lugar de poder-saber es poco cuestionado y tiene implicaciones en la construcción de conocimiento. Al poner en diálogo los saberes de los pueblos desde su potencial heurístico como formas alternativas desde una lógica académica, se corre el riesgo de que pierdan su potencial simbólico tejido en el entramado comunitario y se desarticulen de su núcleo duro: de que se vuelva palabra vacía.

Otro riesgo posible es que se construyan categorías que no hagan sentido a los pueblos, pero sí a la academia, y que sea ésta la que impulse su apropiación hasta

colocarlos como sentidos comunes en los pueblos, argumentos que terminan construyendo narrativas impuestas. Entonces, ¿cómo sembrar desde una postura ética?

Dialogar entre el ámbito académico y el comunitario se vuelve un serpenteo, una acción vinculada a la tierra, andar en ida y vuelta sin despegarse de la tierra, abriendo paso entre el matorral. Es permanecer en el territorio, habitando con una escucha atenta, con una conciencia crítica e histórica, pero sobre todo política para sembrar saberes que agrieten el asfalto del olvido para contrarrestar la colonialidad del saber.

Re- encantar el mundo es principalmente una apuesta política en la práctica académica pero que no se reduce a ella, es apostar a que el conocimiento de los pueblos indígenas fortalezca la vida comunitaria en concreto desde las formas de entender y existir el mundo de cada pueblo, en un contexto mundial de prolongación del colonialismo, de fascismo y de guerras. Es nombrar la resistencia activa en la construcción de conocimiento y liberación que emerja desde abajo, con una visión relacional, desde categorías propias que hablan de la configuración de la subjetividad tan variadas y complejas cosmovisiones como es amplio el tejido que son los pueblos diversos de Abya Yala.

Re- encantar el mundo es volver a tejer los hilos rotos, los que quedaron por debajo de la tierra y nos conectan como raíces compartidas: “ante el mal tiempo elegimos cuidadosamente nuestras semillas, para sembrarlas y cuidarlas, para florecer otros mundos posibles”¹⁰.

¹⁰ Comunicado de Hackeo Cultural frente a la invasión de Venezuela, 2026

Referencias

- Hackeo Cultural. (2026). *5 Consejos Narrativos Frente a la Invasión de Venezuela. ¿Qué historias sembramos frente a la guerra?*.
<https://www.mapuexpress.org/2026/01/07/5-consejos-narrativos-frente-a-la-invasion-en-venezuela/>
- Medina, E. (2018). Mintsita ka Tsípekua: El corazón y la vida. Apuntes hacia una psicología P'urhépecha. *Revista Teoría y Crítica de la Psicología*, 10, 235 – 253. México. <https://www.teocripsi.com/ojs/index.php/TCP/article/view/399>
- Pavón – Cuéllar, D. (2021). *Más allá de la Psicología Indígena: Concepciones mesoamericanas de la subjetividad*. Editorial Porrúa, Universidad Michoacana de San Nicolas de Hidalgo.

Epistemologías africanas

Helena Cordero Aguirre

Chile

Si no existiera el sentido de la vista, ¿Cómo sabríamos si una persona es negra o blanca? ¿Cuándo te miras al espejo qué ves?, ¿Lo que “eres” o lo que “deberías ser”?

El término “visión del mundo” que se usa en Occidente para sintetizar la lógica cultural de una sociedad, expresa adecuadamente la prerrogativa occidental de la dimensión visual. Pero resulta eurocéntrico utilizarlo para referirse a las culturas que posiblemente den prioridad a otros sentidos. El calificativo “sentido del mundo” es una alternativa de mayor apertura para describir la concepción del mundo por parte de diferentes grupos culturales. Por lo tanto, en este estudio “visión del mundo” se aplicará exclusivamente en la descripción del sentido cultural de Occidente y se usará “sentido del mundo” en referencia a la sociedad Yorùbá u otras culturas que puedan privilegiar otros sentidos o inclusive una combinación de ellos.¹¹

En el siguiente texto, nos aproximaremos un poco a las epistemologías negras africanas, el “¿para qué?” de que Europa buscará extinguirlas y cómo esto deviene en la necesidad de un cimarronaje epistémico constante, en tanto que seguimos estando -por imposición y habituación- dentro de los márgenes de la colonialidad.

Mis ancestros y ancestros desde que era pequeña se han comunicado conmigo. Hoy soy consciente de que soy una persona privilegiada respecto a que pude tener incontables diálogos con uno de mis ancestros mientras vivía, mi abuelo José Carmelo Cordero Rodríguez. Él fue un hombre que solo pudo acceder a la educación básica gratuita en el Estado Mexicano, aunque su intelectualidad y habilidades autodidactas lo llevaron a ser una persona no solo culta, sino también docta, realizó a cabalidad varios proyectos e incluso antes de dejar su cuerpo físico, me mostró la investigación que estaba realizando respecto al “árbol familiar” y la diáspora negra que tenemos tanto de su parte como la de mi abuela -su esposa-, en un contexto en el que no existían los estudios de ADN ni se tenía el acceso a internet. Él a punta de lápiz y papel escribió cartas ayudado del directorio telefónico para juntar a las personas de ambas familias, realizarles una serie de preguntas, así como la invitación a sostener comunicación. Mi abuelo consideraba que poder tener más información sobre nuestra diáspora, fortalecía nuestras raíces y eso, aseguraba “buenos frutos”. El paso de los años y la opresión que acompaña el devenir en la vejez, interrumpió abruptamente el que pudiese concluir con esa labor.

¹¹ Oyewùmí, O. (2017). *La invención de las mujeres. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género*. Bogotá, Colombia. Editorial en la frontera.

Él y yo solíamos tener largas conversaciones. En una de ellas me dijo que “Los españoles” eran los responsables de que “no miráramos adecuadamente”, pues “nos habían secuestrado los ojos”, lo encontré absurdo, pues en ese momento mi pensamiento tenía tendencia a la interpretación literal y era “evidente” que mis ojos estaban conmigo. Sin embargo, con el paso de los años, los libros y saberes, logré entender a qué se refería mi abuelo con eso que me dijo aquella vez: No veíamos con nuestros ojos, teníamos un filtro que se llamaba colonialidad.

Hablando de colonialidad, hay una frase de Fanon que hasta el día de hoy habita en mi memoria: “para el negro no hay más que un destino. Y es blanco”¹². Acto seguido a la profundización de esta frase, surgió la pregunta ¿Cómo saber que se es negro o blanco?. La mayoría de la gente respondería que es algo “que se nota, que se ve”, ¿Cierto? y con esto nuevamente nos percatamos del sentido sensorial en el que se centra la colonialidad; el eurocentrismo: La vista.

Está tan normalizada la exaltación del sentido de la vista como el más relevante, que incluso a la forma de percibir e interpretar la existencia de otros pueblos originarios, solemos llamarle “cosmovisión” y este concepto -al menos para mí- no podría estar más errado. Esta palabra suele usarse para hacer referencia a las múltiples formas y metodologías que a lo largo de la historia de la humanidad, se han co-creado, transformado y sostenido en cada comunidad y pueblo que ha sido denostado ante la imposición de una única forma de acercarnos a la experiencia de la vida impuesta obviamente por la colonialidad.

Esta colonialidad -que sí, sigue vigente- al ser experimentada en contra de la voluntad de las personas, trae como resultado la deshumanización y con ello la alienación, provocando una separación de las personas consigo mismas respecto a ellas mismas y a su entorno. Esto a su vez, facilita la perpetuación de esta estructura, probablemente esto es lo que explica el motivo de que la colonialidad se sostenga desde hace más de 500 años.

Incontables ocasiones he pensado -obviamente como resultado de mi alienación, no necesariamente con cabeza propia- que un “volver” a mis raíces, es decir, a África, sería la solución, sin embargo, realizo una pausa cuando me percato de que el “cómo” volver es mucho más relevante que el acto de volver, pues en el “cómo” se cuelan siglos de adoctrinamiento respecto a la colonialidad. Historizar entonces, ha sido el primer paso que considero necesario para aproximarse a una reconexión con el espacio tanto literal como simbólico del que colectivamente, se nos desarraigó.

Dicho esto, hagamos la ruta hacia África, para re evidenciar que es un continente y no un país -porque aún en pleno 2025 en el imaginario, se le interpreta como un país-. El continente Africano tiene actualmente 54 países soberanos, también tiene territorios en disputa o con reconocimiento limitado, como el Sáhara Occidental y Somalilandia¹³. Esta

¹² Fanon, F. (2009). *Piel negra, máscaras blancas* (Vol. 55). Ediciones Akal.

¹³ Actualmente en diferentes países del continente africano se está viviendo una crisis humanitaria que ha tenido como consecuencia que más de 10 millones de personas sean desplazadas forzosamente de sus

distribución del territorio Africano se establece como la conocemos a través de tres momentos: Antes del periodo colonial en donde el territorio se “dividía” en fronteras etno-tribales. Posteriormente en el periodo colonial, en la Conferencia de Berlín de 1884-1885¹⁴, las potencias europeas dividieron el continente africano en colonias y por último después de la segunda guerra mundial, en un proceso de “descolonización” es que comienza una transición a Estados soberanos. Es necesario poder cuestionarse la expectativa y objetivos sobre el declarar como Estados soberanos a un continente como el Africano, para contrastar los hechos, los contextos que experimenta actualmente.

Es justamente el momento del “periodo colonial” en el que me gustaría detenerme brevemente para ir describiendo el “paquete” epistémico con el que Europa llegó a África y hacía dónde se condicionó la transformación -porque afortunadamente la resistencia de los pueblos se da de forma orgánica como respuesta ante la imposición irrespetuosa-, la forma de acercarse a conocer las experiencias vividas y el nulo intento por parte de Europa, de cohabitar el mundo de los pueblos Africanos.

Antes de la invasión de Europa (occidente), la Oralidad, la colectividad y la interconexión; así como el respeto por sus antepasados y la interacción con un espacio de conexión con aquello que llamaríamos espiritual, formaban y - aunque de distinta manera- siguen siendo aspectos claves sobre los que el “conocer e interpretar” la existencia en las etnias Africanas, se tejían¹⁵, siendo la oralidad un pilar fundamental para la transmisión y transformación de los saberes en la gran vastedad de pueblos del continente Africano.

Al llegar al continente Africano, se impone el sentido de la vista , lo comprobable; lo “evidente” como conceptos que actualmente forman parte de un campo semántico al que frecuentemente se le llama “sentido común”¹⁶ como un valor que solo y solo los humanos poseen. Todo lo anterior al sumarlo con la concepción de que el “soplo divino” lo tenían solo aquellas personas hijas de Dios - porque sí, creer en Dios era la prueba de que se poseía alma y tener alma era la prueba de tener ese soplo divino-, consolidó las bases que

ciudades. En Sudán, por ejemplo, 18 millones de personas enfrentan hambruna extrema. En República Democrática del Congo 6 millones de personas han muerto en los últimos 30 años producto de la violencia. Las potencias mundiales mantienen gran influencia en el territorio fomentando la agudización del conflicto y enemistades entre las comunidades, propiciando condiciones laborales precarias y el trabajo infantil a fin de abaratar los costos de producción de minerales como el Cobalto que son pieza clave para la industria tecnológica en la producción de baterías usadas en celulares y otros dispositivos.

¹⁴ Para profundizar un poco más sobre este tema, véase Amorín, A. I. (2018). Roberto CEAMANOS: El reparto de África. De la Conferencia de Berlín a los conflictos actuales, Madrid, Casa África, 2016, 159 pp. ISBN: 978-84-9097-211-3. *Revista Universitaria de Historia Militar*, 7(14), 313-316.

¹⁵ El concepto de tejido social hace referencia a la relación que tienen y sostienen las personas que habitan un espacio determinado, evidencia la interconexión que se produce de estas relaciones, así como la influencia de las mismas.

¹⁶ Este concepto ha sido usado históricamente para hacer alusión a que el humano tiene una capacidad, un dote, una condición innata que le permite discernir entre lo verdadero y lo falso y por consecuencia, aquellas personas que no pudiesen distinguir esto, probablemente sería por una inferioridad o por no ser “humanos”. Su antagónico sería la locura, la cual además era necesaria erradicarla para el “mejoramiento” de la raza. Hoy en día, la alusión al no uso del sentido común se repite fuertemente en espacios y personas fundamentalistas, para reforzar su postura de supremacía y superioridad.

posteriormente se buscaron comprobar y validar a través del racismo científico¹⁷. Todo esto con la intención de poder justificar el genocidio, saqueo y extractivismo en distintas profundidades tanto literales como simbólicas en el continente Africano y las personas que vivían allí.

La epistemología llevada a África no fue neutral ni en su base ni en su metodología. Fue una herramienta de poder y dominación que descalificó y suplantó todos los sistemas de conocimiento propios de los territorios, restandolos de validez y otorgándoles categorías como la superstición o herejía. Impuso un único marco de verdad incuestionable: el de la Iglesia y la Corona. Clasificó y jerarquizó el mundo y a sus habitantes según categorías eurocéntricas, creando las bases del racismo, sostenido por la deshumanización, enfatizar lo anterior es preciso. Transformó la naturaleza y la sociedad en objetos de estudio, catalogación y explotación para beneficio del imperio.

Durante la trata trasatlántica se instala la metodología que desarraiga e interrumpe la práctica que los pueblos Africanos habían utilizado por mucho tiempo para socializar sus experiencias, aprendizajes, sus creencias: La oralidad. Las compañías - así eran llamadas las organizaciones que se encargaban del traslado de personas Africanas en condición de esclavización hacia otros territorios como el continente Americano-, se encargaban de separar previo a trasladar en los barcos a los pueblos. Las personas eran acomodadas de formas específicas para interrumpir el diálogo y con ello, al llegar al territorio donde serían vendidas, asegurarse que no podrían comunicarse y con ello, disminuir la probabilidad de organización social, porque sí, Europa sabía que los pueblos Africanos, contrario a lo que dijeron de ellos, poseían tecnología, organización política y una práctica espiritual profundamente arraigada.

Este proceso violento trajo con ello estrategias de resistencia y adaptación, como el mal llamado sincretismo que en la práctica, es más bien un enmascaramiento, pues no se concluyó en una fusión -forzada- de ambas posturas por ejemplo, espirituales, sino que la estrategia desde las personas esclavizadas fue encriptar el contenido espiritual en la apariencia que la colonialidad exigía, todo esto para evitar en la medida de lo posible y probable, las consecuencias desagradables que devenían de oponerse a ello. Básicamente si no se adscribía a aceptar las creencias religiosas eurocéntricas, entonces se comprobaba que no se poseía alma y por ende, no se era humano, así que no habría pecado tal en instrumentalizar esa existencia.

Siglos de racismo a través de los cuales Europa (occidente) se benefició, no fueron jamás aceptados en su totalidad por las personas oprimidas. Estrategias diversas se

¹⁷ El racismo científico surgió en los siglos XVIII y XIX, su objetivo fue justificar las acciones de la colonialidad a través de la comprobación desde el método científico de la superioridad de ciertas razas sobre otras. Disciplinas como la utilizando biología, antropología, psicología, psiquiatría y la medicina fueron aliadas activas para difundir y sostener supuestos fundamentos que afirmaban que existían diferencias innatas e inmutables que iban desde características fenotípicas, hasta valores morales.

elaboraron para resistir y luchar; para recuperar la dignidad arrebatada por la colonialidad. Desde el enmascaramiento que mencioné anteriormente, el decidir trabajar lento, el averiar herramientas, el denostar a sus pares para evitar ser vendidos a otras haciendas y por consecuencia separados, negociar (comprar) su liberación y por supuesto, el cimarronaje, están actualmente registradas en la memoria colectiva que afortunadamente, se sigue contando, se ha logrado reivindicar la relevancia de la práctica de la oralidad.

El cimarronaje fue el proceso de resistencia/escape/resistencia¹⁸, que las personas negras esclavizadas llevaron a cabo como respuesta ante el incansable colonialismo que les esclavizó, desarraigó del territorio en el que nacieron y crecieron, les deshumanizó para justificar el sinnúmero de vejaciones que se realizaron y les limitaba una existencia digna.

Este cimarronaje no fue solo físico, es decir, fue más allá del hecho de “buscar y encontrar un nuevo lugar dónde vivir lejos de la esclavización”, sino también, involucró aspectos cognitivos, emocionales y espirituales, espacios no tangibles y profundos de cada persona en la que la colonialidad ya se había instalado pese a las estrategias de resistencia. Uno de los cimarronajes que desde esos momentos se comenzó a dar y que se ha estado teorizando actualmente es el Cimarronaje Epistémico.

Cimarronaje epistémico ¿Cómo vernos más allá de los ojos?

Desde distintos pueblos de la diáspora negra se propone la realización de un Cimarronaje Epistémico - Epistemológico, es decir, una ruptura epistémica con la ciencia, la razón y técnica eurocéntrica, que fue impuesta de manera violenta por generaciones, con el objetivo de reconectar con la libertad, con el arraigo al territorio que se habita, para un fortalecimiento de la ancestralidad, así como con la existencia misma, libre de persecución y castigo por parte de la colonialidad. No se intenta ni pretende invalidar a la ciencia, a la razón; al método científico, sino que propone “fugarse” de la imposición de su existencia como “universal”, para darle a esta imposición colonial el lugar que le corresponde: un conocimiento más, sin jerarquías y sin agendas que propongan la violencia e impunidad.

Esta propuesta si bien se da en espacios de pensamiento, está centrada en la acción, en la práctica, como el desobedecer a la epistemología dominante, el darle un giro a la creencia de que solo la ciencia occidental es objetiva y universal. El revalorizar los saberes que fueron categorizados como subalternos dando validez a conocimientos y saberes que han sido no solo invisibilizados, sino perseguidos y castigados, como la medicina

¹⁸ El cimarronaje -desde mi descripción- tuvo tres momentos. El primero corresponde a la realización de estrategias para la sobrevivencia que dieron pie a la organización previa a las fugas (una de las estrategias que sostuvieron la fuga fueron las trenzas, con las que las personas esclavizadas trazaron los caminos por los que se podrían fugar, así como los lugares a los que se podía llegar, si habría o no probabilidad de enfrentamientos.) Un segundo momento que corresponde a la fuga de las haciendas y plantaciones hacia territorios a los que comúnmente, era difícil acceder y el siguiente momento nuevamente de resistencia pero en condiciones distintas, pues ahora el desafío consistía en no ser llevados nuevamente a las plantaciones, así como sortear los desafíos propios del territorio al que llegaban.

tradicional, la oralidad, la filosofía ancestral, las formas comunitarias de organización, la espiritualidad, etc., es otra de las acciones que se realizan y proponen.

Acciones como la creación de arte, literatura y ciencia, así como la teorización desde las experiencias de las personas de las comunidades negras que devuelven autonomía, independencia y disminuyen las secuelas del reiterado extractivismo epistémico que realizan actualmente espacios como la academia. Es necesario explicitar que estas acciones no se proponen como el inicio de las mismas, sino la continuidad en contextos de resignificación.

La fuga necesita ser constante, ya que como mencioné anteriormente, aún estamos dentro de los márgenes del colonialismo y la colonialidad. Es necesario preguntarnos si la enajenación es algo que se podrá erradicar totalmente o si bien, al establecerse de la forma que lo hizo y ante la duración que ha tenido por generaciones, no se erradique, pero se pueda neutralizar su influencia en nuestro cotidiano, convirtiéndose en una acción de un día a la vez, una acción constante.

Es altamente probable que esta propuesta tenga los desafíos del contexto en el que se desarrolle, aspectos como la romantización, el hermetismo o la popularidad desde la banalidad, la moda, estarán probablemente haciendo presencia e intentando aprovechar esas grietas que se asomen durante el proceso, más también es preciso recordar que la resistencia de las personas y pueblos afrodiaspóricos ha estado presente desde el momento en que el colonialismo y la colonialidad arribaron al territorio Africano.

Que las letras y saberes que las ancestras y ancestros nos han legado, nos permitan mirarnos sin necesidad de espejos, que sepamos quiénes somos, así como desde dónde y hacia dónde hemos llegado.

Referencias

- Oyewùmí, O. (2017). La invención de las mujeres. *Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género*. Bogotá, Colombia. Editorial en la frontera.
- Fanon, F. (2009). *Piel negra, máscaras blancas* (Vol. 55). Ediciones Akal.
- Amorín, A. I. (2018). Roberto CEAMANOS: El reparto de África. De la Conferencia de Berlín a los conflictos actuales, Madrid, Casa África, 2016, 159 pp. ISBN: 978-84-9097-211-3. *Revista Universitaria de Historia Militar*, 7(14), 313-316.
- Chalá Cruz, José. (2020). ANCESTRAL SEEDS OF FREEDOM: CIMARRONA WISDOM AND PEDAGOGY CIMARRONA OF THE AFROCHOTEÑIDAD. *Diálogo andino*, (63), 25-35
- Chalá Perea, Rafael (2017, 4 de Octubre). El pensamiento afrodiaspórico, rupturas epistemológicas y el cimarronismo epistemológico. Facultad de Educación, Universidad de Antioquia. Colombia.

Clínica Comunitaria Autogestionaria en un Movimiento Urbano Popular: *El caso del temazcal El Fuego de la Revolución*

Ignacio Muñoz Cristi¹⁹

Santiago, Chile

... la necesidad de asociación, lo que parecía un medio, se convierte en fin.

Karl Marx

1. Introducción: de la salud mental comunitaria a la clínica autogestionaria

En el campo latinoamericano de la psicología comunitaria, la noción de “clínica” ha estado históricamente tensionada entre dos polos: la tradición biomédica que patologiza el sufrimiento, y la tradición comunitaria institucional que, aunque pretende superarla, mantiene el eje del poder experto en el terapeuta o en la política pública. En Chile, el Plan Nacional de Salud Mental (2017) significó un —modesto— avance al incorporar el enfoque comunitario y reconocer los determinantes sociales de la salud, pero su marco sigue atado a la lógica de la prevención de riesgos y de la atención de déficits, antes que a la generación de condiciones autogestionarias de bienestar colectivo.

Esta tensión revela un problema epistemológico y político más profundo: la clínica, incluso en su versión comunitaria, se ha entendido como una respuesta técnica a una carencia, más que como una praxis social de regeneración del convivir. En este artículo se propone una torsión conceptual y práctica de esa noción: la clínica comunitaria autogestionaria. Esta no se define por su forma institucional ni por la profesionalidad de sus agentes, sino por el modo en que una comunidad organizada —en lucha social, en trabajo colectivo, en creación cultural— genera, conserva y multiplica su propia salud.

La experiencia del *Movimiento de Pobladoras y Pobladores en Lucha* (MPL), surgido en Chile en 2006, constituye un caso paradigmático de este enfoque. Desde su fundación, el MPL ha desarrollado una praxis política centrada en la autogestión del hábitat —es decir, la producción colectiva y autónoma de vivienda, trabajo, educación, salud y cultura popular— como forma integral de resistencia al capitalismo patriarcal y al Estado subsidiario. En ese marco, han emergido experiencias de cuidado y sanación que desbordan los modelos convencionales de atención psicológica, entre ellas el *Fuego de la Revolución*, un temazcal comunitario sostenido por militantes y miembros de asambleas del movimiento desde 2012.

Lejos de ser una práctica paralela o alternativa, el *Fuego de la Revolución* constituye una clínica comunitaria autogestionaria: un espacio de salud popular que encarna la política del cuidado y el cuidado como política. No se trata de “atender” el sufrimiento,

¹⁹ Antropólogo, Magíster en Psicología Social, Doctor en Psicología. Profesor de la Escuela de Psicología de la Universidad Academia de Humanismo Cristiano. Militante del MPL, educador popular y psicólogo ambiental comunitario.

sino de regenerar el habitar común, despatologizando el dolor y reconvirtiéndolo en energía de transformación individual y colectiva. Esta perspectiva se nutre tanto de saberes ancestrales mesoamericanos y del México actual, como de una lectura endógena de la Psicología Social de la Liberación de Ignacio Martín-Baró (1986; 1990) y de la tradición autogestionaria de los movimientos de pobladores en Chile y Nuestramérica.

2. Fundamentos teórico-políticos: de la Psicología Social de la Liberación a la Psicología Popular de la Liberación

2.1. La herencia crítica de Martín-Baró

Ignacio Martín-Baró formuló una de las críticas más profundas a la psicología moderna: su colaboración con las estructuras de dominación al ocultar el origen social del sufrimiento humano. En su propuesta de *Psicología Social de la Liberación*, la tarea científica y ética de la disciplina consiste en “desideologizar la experiencia cotidiana”, reconectando el dolor individual con las condiciones históricas y políticas que lo producen. Desde esa perspectiva, la salud psíquica no se reduce al bienestar personal, sino que se vincula con la liberación colectiva.

La *Escuela Psicosocial Martín-Baró* del MPL retoma esa herencia, pero la desplaza hacia una praxis endógena, popular y autogestionaria, que emerge desde el interior del propio movimiento y no como intervención externa. Este desplazamiento marca el paso de una psicología social de la liberación a una psicología popular de la liberación (Psi.P.L.), concebida como praxis espontánea del pueblo organizado. Tal como se ha señalado:

“Nuestra praxis no surge cuál construcción foránea elaborada por expertos, sino de la seria y consistente consideración de la espontánea Psicología Popular de la Liberación implícita en el proyecto del MPL, realizada por asambleas, dirigentes y militantes populares.” (Muñoz, 2016)

Esta afirmación encarna un principio metodológico radical: la clínica no se aplica, se vive. La salud deja de ser un objeto de intervención y pasa a ser un proceso político, cultural y afectivo en el que los sujetos populares se reconocen como protagonistas de su propia liberación. La praxis psicosocial del MPL se ha ido configurando así como un proceso de autoeducación y autosanación colectiva, que conjuga el trabajo político, la formación ética y la producción del hábitat como dimensiones inseparables.

2.2. Mentalidad autogestionaria y ethos de la dignidad

En el corazón de esta praxis se encuentra la noción de mentalidad autogestionaria, entendida como una disposición subjetiva y colectiva orientada al auto-gobierno del vivir y del convivir. La mentalidad autogestionaria no se limita a una actitud organizativa, sino que

implica una transformación ontológica del modo de habitar humano: el tránsito de la dependencia institucional al protagonismo popular.

El sujeto autogestionario es aquel que se reconoce como actor responsable de su propia liberación y del bienestar común, que decide desde sí, pero con conciencia social y de clase, cultivando la autonomía psíquica y relacional sin perder el sentido comunitario. Este ethos se sintetiza en la noción de dignidad, no como valor abstracto, sino como *experiencia vital de afirmación y pertenencia* en un proyecto colectivo.

El MPL concibe la salud, en este sentido, como la conservación de la dignidad en medio de la precariedad estructural, y la clínica comunitaria autogestionaria como la práctica que permite regenerarla. Esta clínica se funda en la participación, la confianza y la cooperación —dimensiones equivalentes a lo que el médico chileno Luis Weinstein, pionero de la salud integral, denomina *capacidades biopsicosociales*—, y se expresa en una multiplicidad de dispositivos populares: desde la asamblea y el huerto hasta la casa de salud, el taller psicosocial y el temazcal.

2.3. De la intervención exógena a la praxis endógena de liberación

Una de las principales diferencias entre la clínica comunitaria institucional y la autogestionaria radica en su lugar de enunciación. Mientras la primera responde a políticas públicas o programas de salud diseñados desde arriba, la segunda emerge desde abajo como expresión de la autonomía social. Su legitimidad no proviene de la acreditación profesional, sino de la coherencia entre el proyecto político y la práctica del cuidado.

En la praxis del MPL, la clínica comunitaria autogestionaria constituye una dimensión de la lucha política por la vida digna, y no un dispositivo técnico de atención. Se trata de una forma de *política prefigurativa*: el cuidado como práctica constituyente del nuevo habitar humano. En este sentido, la autogestión no es solo un método, sino una ontología política del cuidado.

Así, mientras el modelo biomédico actúa sobre cuerpos enfermos y el modelo comunitario estatal (moderno-colonial) busca gestionar poblaciones, la clínica autogestionaria trabaja con comunidades que se organizan para conservar su bienestar en común. Su horizonte no es la integración al sistema, sino la construcción de una sociedad distinta, capaz de producir salud en lugar de consumirla.

La clínica comunitaria autogestionaria, en tanto praxis de salud popular, redefine la relación entre psicología, política y vida cotidiana. Ya no se trata de llevar la psicología a la comunidad, sino de reconocer la psicología que ya habita en las comunidades, en sus modos de sentir, de organizarse y de regenerar su mundo común (Moffat, 1974). En esa torsión epistemológica y práctica se juega, precisamente, la posibilidad de una nueva clínica latinoamericana, descolonial y antisistémica.

3. La praxis del Fuego de la Revolución: historia, metodología y sentido clínico-comunitario

3.1. Origen y devenir de una clínica del pueblo

El *Fuego de la Revolución* (FR) surge en 2012 en un huerto comunitario de Peñalolén, cuando el Movimiento de Pobladoras y Pobladores en Lucha (MPL) ya había consolidado una decena de asambleas territoriales de vivienda en varias comunas del país. Lo que empezó como un gesto simbólico —encender el fuego cada domingo, preparar hierbas, convocar al encuentro— se convirtió con el tiempo en un espacio comunitario de sanación y politización. En su origen no hubo intención de crear un “dispositivo terapéutico”: se trató de reconstruir el sentido del cuidado desde una matriz popular, combinando memoria ancestral, pedagogía política y compromiso colectivo.

Durante los primeros años, la práctica fue sostenida por pocos militantes y vecinas que percibían en el temazcal un lugar de comunión más que de tratamiento. La resistencia inicial de sectores del movimiento —formados en una lectura más ortodoxa del marxismo— mostró la dificultad de reconocer lo espiritual y lo corporal como dimensiones legítimas de la praxis política. Sin embargo, la coherencia ideológica del proyecto y su congruencia con el horizonte de *vida digna* permitieron integrar paulatinamente esta experiencia en el conjunto del trabajo político del MPL. Una cita paradigmática al respecto la expresa una de las dirigentas históricas del MPL: “*Al comienzo yo pensaba que el temazcal era una cuestión hippie, después entendí el enorme valor que tiene como herramienta autogestionaria de salud y para la educación descolonizadora*” (Muñoz, 2020: P. 418).

En 2015 el *Fuego de la Revolución* pasó a constituirse formalmente como Asamblea Temazcalera del MPL, con autonomía operativa y calendario propio. A partir de entonces se formaron aprendices, se establecieron turnos, se diseñó una pedagogía popular de salud integral, y se expandieron fuegos a otros territorios (Renca en 2016 y Calama en 2022). En la actualidad, la pequeña red de temazcales funciona como una reserva comunitaria de bienestar: espacios de autocuidado, educación y reencuentro que, sin depender del Estado ni de profesionales, logran sostener procesos clínicos y sociales de gran profundidad.

La historia del FR revela una constante: su organización autogestionaria. Todo —la leña, el agua, los cantos, los turnos, los aprendizajes— es producido colectivamente. No hay tarifas ni financiamiento externo; el único costo es el trabajo compartido. La atención no se dirige a individuos enfermos, sino a comunidades en transformación. La práctica no busca reemplazar la medicina ni competir con ella, sino restituir el poder de sanar al cuerpo social, a través del calor, la palabra y el sentido.

Para quienes participan en la asamblea temazcalera, la espiritualidad se vive como una dimensión integrada a la vida diaria, donde cada persona se experimenta formando parte de un entramado más amplio de relaciones —ya sea con lo místico, con la pareja, con el territorio o con el propio movimiento. Más que una práctica separada, constituye una expansión del sentimiento de pertenencia y de la percepción de conexión con la totalidad.

Esto contrasta con la religión, entendida aquí como la institucionalización de la espiritualidad mediante sistemas doctrinarios que fijan creencias y las transforman en dogmas.

En múltiples ritos, incluido el temazcal, las tradiciones antiguas han buscado precisamente fortalecer esa conciencia de participación y responsabilidad humana en el sostenimiento de la armonía del cosmos, es decir, del mundo que compartimos con todos los seres. Tales prácticas apuntan a cultivar la capacidad de favorecer la armonía relacional en el propio habitar y en la convivencia humana y ecológica, ampliando con ello el bienestar, la autonomía y la inteligencia reflexiva y emocional.

3.2. Metodología del fuego: estructura y fases

La ceremonia, que se realiza una vez por semana, tiene una duración aproximada de una hora y veinte minutos y se estructura en cuatro momentos denominados *puertas*, cada uno de entre quince y veinte minutos. En ocasiones se incorpora una quinta puerta, caracterizada por un nivel de calor significativamente más intenso. En cada puerta se introducen nuevas piedras calientes y se modifica el tema mitológico que orienta la experiencia; tradicionalmente —aunque no de manera exclusiva— dichos temas se organizan en torno a los elementos tierra, agua, aire y fuego.

En FR, cada puerta aborda de manera simultánea y entrelazada uno de estos elementos y uno de los tres primeros ejes del MPL —la autogestión, la lucha de liberación y la educación popular— junto con su horizonte emancipatorio, el Buen Vivir. La correspondencia operativa es: Tierra-Autogestión; Agua-Lucha de Liberación; Aire-Educación Popular; y Fuego-Buen Vivir.

Dentro del “*útero sagrado de la Tierra*” se respira, se reconocen los dolores físicos, se enraiza la experiencia en la materialidad del vivir. La corporalidad se vuelve territorio de conciencia. Durante el proceso, y bajo la orientación de quien conduce el temazcal, las personas asistentes van pidiendo la palabra para cantar, expresar un sentimiento o pensamiento, formular un rezo, una petición o un buen deseo. La palabra actúa como vehículo de resignificación colectiva. Aquí opera lo que podría denominarse conversar reflexivo popular: un hablar que transforma. Surgen los relatos personales, los duelos, la nostalgia, los vínculos familiares y comunitarios. El sudor y las lágrimas limpian sin diagnóstico. También se incluyen momentos de silencio, así como ejercicios contemplativos o de imaginación guiada propuestos por el corredor del temazcal. Aunque las reglas son más flexibles que en otros temazcales, la ritualidad es igualmente intensa: la combinación de calor elevado y oscuridad favorece un estado de interiorización, trance ligero y sensibilización profunda.

Es relevante señalar que, a lo largo de la ceremonia, emergen espontáneamente espacios para bromear, permitiendo transitar de modo cíclico entre la concentración mística y el relajo lúdico. Esta dimensión de espiritualidad popular —fuertemente vinculada al

sentido del humor— es sostenida principalmente por los propios asistentes y confirma las tesis sobre la identidad popular en Nuestramérica profunda.

Al finalizar la ceremonia, se cierra con ofrendas, compromisos íntimos que renuevan el propósito común. El fuego que arde al centro representa la energía vital del movimiento y la regeneración del mundo compartido. Tras salir del temazcal, se abre un espacio de compartir en torno al fuego. Habitualmente se llevan frutas u otros alimentos para distribuir entre todas y todos; en ocasiones se preparan tortillas de rescoldo en las brasas o se cocina algo ligero para cerrar colectivamente la experiencia.

Cada participante se convierte simultáneamente en paciente, terapeuta y comunidad. No existe la división clásica entre quien sabe y quien recibe, sino una **horizontalidad ritual** que reconfigura los roles del cuidado. La ceremonia es a la vez pedagógica, terapéutica y política: enseña a cuidar, cura al enseñar y organiza al cuidar.

Uno de los cantos compuestos en el FR: “El Círculo de la Medicina” evoca esto: “Somos quien recibe la medicina/ somos quien la ofrece/ somos la medicina/ Nadie se sana sólo/ Nadie sana a nadie/ Sólo juntos sanamos.”

La metodología del fuego integra elementos corporales, afectivos, simbólicos y espirituales. Es una clínica que opera en varios niveles: *corporal* (el calor, el sudor, la respiración), *emocional* (la catarsis y el sostén colectivo), *cognitivo* (la reflexión compartida), y *espiritual-político* (la rearticulación del sentido de pertenencia al pueblo). Esta multidimensionalidad transforma la experiencia del malestar: de un fenómeno individual a un proceso relacional, donde el dolor se vuelve lenguaje de comunidad.

3.3. Efectos clínicos y subjetivos

Los testimonios de participantes describen la experiencia del FR como “un viaje al subconsciente”, “una descolonización del cuerpo” o “una escuela de dulzura”. Tales expresiones no son retóricas: designan procesos de transformación subjetiva donde la percepción del sí mismo y del otro se reorganiza. Desde una perspectiva psicológica, podrían leerse como procesos de insight o resignificación, pero en su dimensión colectiva adquieren un carácter político y espiritual.

El FR genera estados ampliados de conciencia comunitaria: formas de percepción compartida que reactivan la memoria histórica del pueblo, el sentido de comunalidad y la responsabilidad mutua. En ese estado, el sufrimiento deja de ser un dato clínico para convertirse en un vector de comunión. La tristeza, el enojo o la culpa se transmutan en energía creativa, en ternura organizada, en acción colectiva.

Este proceso clínico no busca “curar” el malestar sino reintegrarlo en el tejido vital del convivir, restituyendo su función simbólica y social. En ello reside su diferencia radical con la clínica médica: aquí la curación no es una desaparición del síntoma, sino una reinención del sentido, y un potenciamiento de la pertenencia.

4. Salud y autogestión: las capacidades biopsicosociales como matriz de bienestar popular

4.1. Aportes de Luis Weinstein: salud integral y autogestión

Weinstein desarrolló, a partir de los años sesenta, una teoría y praxis de la salud basada en la autogestión comunitaria. Su planteamiento —inicialmente formulado en *Salud y Autogestión* (1976) y ampliado en *El desarrollo de la salud y la salud del desarrollo* (1995)— propuso comprender la salud como un proceso integral de despliegue de capacidades biopsicosociales en contextos de acción colectiva, solidaridad y creatividad.

Las nueve capacidades biopsicosociales de la salud propuestas por Weinstein son:

1. **Capacidad vital:** Se refiere a la energía fundamental para vivir, que incluye la fuerza física, la resistencia ante el estrés y la capacidad de recuperación frente a enfermedades o adversidades. Incluye también la integración del cuerpo en la vida cotidiana, considerando la sexualidad, la conciencia corporal y la alimentación como elementos clave de la vitalidad.
2. **Capacidad de goce:** Implica la posibilidad de experimentar placer y satisfacción en diferentes dimensiones de la existencia. Incluye la sensualidad, el disfrute de las relaciones interpersonales, el placer por la creatividad y la conexión con el entorno.
3. **Capacidad de comunicación:** Se define como la posibilidad de interactuar con los demás de manera efectiva, abarcando tanto la expresión como la escucha. Involucra la comunicación corporal, emocional y verbal, así como la capacidad de construir vínculos significativos y el desarrollo de relaciones afectivas y comunitarias.
4. **Capacidad de creación:** Hace referencia a la habilidad de innovar y transformar la realidad, utilizando recursos intelectuales, emocionales y materiales. No se limita a la producción artística o científica, sino que se expresa en la capacidad de resolver problemas cotidianos, generar nuevas ideas y desarrollar proyectos personales y colectivos, posibilitando la adaptación activa al entorno y la expansión de las potencialidades humanas.
5. **Capacidad de crítica:** Esta capacidad se refiere a la posibilidad de analizar la realidad social, identificar mecanismos de dominación y cuestionar normas establecidas. La crítica es un elemento central en la construcción de conciencia social y en el desarrollo de proyectos transformadores, ya que permite visualizar alternativas al orden existente.
6. **Capacidad autocrítica:** Representa la habilidad de reflexionar sobre uno mismo, evaluar las propias acciones y modificar patrones de comportamiento en función del aprendizaje. La autocrítica es fundamental para el crecimiento personal y colectivo, pues permite el cuestionamiento de la opresión y la construcción de alternativas más justas y equitativas.
7. **Capacidad de autonomía:** Consiste en la posibilidad de autogestionar la vida propia y comunitaria, tomando decisiones de manera independiente y asumiendo responsabilidad sobre ellas. No implica aislamiento, sino la capacidad de actuar con criterio propio en el marco de relaciones interdependientes. Posibilita el desarrollo de la

creatividad, la crítica y la autocrítica, resaltando su importancia en procesos de emancipación personal y colectiva.

8. **Capacidad de solidaridad:** Es la disposición a cooperar con otros en la construcción de proyectos comunes, basada en el reconocimiento de la interdependencia y la empatía. La solidaridad es un pilar fundamental de la salud comunitaria y el sentido de comunidad, ya que fortalece los lazos sociales y permite afrontar colectivamente las dificultades. Se manifiesta en la acción concreta y en la conciencia de unidad dentro de un proceso de transformación social.

9. **Capacidad prospectiva e integrativa:** Engloba la posibilidad de planificar el futuro, asumir un proyecto de vida y articular diferentes dimensiones de la existencia de manera armónica. Se asocia con la madurez psicológica y la estabilidad emocional, enfatizando que esta capacidad permite integrar experiencias pasadas, presentes y futuras en un marco de sentido y continuidad. También se relaciona con la habilidad de sostener una identidad coherente en contextos de cambio y crisis, tal como en el caso de la identidad de lugar.

Estas capacidades no son atributos individuales, sino cualidades que emergen del convivir humano. Su desarrollo depende de condiciones comunitarias y culturales que promuevan la autonomía y la cooperación. Por ello, para Weinstein, la salud no se mide por la ausencia de enfermedad, sino por la capacidad colectiva de generar bienestar, sentido y continuidad histórica.

En este marco, la clínica no se reduce a un ámbito sanitario: es toda práctica que potencia esas capacidades en un cuerpo social. La perspectiva del FR y de la Escuela Psicosocial Martín-Baró del MPL coincide plenamente con esta concepción, al situar la salud en la interacción entre praxis política, autogestión y regeneración del habitar.

4.2. Correspondencias entre el Fuego de la Revolución y las nueve capacidades biopsicosociales

La praxis del FR puede analizarse como un dispositivo popular de desarrollo biopsicosocial, en el que cada fase del proceso activa una o más de las capacidades descritas por Weinstein. A modo de síntesis analítica:

Capacidad biopsicosocial	Manifestación en el Fuego de la Revolución
Vital	El calor corporal, el movimiento y el sudor restablecen la energía vital y la conciencia del cuerpo. La comunidad provee el entorno emocional de seguridad que permite sentir sin temor.
De goce	El canto, la risa y la danza dentro del temazcal restablecen la capacidad de disfrutar, incluso en medio del dolor, desafiando la lógica del sacrificio y del trabajo alienado.
De comunicación	La palabra compartida, la escucha mutua y la verbalización de las

Capacidad biopsicosocial	Manifestación en el Fuego de la Revolución
	emociones fortalecen la comunicación afectiva y política, creando un lenguaje común del cuidado.
De creación	La reinención de rituales y símbolos desde la cultura popular urbana expresa la creatividad colectiva y la apropiación cultural de la salud.
Autocrítica	La reflexión sobre el propio vivir, el reconocimiento de errores y patrones, y la capacidad de cambio interior emergen en el círculo de confianza que el fuego propicia.
Crítica	La lectura política de la opresión, la denuncia de la precariedad y la reflexión sobre el sistema son elementos constantes del proceso, integrando análisis y afecto.
De autonomía	La autogestión material y simbólica del fuego fortalece la autonomía personal y comunitaria, enseñando que el bienestar puede producirse sin dependencia institucional.
De solidaridad	El compartir recursos, sostener al otro, cantar por el que llora o cuidar el fuego son gestos cotidianos de solidaridad encarnada.
Prospectiva e integrativa	El cierre de cada ceremonia invita a proyectar la experiencia en la vida cotidiana, integrando pasado, presente y futuro del movimiento como continuidad histórica.

Esta tabla permite comprender el FR como una clínica integral de salud popular, donde se desarrollan las nueve capacidades biopsicosociales no por medio de técnicas externas, sino por la vivencia colectiva de la autogestión. Cada sesión del FR es, en este sentido, un acto pedagógico, terapéutico y político simultáneamente.

4.3. Mentalidad autogestionaria y salud como autodeterminación colectiva

La articulación entre la teoría de Weinstein y la praxis del MPL revela una categoría intermedia fundamental: la mentalidad autogestionaria como forma de salud²⁰. En la medida en que las personas aprenden a gobernar sus procesos de vida y de comunidad, se fortalecen las capacidades biopsicosociales. La autonomía —séptima capacidad de Weinstein— se convierte así, simultáneamente, en condición de posibilidad para todas las demás y el resultado del proceso de realizar y ejercer cada una de ellas.

Desde esta perspectiva, la clínica comunitaria autogestionaria no es un dispositivo de atención, sino un espacio de incubación de subjetividades autogestionarias, donde los individuos dejan de concebirse como receptores de salud y se reconocen como productores

²⁰ El concepto de mentalidad autogestionaria fue desarrollado en la Escuela Psicosocial Martín-Baró del MPL en el marco de la caracterización de la psicología popular, por los dos miembros fundadores de la escuela, Carlos Andrade Escobar y quien escribe. Al respecto ver Muñoz, 2016 y Muñoz, 2021.

de ella. El FR, la Escuela Psicosocial y las asambleas de vivienda funcionan como nodos de un ecosistema clínico-popular, que no busca rehabilitar, sino regenerar la potencia vital y política de los cuerpos y de los vínculos.

Este proceso implica, además, una redefinición del sufrimiento. El dolor ya no se concibe como signo de enfermedad, sino como energía de reorganización del vivir. En el FR, llorar o gritar no es un síntoma, sino un lenguaje de la memoria corporal; el sudor no es un desecho, sino una ofrenda; la desnudez no es exposición, sino confianza. Cada gesto traduce una ontología del cuidado que restituye al cuerpo su lugar central en la historia de la emancipación popular.

4.4. Dimensión pedagógica: clínica, educación y política del cuidado

El FR y la Escuela Psicosocial no separan terapia y pedagogía. El proceso clínico es simultáneamente proceso educativo: aprender a cuidar y dejarse cuidar, a sentir sin miedo, a reconocer la trama de interdependencias que sostiene la vida. En esa medida, la clínica comunitaria autogestionaria es también una escuela de autogobierno emocional y político.

El aprendizaje se realiza a través de la práctica misma, en un formato de aprendizaje situado o Investigación Acción Participativa (Fals Borda, 1981) que combina observación, participación y reflexión. Los aprendices temazcaleros no estudian manuales: aprenden encendiendo el fuego, escuchando, acompañando, fallando y volviendo a intentar. Esa dimensión experiencial constituye una pedagogía de la confianza: se enseña confiando en que el otro sabrá encontrar su forma de hacerlo.

Por ello, la clínica comunitaria autogestionaria no puede ser replicada como “modelo técnico” sin perder su esencia. Es una forma cultural de aprender la salud, que solo existe en la medida en que se la habita. Cada comunidad genera sus propios fuegos y ceremonias pero dentro de un marco común, tanto político como mítico-cosmológico y también ético: la autogestión del cuidado como práctica de libertad y liberación.

5. El habitar terapéutico personal, grupal y comunitario dentro de la clínica comunitaria autogestionaria

5.1. Una comprensión integral del habitar terapéutico

El concepto de habitar terapéutico adquiere en este contexto un sentido situado: no como modelo general de terapia, sino como una dimensión del vivir comunitario que se vuelve sanadora. En la clínica comunitaria autogestionaria, el habitar terapéutico es una práctica que atraviesa tres escalas interdependientes —personal, grupal y comunitaria—, que no se suceden jerárquicamente sino que coemergen como momentos del convivir humano.

En este sentido, el habitar terapéutico no es una categoría técnica, sino una experiencia vivida de coherencia entre el cuidar, el pensar y el hacer. Su carácter terapéutico no depende de la intención de sanar, sino del modo en que una comunidad se

organiza para conservar el bienestar y regenerar la confianza en sí misma. Se trata, entonces, de una praxis ontológica del cuidado: el vivir que sana al vivir mismo.

5.2. El habitar terapéutico personal: autoconocimiento y coherencia vital

En el plano personal, el habitar terapéutico se expresa como un proceso de reconexión con el cuerpo, las emociones y el sentido propio del vivir. Las prácticas corporales, los diálogos reflexivos y la participación en espacios de cuidado autogestionario favorecen la emergencia de una coherencia vital: la integración entre sentir, pensar y actuar.

El FR y la Escuela Psicosocial promueven esta dimensión a través de ejercicios simples —respirar, cantar, narrar la propia historia, trabajar la tierra— que permiten descolonizar el cuerpo y recuperar la percepción directa del vivir. En ese proceso, el malestar deja de ser un enemigo a vencer y se transforma en una fuente de conocimiento. Cada persona aprende a leer sus síntomas como lenguaje del cuerpo social, y no como fallas individuales.

La dimensión personal del habitar terapéutico, en la clínica comunitaria autogestionaria, no busca construir individuos sanos, sino sujetos conscientes de su pertenencia. La autonomía no se concibe como independencia, sino como capacidad de decidir y actuar en sintonía con la vida común y el proyecto común.

5.3. El habitar terapéutico grupal: convivir de manera que el convivir cure

En el nivel grupal, el habitar terapéutico no se manifiesta en dispositivos clínicos específicos ni en “grupos terapéuticos” diseñados como tales. Su centro está en la manera de vivir y convivir juntos, en la forma en que la grupalidad se vuelve un ámbito donde el sentir, el pensar y el actuar se afinan mutuamente.

La práctica comunitaria del MPL —en el FR, en las faenas, en las asambleas, en los espacios de formación o de trabajo cotidiano— genera contextos en los que las personas participan en un convivir que, por su carácter cooperativo, afectivo y reflexivo, tiene efectos terapéuticos sin proponérselo explícitamente. El cuidado emerge de la disposición mutua, de la conversación que se vuelve reflexión compartida, del humor popular que descomprime tensiones, y del trabajo común que ordena el ánimo y orienta el sentido.

En este plano, lo terapéutico no aparece como intervención ni como técnica, sino como modo de estar: un estar que reconoce al otro como legítimo en su diferencia, que permite hablar sin miedo, disentir sin fractura y ser parte sin diluirse. Lo que sana no es un procedimiento, sino la experiencia de un grupo que se trata con respeto, que piensa junto, que sostiene, que escucha y que trabaja en común.

La grupalidad autogestionaria se vuelve así un ámbito donde es posible sentir en compañía, comprender en diálogo y elaborar la experiencia en un tejido compartido. No es el grupo el que “cura”, sino la forma grupal del convivir, que hace posible que cada persona reorganice su vivir en compañía de otras. En esta dimensión, el habitar terapéutico grupal

tiene menos que ver con un espacio institucionalizado y más con un cultivo cotidiano de las relaciones, donde la dignidad, la risa, la palabra y el trabajo colectivo se entrelazan para conservar el bienestar común.

5.4. El habitar terapéutico comunitario: salud popular y regeneración del convivir

El nivel comunitario del habitar terapéutico es la expresión plena de la clínica comunitaria autogestionaria. Aquí el cuidado se vuelve cultura, y la salud se convierte en un bien común. Las actividades del MPL —construcción de viviendas, ferias populares, ollas comunes, asambleas y temazcales— configuran un ecosistema terapéutico donde cada gesto cotidiano tiene valor sanador.

Desde esta perspectiva, la salud comunitaria no es una política sectorial, sino una dimensión constitutiva del proyecto histórico de vida digna. La clínica, entendida como arte de conservar el bienestar, se disuelve en la vida cotidiana, en los modos de organización, en los rituales de convivencia. Se produce una verdadera ecología del cuidado, en la que la producción material y simbólica del hábitat está inseparablemente unida a la producción de salud mental y social.

En este nivel, el habitar terapéutico implica también una ética del tiempo y de la atención. Sanar requiere lentitud, presencia, escucha. En un mundo que acelera, la comunidad que se detiene a cuidar se vuelve acto de resistencia. El fuego que se enciende cada domingo no solo calienta cuerpos: conserva el pulso de la memoria colectiva y mantiene vivo el sentido de humanidad compartida.

En este ámbito se realiza un desplazamiento epistemológico crucial: la verdad ya no se construye en la interpretación del experto, sino en la co-creación de sentido entre iguales. Se aprende a disentir sin romper, a sostener sin dominar, a pensar sintiendo. Esa pedagogía del cuidado genera subjetividades no jerárquicas, capaces de vivir el conflicto sin negarlo y de transformar el dolor en vínculo.

5.5. Integración de las tres dimensiones

Estas tres escalas —personal, grupal y comunitaria— no son compartimentos, sino dimensiones recursivas de una misma praxis. La experiencia personal de coherencia vital alimenta el trabajo grupal; la resonancia grupal fortalece el tejido comunitario; y el bienestar comunitario retroalimenta la salud personal.

En la clínica comunitaria autogestionaria, por tanto, la sanación ocurre en la trama de relaciones, no en la interioridad aislada. La persona se transforma al transformarse el colectivo, y viceversa. Este principio de circularidad constituye el núcleo ético y operativo del modelo: no hay terapia sin comunidad, ni comunidad sana sin sujetos que se responsabilicen de su propio vivir.

En esa dinámica se revela el sentido profundo del habitar terapéutico: una práctica de reciprocidad que cura al sanar y sana al cuidar. Lo terapéutico no está en el método, sino en la relación; no en la técnica, sino en el modo de habitar juntos.

6. Discusión y conclusiones: hacia una política autogestionaria de salud popular

6.1. Crítica al paradigma de la intervención y reapropiación del cuidado

El análisis de la experiencia del MPL permite comprender los límites estructurales del paradigma de intervención social dominante. Tanto el modelo biomédico como la psicología comunitaria estatal parten de la premisa de que la salud debe ser gestionada por especialistas o instituciones, reproduciendo la dependencia y la pasividad de las comunidades.

La clínica comunitaria autogestionaria rompe con esta lógica al afirmar que la salud es una práctica política y relacional. El cuidado deja de ser un servicio y se convierte en ejercicio de soberanía popular. Desde esta perspectiva, toda comunidad tiene derecho —y capacidad— de autogestionar su bienestar, de producir sus propias formas de sanar y de enseñar a sanar.

6.2. La clínica como política constituyente

La práctica del FR y de la Escuela Psicosocial Martín-Baró no es un mero complemento asistencial de la lucha popular: es un núcleo constituyente. En la medida en que el pueblo aprende a cuidar sin delegar, se funda una nueva institucionalidad de base, una infraestructura del amar político que prefigura otro tipo de Estado y de sociedad.

La clínica comunitaria autogestionaria es, en este sentido, una forma de autogobierno afectivo y espiritual: un modo de organización que combina producción material, creación simbólica y transformación subjetiva. En ella, la frontera entre salud mental, salud social y salud ecológica se disuelve, dando lugar a un horizonte de vida integral.

6.3. Salud popular como proyecto civilizatorio

Lo que está en juego en esta experiencia no es solo un modelo alternativo de salud, sino una nueva concepción del habitar humano: el habitar autogestionario (Muñoz & Carroza, 2024). La salud popular no se define por su atención a los pobres, sino por su rechazo a la lógica de la riqueza y de la acumulación que enferma al planeta. Su horizonte es una sociedad de cooperación, dignidad y bienestar compartido.

En ese marco, la clínica comunitaria autogestionaria se comprende como una práctica civilizatoria: un modo de reconstruir el vínculo entre cuerpo, comunidad y tierra. Su eficacia no se mide en diagnósticos ni en estadísticas, sino en la calidad del convivir que produce. Allí donde hay confianza, cuidado mutuo y organización, hay salud.

6.4. Conclusión: la revolución del cuidado

La experiencia del MPL, y particularmente del *Fuego de la Revolución*, muestra que la transformación social pasa por una revolución del cuidado. Recuperar la capacidad de cuidar —de sí, de los otros, del mundo— es recuperar la soberanía sobre la vida. En ese gesto se condensa la política más profunda: la que no se ejerce en los parlamentos, sino en los fogones, los talleres, los cuerpos y las asambleas.

La clínica comunitaria autogestionaria encarna esa revolución silenciosa. Es ciencia del convivir, arte del amar y pedagogía de la dignidad. Allí donde el fuego arde, el pueblo aprende que sanar es construir mundo, y que en cada acto de cuidado se gesta una nueva forma de humanidad.

Referencias

- Fals-Borda, O. (1981). La ciencia y el pueblo: nuevas reflexiones. *Revista Mexicana de Sociología*, 43(4), 1235–1246.
- Martín-Baró, I. (1986). Hacia una Psicología de la Liberación. *Boletín de Psicología*, (22), 219-231.
- Martín-Baró, I. (1990). *De la Guerra Sucia a la Guerra Psicológica: El caso de El Salvador. Psicología social de la guerra*. El Salvador: UCA.
- Moffatt, A. (1974). *Psicoterapia del oprimido*. Buenos Aires: Humanitas.
- Muñoz, I. (2016). Escuela Psicosocial Martín-Baró. El MPL, su psicología popular de la liberación. En I. Muñoz y R. Cofré: *Educación Popular Autogestionaria: Comunidad, prácticas y política pedagógica desde el Movimiento de Pobladoras y Pobladores en Lucha*. (P. 57-64). Santiago, Chile: Poblador Ediciones.
- Muñoz, I. (2021). 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. (Tesis doctoral no publicada, Universidad Diego Portales, Santiago, Chile).
- Muñoz, I & Carroza, N. (2024). *Autogestionar el habitar humano: MPL & MP, movimientos urbano-populares de Chile y Venezuela*. Valparaíso: Editorial Puntágeles.
- Weinstein, L. (1978). *Salud y autogestión: La antimedicina a examen*. Madrid: Editorial Dosbe.
- Weinstein, L. (1995). *El desarrollo de la salud y la salud del desarrollo*. Santiago: LOM Ediciones.

Capitalismo, Salud Pública Tecnocrática y Salud Colectiva. Paradigmas en disputa

Bruno Hennig

Buenos Aires, Argentina

Los sistemas sociales, sus lógicas, prácticas e instituciones, se encargan de establecer y consolidar los criterios y parámetros que definen la realidad para una población y un momento histórico específicos. La manera en que nos aproximamos a las problemáticas relacionadas con la salud posibilita la reinterpretación de ciertas perspectivas que operan dentro de un marco conceptual más extenso.

En consecuencia, las formas en que encaramos y gestionamos la salud contribuyen a la edificación de narrativas que se sostienen en una determinada concepción del mundo. Este marco perceptual global, a su vez, regula los procesos, prácticas y discursos que operan en la realidad y la reconfiguran.

En este contexto, los modos en que los grupos sociales y los sujetos experimentan el padecimiento, el proceso de enfermar, la curación y la muerte, junto con los significados y sentidos que se articulan en torno a estos fenómenos, ofrecen información que excede las fórmulas, los diagnósticos o las cifras. Esta dimensión adicional se vincula directamente con las formas en que intervenimos en el mundo y lo moldeamos.

Cabe destacar que la narrativa política que predomina en el campo de la salud tiende a excluir los saberes populares, limitando la comprensión y la acción a una única perspectiva profesionalizada (Menéndez, 2015). Por esta razón, la indagación profunda en los distintos enfoques sobre la salud y en los valores y significaciones sociales dominantes que sirven de cimiento a una visión particular del mundo, permite reflexionar sobre el tipo de sociedad existente en un tiempo determinado, así como sobre los imaginarios y las comprensiones comunes que la caracterizan.

En el campo de la salud, es crucial establecer una distinción fundamental entre dos paradigmas en tensión. Por un lado, la salud pública tecnocrática y, por otro, la salud colectiva. La hegemonía en este ámbito se manifiesta a través de la salud pública tecnocrática, la cual se apoya en un modelo burocrático y en fundamentos positivistas. Dentro de este paradigma hegemónico, el acto en salud se restringe a un proceso mecánico y técnico. Prevalece un enfoque prescriptivo en la interacción con el sujeto, donde la figura del especialista (como el médico) emerge como la única poseedora del saber e indica al usuario lo que hay que hacer y el paciente individual debe limitarse a obedecer y esperar en una relación de poder asimétrica.

La salud pública tecnocrática es un componente esencial del capitalismo, ya que reduce la vida y la salud a lo técnico, lo biológico individual, lo operativo, lo funcional y lo burocrático, perpetuando el *statu quo* mediante el control social y la búsqueda de adaptación a la realidad. Históricamente, la salud se convirtió en una norma pública y en una condición para la productividad a partir del siglo XVII, con el advenimiento de la modernidad capitalista y el utilitarismo. El crecimiento del comercio europeo, centrado en

la ganancia, impulsó la necesidad de garantizar el bienestar del cuerpo como un requisito para sostener la acumulación de riqueza. La medicina moderna, influida por el empirismo de los siglos XVI y XVII, adoptó una visión del cuerpo como una máquina susceptible de falla anatómica, lo que llevó a clasificar la enfermedad según el órgano afectado (Gómez-Arias, 2018). Esta fractura ontológica separó al sujeto de su propio cuerpo y condujo a la deshumanización del sufrimiento, tratando a las enfermedades y no a las personas enfermas, y aislando el padecimiento del contexto sociohistórico.

De acuerdo con las reflexiones de Le Bretón (2002), el periodo comprendido entre los siglos XVI y XVII marca la aparición del Ser de la modernidad, una figura caracterizada por la fragmentación interna y la desconexión. Este sujeto se encuentra disociado de sí mismo debido a una fractura ontológica que separa al cuerpo de la noción de sujeto. Asimismo, se halla separado de los demás —encarnando el *cogito* cartesiano en lugar del *cogitamus*— y desarraigado del cosmos. El mismo autor argumenta que la medicina moderna tiene su origen en esta ruptura ontológica. La conceptualización del cuerpo en este modelo médico se deriva de las representaciones anatómicas de cuerpos inanimados, donde la presencia del sujeto se ha extinguido.

Adicionalmente, el surgimiento de la medicina moderna coincide históricamente con la consolidación del individualismo occidental. Esta base conceptual y social posibilitó la instauración de un sistema que se mantiene vigente en la actualidad: el paradigma científico moderno. Bajo este marco, la enfermedad se define primordialmente como una anomalía biológica de carácter individual. El aislamiento y la preeminencia del individualismo, como fenómenos previamente señalados, se encuentran intrínsecamente ligados a la estructura de la división del trabajo. Esta configuración genera una acentuada distancia social y cultural entre la figura del profesional de la medicina —quien ostenta un saber oficial y especializado sobre el cuerpo que, por lo general, no procura socializar— y la del paciente, al cual se le asigna un rol de pasividad. De esta manera, el sujeto paciente es desposeído del conocimiento sobre sí mismo y queda excluido de la comprensión de las significaciones que configuran su propio padecimiento (Le Bretón, 2002; Menéndez, 2015).

La perspectiva clínica predominante en Occidente durante el siglo XVII estableció que la enfermedad debía ser concebida como una realidad anatómica perceptible, directamente ligada a la afección de un órgano particular. Bajo este prisma, la dolencia se analizaba de forma disociada del organismo en su conjunto, segregada tanto del sujeto que experimentaba el sufrimiento como de su marco histórico. Como resultado de esta conceptualización, la medicina moderno-occidental orientó su práctica hacia el tratamiento de las enfermedades en sí mismas, dejando de lado a las personas que las padecían. La centralidad otorgada al órgano afectado generó una fragmentación del cuerpo y contribuyó a la deshumanización del sufrimiento. En esta óptica, la enfermedad adquirió autonomía respecto de la vivencia humana, de la trayectoria personal del sujeto e incluso de su identidad, quedando reducida a ser meramente un recorte o un fragmento corporal.

Esta concepción particular que articula el mundo, la naturaleza, el cuerpo, la salud y la enfermedad no es ajena a su contexto sociopolítico, sino que se erige como su correlato.

La modernidad capitalista se cimienta en la confianza depositada en la razón, en el sujeto individual y en la libertad concebida de forma individualizada. Este marco histórico ha impulsado la expansión de una filosofía utilitarista enfocada en la obtención de la ganancia, lo cual conlleva la tendencia a la instrumentalización y explotación de los cuerpos humanos y los recursos naturales en tanto fuentes de enriquecimiento (Gómez-Arias, 2018).

El surgimiento de la *policía médica*, origen de la salud pública contemporánea, evidenció que la salud de la población se había transformado en un asunto de Estado, buscando asegurar un *ejército laboral* sano y militar de reserva. En esta línea, Foucault (2002; 2007) señala que las instituciones disciplinarias, como el hospital, el manicomio, la escuela, la cárcel y la fábrica, buscaron forjar cuerpos dóciles y productivos ajustados a las exigencias del capital. Con la expansión del neoliberalismo, la salud, la enfermedad y los cuerpos se han transformado en mercancías. De este modo, la lógica neoliberal impone la responsabilidad individual en la gestión de riesgos y fomenta la compra y venta de "seguridades" ante las incertidumbres de la vida, intensificando el espacio mercantil. El modelo capitalista, en general, exige rendimiento, eficiencia, éxito y competitividad constantes, valores que se superponen al ideal de salud acorde a los códigos morales dominantes.

La conceptualización del cuerpo como una máquina constituye una extensión de la visión de la naturaleza en la modernidad capitalista. Esta perspectiva se basa en la premisa de que la naturaleza opera conforme a leyes universales, impulsando la necesidad de descifrar las leyes físicas que rigen su funcionamiento. Así, se establece un mecanicismo en la modernidad capitalista donde los fenómenos comienzan a ser regulados por principios inherentes a la naturaleza.

Dentro de este marco conceptual, la explicación de la vida trasciende la mera anatomía para enfocarse en el funcionamiento idóneo de la máquina corporal. Según Gómez-Arias (2018), en esta lógica, el órgano no genera la función, sino que esta crea al primero. En el contexto de esta particular interpretación del mundo, del organismo y de la naturaleza, se articula el concepto de normalidad. Dicho concepto remite al ordenamiento que actúa como una regla única que guía la operación del mundo, de modo que toda desviación de esta ley universal debe ser juzgada como anormal. Se establece que, a partir de los avances en la estadística, la regularidad —lo normal— se corresponde con la frecuencia, mientras que aquello que se distancia del valor promedio se clasifica como lo desviado, lo anómalo o lo anormal, adquiriendo también una connotación de ser peligroso y susceptible de sospecha. Es en el marco de estos criterios que se articulan las nociones de salud y enfermedad: la condición de estar sano se homologa a la idea de ser normal, bajo el supuesto de que existe un orden que es único y universal, lo que implica que la enfermedad emerge como una desviación funcional que se ha separado del ordenamiento natural.

Si bien la categoría de normalidad surgió vinculada a parámetros estadísticos y cuantitativos, con el tiempo se le confirió un valor positivo y apetecible, transitando hacia una dimensión moral, un deber ser que obliga a ser simultáneamente sano y normal. De este modo, la convicción en un orden intrínsecamente armónico, natural y beneficioso define el

patrón de la normalidad. Este patrón constituye una herramienta ideológica efectiva para encubrir las profundas iniquidades características del sistema capitalista, evidenciando que la producción de categorías y conceptos se halla estrechamente ligada al ejercicio del poder. En consecuencia, lo que se considera normal se establece en función del ideal impuesto por la cultura dominante sobre el conjunto de la sociedad, si bien este ideal es, en esencia, imposible de ser alcanzado (Carpintero, 2009).

Bajo la lógica del orden social, un sujeto solo se considera sano cuando ha sido normalizado, lo que implica la adopción de los patrones de consumo y de producción que demanda el sistema (Gómez-Arias, 2018). De ahí que la normalidad se configure como un código, una medida y un mecanismo de control y dominación que tiene como objetivo primordial sujetar y fijar los cuerpos a las dinámicas propias del capitalismo. Michel Foucault (2002; 2007) es el pensador clave que examinó la *(a)normalidad* como un efecto de poder generado por intensos procesos de normalización, que fueron ejecutados por instituciones disciplinarias como el hospital y la escuela que históricamente tuvieron el objetivo de modular cuerpos dóciles y productivos, alineados con las demandas de capital.

En este sentido, se puede constatar que la medicina funge como el vehículo a través del cual el cuerpo es transformado en un objeto de la obsesión y el blanco de la acción política. El cuerpo puede ser entendido como el espacio crucial donde se materializan tanto la dominación y la sumisión como la resistencia, especialmente cuando las prácticas hegemónicas imponen y perpetúan el discurso de aquellas primeras. De este modo, el cuerpo se configura como un territorio en constante disputa, intrínsecamente cruzado por relaciones de poder. Simultáneamente, el cuerpo funciona como el soporte fundamental de la existencia humana y se manifiesta como el asiento donde se inscriben las injusticias. A la vez, se le concibe como una codificación dentro del ámbito de la medicina y como un objeto de conocimiento susceptible de ser intervenido. En definitiva, la respuesta a la pregunta fundamental sobre qué es capaz de lograr un cuerpo no puede encontrarse de manera aislada. Por el contrario, sólo se devela a través de la comprensión de las fuerzas en tensión que activamente lo constituyen.

De acuerdo al paradigma que estamos situando, en la salud pública tecnocrática predominan los enfoques biologicistas, individualistas, mercantilistas y ahistorizantes, que Menéndez (2015) incluye como engranajes del Modelo Médico hegemónico (MMH). Este Modelo es un constructo político-teórico que describe la biomedicina, la cual constituye la forma de atención y saber médico predominante a nivel mundial en Occidente. Acorde a Menéndez (2015), dicho modelo se enraizó en el capitalismo industrial y es una de las principales expresiones ideológicas de su expansión. Algunas de las características centrales del MMH son el biologismo: se reduce al sujeto a un cuerpo biológico, excluyendo procesos socioeconómicos, culturales e históricos en la causalidad de los padecimientos. La ahistoricidad es otra de sus características, ya que descontextualiza la enfermedad, no percibe la historia social de la afección ni la historia personal del sujeto afectado sino que solamente se enfoca en la evolución natural de la enfermedad. La asociabilidad opera a través del modelo médico expulsando las condiciones sociales e

ideológicas del proceso de salud-enfermedad y sustrayendo al sujeto afectado de sus relaciones sociales. Mientras que el individualismo actúa a través de la individualización de las problemáticas, considerando la enfermedad como una anomalía biológica individual y centrando la atención en el paciente individual. Este enfoque se apropia de conceptos como *estilos de vida*, despojándolos de su perspectiva colectiva y holística, y los reduce a conductas de riesgo personales. El mercantilismo, otra de sus características, señala que en el marco del sistema socioeconómico contemporáneo, se considera la salud y la enfermedad como valores de cambio, funcionales al desarrollo capitalista. Por último, la eficacia pragmática se fundamenta en la objetividad científica y la neutralidad valorativa, adquiriendo una legitimación social de la práctica biomédica.

El MMH se fundamenta en el pensamiento racionalista cartesiano, que separa la mente del cuerpo y fragmenta el organismo para su análisis. Esta despersonalización de la práctica médica, sumada a los procesos de burocratización, desalienta el interés por la incidencia de los factores sociales en el proceso salud-enfermedad-cuidado. Esta burocratización de la práctica médica produce una *burocratización de la mente* (Freire, 2015), un efecto también visible en la *educación bancaria*, caracterizada por la pérdida del asombro y la curiosidad.

El control social ejercido a través de la biomedicina garantizó la existencia de un trabajador sano y dócil, necesario para la aplicación de técnicas de producción intensiva como el taylorismo y el fordismo. La biomedicina tiende a estigmatizar, ignorar o excluir otros saberes de atención que no cumplen con sus criterios científicos, relegándolos a la categoría de *alternativos* o *complementarios*. A su vez, la individualización de los procesos de la vida, promovida por el MMH, forma parte del proyecto político-cultural del capitalismo, donde la experiencia singularizada se torna el único eje desde el cual existir.

Los resortes epistémico-políticos de la Salud Colectiva

La Salud Colectiva (SC), también conocida como Medicina Social Latinoamericana fuera de Brasil, surgió en América Latina entre las décadas de 1960 y 1970 como un movimiento social y una práctica política-teórica en respuesta crítica a la salud pública tecnocrática y al MMH. Su emergencia supuso un quiebre político-epistémico respecto a la biomedicina y busca operar como una semántica distinta al sentido común dominante en la mayoría de las sociedades capitalistas.

El objeto de la SC no son solo las enfermedades o los riesgos individuales, sino las problemáticas de los grupos sociales. Se define como un campo de conocimiento transdisciplinar que articula prácticas, sujetos y saberes. La Salud Colectiva busca restablecer la totalidad social, rompiendo con la fragmentación y la individualización impuestas por el capitalismo, y pretende dismantelar el biologismo y la naturalización de la vida social. Para la SC, la salud es considerada un derecho humano integral que abarca el derecho a una vida digna, a la vivienda, a la educación, y al trabajo. Por lo tanto, la salud es

un proceso vital articulado a la estructura social en sus dimensiones ideológica, política, económica y cultural.

La salud colectiva asume el imperativo de restituir la salud al dinamismo de la realidad, integrándola en la tensión y el horizonte de la utopía. Esto conlleva la necesidad de restablecer su carácter histórico, reconociendo que no está exenta de la estructura social, y concebirla simultáneamente como una práctica social vinculada a otras acciones y articulada a la totalidad social (Silva Paim, 1992). Para lograr esta meta, se requiere desvincularse de los significados y las ideas que la clase dominante imprime sobre los cuerpos pensantes a través de categorías hegemónicas. En este marco, la salud colectiva debe abdicar del control social y de la normalización en todas aquellas prácticas que sirven a un proyecto de dominación más amplio.

Históricamente, la salud pública tecnocrática (SPT), en conjunción con la clínica y la epidemiología clásica, ha erigido la concepción de la enfermedad basándose en la biología como eje central, al mismo tiempo que le ha conferido un carácter individual. En este contexto, dominado por una visión positivista de la realidad, el sujeto es reducido a una entidad sin voz ni historia. En este enfoque, se privilegia la enfermedad, reconociendo únicamente la verdad objetiva —la que emana del especialista—, la cual debe ser observable y comprobable, lo que constituye una clara manifestación de la incidencia positivista en el campo (Augsburger, 2002).

En cambio, desde la percepción crítica del campo de la salud colectiva resulta relevante resaltar la categoría de malestar o sufrimiento. Esta noción quiebra la lógica binaria dicotómica de sano-enfermo o normal-patológico, al proponer un marco de pensamiento que opera en términos distintos. El malestar se concibe como una categoría que oscila entre lo objetivo y lo subjetivo —lo que implica necesariamente recuperar la palabra y la historia de la persona que padece—. Dicha categoría refiere a la necesidad de evaluar de manera sensible las condiciones de vida de los sujetos y la correlación que estas tienen con el sufrimiento. Además, la enunciación, utilización y operacionalización epistémica de la noción de malestar contribuye activamente a la despatologización de la sociedad, dado que no toda manifestación de malestar es de índole patológica y, de igual modo, no todo sufrimiento es consecuencia de una enfermedad. El malestar, en este sentido, es conceptualizado en términos de conflicto, con orígenes ligados a los procesos sociopolíticos que imponen condiciones opresivas a determinados grupos sociales. Se trata de reposicionar de manera crítica los constructos epistémico-teóricos con el fin de lograr una resemantización de los discursos y las prácticas que articulan el campo de la salud, ampliando las nosografías y llevando a cabo entonces el estudio de los procesos de salud-sufrimiento-enfermedad-cuidado.

La Salud Colectiva propone abordar el proceso salud-sufrimiento-enfermedad-cuidado en relación con las condiciones materiales de existencia, analizando la dialéctica entre los niveles general (modo de producción), particular (grupos y clases sociales) y singular (vida cotidiana). La vida es un proceso colectivo, contradictorio e histórico, por lo que se necesitan marcos interpretativos abiertos y dinámicos que cobijen, decodifiquen y

resemanticen su complejidad. La SC no se limita al conocimiento técnico, sino que indaga en cómo viven y padecen los sujetos, lo que la orienta hacia una visión no profesionalizada de la salud, vinculada a las organizaciones de la sociedad civil y a las esferas cotidianas. Se trata de ampliar la búsqueda de sentido sobre cómo viven y padecen los sujetos e imaginar juntxs las posibilidades para reconfigurar la práctica de existir. Esta aproximación busca comprender la dinámica del proceso salud-sufrimiento-enfermedad-cuidado en el contexto concreto de la vida. Para ello, es imperativo evitar la reducción de la dimensión colectiva a la simple acumulación de sujetos, concentrándose en la superación de este enfoque para dilucidar los lazos que se entretejen entre sus miembros. Estas redes incluyen, de manera integral, las relaciones de afectividad, las estructuras de poder y las conexiones relacionales (Bertolozzi y De la Torre Ugarte Guanilo, 2012). Este enfoque es congruente con los valores de democratización, participación popular, solidaridad, equidad, igualdad, justicia social, emancipación y derecho a la vida.

La salud colectiva (SC) se erige como una corriente de pensamiento, una práctica política-teórica, un campo científico y un movimiento social. En este ámbito, no prevalece un acuerdo uniforme o inmutable en torno a una teoría singular que logre abarcar la totalidad de sus objetos de estudio; por el contrario, coexisten diversas tensiones de índole epistemológica (Bertolozzi y De la Torre Ugarte Guanilo, 2012). No obstante, la SC puede ser caracterizada como un agregado articulado de prácticas de naturaleza científica, ideológica, cultural, política, técnica y económica. Estas prácticas se manifiestan y desarrollan tanto dentro de los espacios académicos e instituciones de salud como en el seno de las organizaciones de la sociedad civil y los institutos de investigación, siendo nutridas por una diversidad de corrientes de pensamiento (Silva Paim y Almeida-Filho, 1999). Esta conceptualización permite trascender la visión de la salud confinada al plano meramente institucional. Posibilita, además, abordar la salud desde una óptica desprofesionalizada, vinculándola estrechamente con las organizaciones de la sociedad civil y con las esferas intersubjetivas de la vida diaria. En estos contextos cotidianos, los sujetos activamente generan salud en su experiencia de vivir.

Frente al pensamiento médico hegemónico, la SC rechaza la linealidad causal (causa-efecto) que fragmenta la realidad y oculta la dominación de clases. En su lugar, postula el concepto de *determinación social*. Esta categoría busca comprender la distribución desigual de la salud-enfermedad en función de las condiciones materiales de existencia y los procesos colectivos, relacionando los patrones epidemiológicos con procesos estructurales del modo de acumulación capitalista como la explotación y la opresión. La determinación social, entendida como dialéctica, implica que, si bien existen procesos estructurales que imponen condiciones de vida malsanas, los sujetos tienen una autonomía y libertad relativas para transformar su realidad.

En el marco de la salud colectiva (SC), la principal tarea consiste en articular la salud con las problemáticas inherentes a la existencia humana. Para materializar este enfoque, resulta fundamental el desmantelamiento de la estructura del Modelo Médico Hegemónico (MMH). Históricamente, el MMH ha operado priorizando la enfermedad por

encima del sujeto, magnificando lo individual en detrimento de lo colectivo, y exaltando lo biológico sobre las dimensiones sociales e históricas del padecimiento. Por consiguiente, la confrontación que sostiene la salud colectiva contra la salud pública tecnocrática (SPT) se centra en la disputa por la concepción del mundo. Esta contienda implica una lucha por la hegemonía en la esfera de la salud, así como una pugna y captura semiótico-política que recae sobre los cuerpos pensantes. La SC busca revertir la tendencia de la Salud Pública Tecnocrática de reducir la salud y la vida a lo técnico, lo biológico individual, lo funcional y lo burocrático, promoviendo en su lugar la restitución de la totalidad social y la ruptura con la fragmentación y la individualización.

Este paradigma alternativo busca la humanización de la existencia, lo que implica la crítica a la sociedad monopólica y patógena que nos enajena en el sistema capitalista en el cual vivimos. La lucha por la SC busca la restitución de la totalidad social y la denuncia de las condiciones de opresión. Promueve también el diálogo entre los sujetos que se encuentran donde la relación tenga sentido para todos los intervinientes en el proceso de salud/sufrimiento/enfermedad/cuidado. Busca además estimular la horizontalidad, el respeto y la solidaridad practicando así un potencial de salud (Silva Paim y Almeida-Filho, 1999). El énfasis puesto en la dimensión subjetiva de las prácticas y en las experiencias vividas por los sujetos ofrece canales para el diálogo y la interacción con otros saberes y formas de acción. Esto, a su vez, genera una apertura hacia nuevas posibilidades de acción y reflexión (Silva Paim y Almeida-Filho, 1999). En el marco de la SC, la valoración de la subjetividad y de las vivencias promueve la inclusión de conocimientos generados por experiencias diversas que no se ciñen a la medicina y/o la psiquiatría, sino que mediante una apertura epistémica es posible abarcar distintas formas de experimentar la vida de las comunidades, grupos y sujetos.

Desde esta perspectiva, la comprensión de la realidad y de la salud misma debe rehusar ser confinada a la mera aspiración de fabricar cuerpos que minimicen la enfermedad y prolonguen su funcionalidad (Granda, 2004). Este enfoque busca promover una transformación imperativa en los modos de percibir, sentir, conocer y ejercer la acción en relación con el proceso integral de salud-sufrimiento-enfermedad-cuidado. Mientras que la salud pública tecnocrática ha tendido a considerar a la población como un objeto pasivo, sujeto a la intervención mediante la aplicación de la norma funcional y la ciencia positivista, la salud colectiva, por el contrario, exige la co-creación de una estructura político-epistémica que sea capaz de reconocer a los colectivos y a los sujetos como agentes activos en la producción de su propia salud dentro de su vida diaria. Esto implica el desarrollo de una visión que no está supeditada de forma exclusiva a la profesionalización. Tal ejercicio no implica la ignorancia o el descarte de los necesarios aportes político-científico-técnicos, sino que, por el contrario, los profesionales formados en salud colectiva deben convertirse en actores sociales conscientes de las complejidades y el dinamismo de la realidad, manteniendo una vinculación constante con la estructura social.

En este sentido, la desprofesionalización de la salud equivale a reubicar su campo de acción y su movimiento en la esfera de la realidad cotidiana de los grupos, colectivos y

sujetos. Además, esta concepción menos centrada en la figura profesional se alinea con la socialización horizontal del conocimiento, característica, por ejemplo, de las prácticas de la educación popular. El propósito de esta articulación es evitar que el saber permanezca fijado y monopolizado exclusivamente en la figura de expertos —sean estos médicos o educadores—, quienes actúan como propietarios del conocimiento, reflejando así el carácter tecnocrático de los modelos hegemónicos.

Según el planteamiento de Granda (2004), la tarea fundamental del salubrista se articula en torno a dos ejes principales: debe interpretar las acciones vitales que son generadoras de salud y, simultáneamente, debe ejercer una lectura crítica respecto a la constitución de la estructura social a partir de la acción humana y, de forma dialéctica, cómo esa misma estructura modela la acción. Esta labor debe llevarse a cabo sin restringirse únicamente a las funciones que ejerce el Estado. El autor enfatiza que el mundo no es una entidad estática y prefijada, sino que se encuentra en un proceso constante de autoproducción y devenir (se produce dándose). Por ende, el/la profesional de la salud debe enfocar su conocimiento y su intervención en esta doble dinámica de lo establecido (lo dado) y lo que está en constante construcción (del dándose). El objetivo central de la formación en salud colectiva es cultivar un sujeto que sea un intérprete de las formas en que los actores sociales e individuales articulan y movilizan sus conocimientos en su cotidianidad, y cómo despliegan actividades orientadas tanto a la promoción de la salud como al cuidado de sus propias enfermedades.

Un aspecto crucial reside en el reconocimiento de la coexistencia de prácticas sociales que son simultáneamente protectoras (saludables) y deteriorantes, las cuales se manifiestan en un continuo movimiento de contradicción. Además, las condiciones que propician una vida saludable se producen activamente cada día no solo por la intervención de sujetos que poseen calificaciones formales, sino también, y de manera paralela, por la acción de sujetos que se constituyen como actores situados históricamente, si bien esta construcción no se realiza bajo condiciones que son enteramente de su elección. Las poblaciones están sujetas a procesos deteriorantes ligados a la inequidad social y, a la vez, a procesos protectores asociados a formas solidarias y equitativas de vida (Breilh, 2015).

En última instancia, la SC se constituye como una visión contrahegemónica, que busca transformar la estructura social, rechaza la explotación, y recupera la memoria colectiva y la utopía como herramientas de lucha, situándose en la sociedad civil de los oprimidos. La salud colectiva (SC) se define, además, como un campo de acción que integra y revaloriza tanto los conocimientos producidos por la ciencia como los saberes que emergen del ámbito popular. Este enfoque se orienta directamente hacia la transformación social, con el propósito explícito de recuperar la vasta riqueza que constituye el saber del pueblo, lo que junto a Freire (1975) podemos expresar como el conocimiento experiencial que, en pos de una percepción holística, no debe ser escindido del saber profesional. La integración de estos saberes populares con los aportes científicos busca forjar una red de transaberes, superando así la fragmentación disciplinaria y profesionalista que históricamente ha caracterizado al capitalismo y al positivismo. En esta sintonía, la SC, en

cuanto proyecto contrahegemónico, no se limita a estructurarse con profesionales o académicos de la salud, sino que incorpora movimientos sociales, organizaciones territoriales y militantes. Esto se debe a que se reconoce la necesidad de incluir y construir diversos conocimientos, desbordando lo meramente disciplinar. El objetivo es que estos saberes contribuyan a la comprensión integral de las problemáticas del vivir y no sólo al proceso salud-sufrimiento-enfermedad-cuidado, y que se coloquen al servicio de la emancipación de los sujetos frente a la dominación política y la explotación económica, en busca de sociedades más saludables.

Referencias

- Augsburger, A. C. (2002). De la epidemiología psiquiátrica a la epidemiología en salud mental: el sufrimiento psíquico como categoría clave. *Cuadernos Médico Sociales*, 81, 61-75. Centro de Estudios Sanitarios y Sociales y Asociación Médica de Rosario.
- Bertolozzi, M. R. & De La Torre Ugarte Guanilo, M. C. (2012). Salud colectiva: fundamentos conceptuales, *Salud Areandina*, Bogotá (Colombia). 1 (1). bit.ly/3zgJh5H
- Breilh, J. (2015). *Epidemiología Crítica. Ciencia emancipadora e interculturalidad*. Lugar Editorial.
- Carpintero, E. (2009). Normalidad y normalización: la salud es soporte de la anormalidad que nos hace humanos, *Revista Topía*. bit.ly/4etrXuw
- Foucault, M. (2002). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Siglo XXI.
- Foucault, M. (2007). *Los anormales*. Fondo de Cultura Económica.
- Freire, P. (1975). *Pedagogía del oprimido*. Siglo Veintiuno Editores.
- Freire, P. (2015). *Pedagogía de la autonomía*. Siglo Veintiuno Editores.
- Gómez-Arias, R. D. (2018). ¿Qué se ha entendido por salud y enfermedad?, *Revista de la Facultad Nacional de Salud Pública*, 36 (1). <https://cutt.ly/rXFIQvD>
- Granda, E. (2004). ¿A qué llamamos salud colectiva, hoy?, *Revista Cubana de Salud Pública*, 30(2). Sociedad Cubana de Administración de Salud. La Habana, Cuba. bit.ly/3RWy1Cn
- Le Bretón, D. (2002). *Antropología del cuerpo y modernidad*. Nueva Visión.
- Menéndez, E. (2015). *De sujetos, saberes y estructuras*. Lugar Editorial.
- Silva Paim, J. (1992). La salud colectiva y los desafíos de la práctica, *La crisis de la Salud Pública: Reflexiones para el debate*. Publicación Científica N° 540. OPS. bit.ly/3XAfOxQ
- Silva Paim, J. & Almeida-Filho, N. (1999). La crisis de la salud pública y el movimiento de salud colectiva en Latinoamérica, *Cuadernos médico sociales*, 75, 5-30.

La improbabilidad de la salud mental en el entramado patriarcal, capitalista y colonial: una mirada crítica y decolonial

Shaila Yolosúchitl Ruíz Soto
Guadalajara, México.

La patologización de la injusticia estructural

Salud Mental es -en nuestra opinión- un campo de batalla ideológico. La visión hegemónica, en la cual predomina el modelo exclusivamente biologicista de la industria de la enfermedad, el cual resulta ineluctablemente individualista, simplifica el sufrimiento humano como si sólo se tratase de una disfunción fisiológica o fuese una insuficiencia personal. Esto oculta, en opinión de Burstow (2015) las verdaderas causas estructurales del malestar.

Por el contrario, con una mirada crítica feminista y decolonial, podemos afirmar que el padecimiento psíquico es, por decir lo menos, una ineludible manifestación íntima y dolorosa de la violencia ejercida por el sistema-mundo que actualmente prevalece. Luego entonces lo describimos como una matriz de poder que articula distintos sistemas de dominación: patriarcal, capitalista, racial y colonial (Quijano y Wallerstein, 1992; Surkuna, 2021).

En las condiciones descritas, la salud plena y el bienestar personal son algo mucho más que improbable. La psiquiatría y la psicología que actúan en los mismo códigos hegemónicos, históricamente se constituyen como herramientas de control social, que patologizan aquellas subjetividades que disienten de las normas productivistas, androcéntricas y eurocentradas (Yudich, 2019). En este sentido, los párrafos que enseguida se presentan, buscan desentrañar y evidenciar esta matriz de opresión, poniendo de manifiesto las múltiples e interseccionales afectaciones en la vida de las mujeres, al tiempo que se busca incorporar y enfatizar las exigencias de los feminismos como caminos, tratamientos y procesos claves para la sanación en colectiva.

El tríptico de la opresión: Capitalismo, Patriarcado y Colonialidad

El "encadenamiento de las estructuras de dominación", así como las manifestaciones de cada una de ellas, las significamos como la raíz que sostiene, alimenta y conforma la manifestación del poder, el control, la dominación y el sometimiento (Barukel, 2017), en la forma que a continuación describimos brevemente.

El capitalismo y la sujeción productiva: el *burnout* como síntoma social

El capitalismo neoliberal refuerza el imperativo de la productividad, para lo cual impone una suerte de banda sin fin, en la que transitan los sujetos a los que transforma en

"capital humano" a los que constante y permanentemente somete a toda suerte de formas de evaluación de su rendimiento.

En dichas condiciones, la fatiga crónica, la angustia o estrés laboral y el *burnout* se definen y afirman como fallas individuales o diagnostican como desequilibrios químico-fisiológicos del sujeto. De esta manera se ignora a voluntad y con propósito, cualquier cuestionamiento que siquiera sugiera que dichas manifestaciones son la respuesta orgánica, natural, esperable y "sana" ante la explotación económica, por supuesto insostenible (Barukel, 2014).

Así las cosas, la búsqueda de sanación se mercantiliza también, con todo éxito, por el sistema descrito. El autocuidado se convierte así en otra de las demandas de rendimiento, que además deben costear los individuos como una obligación sistémica, a quienes se les niega el "privilegio" del descanso, pues es menester continuar cargando el peso de la desigualdad y la precarización (Rashid, 2025).

El patriarcado y la medicalización de la disidencia feminista

El Patriarcado, definido por los feminismos radicales como el sistema básico de dominación sexual (Surkuna, 2021), afirma al varón como el paradigma de la razón y la salud. De esta forma, las mujeres que desafían el orden social, sus mandatos y formas de dominación son patologizadas, castigadas y/o excluidas (Yudich, 2019).

Diversas investigaciones enriquecidas por la lente del feminismo crítico revelan y demuestran que las altas tasas de diagnósticos de depresión y ansiedad en mujeres (Surkuna, 2021) se explican y entienden por la violencia estructural, mucho más que por la biología.

El enfado social y la respuesta política ante la opresión, así como el dolor por el abuso, tanto como la frustración ante la desigualdad, son interpretados en forma rutinaria y se buscan silenciar al diagnosticar como un "síntoma" que debe ser medicado, pues la exigencia de transformación social no tiene lugar ni cabida en el sistema dominante y de dominación (Raymond et al., 1983, citado en Castillo, 2019). Desde los feminismos se exige la despatologización del sufrimiento personal, que de hecho es político y abarca todas las esferas de lo público y lo privado.

El colonialismo, el racismo cognitivo y el feminismo decolonial

La colonialidad del saber es manifiesto en la psiquiatría occidental hegemónica, misma que impone criterios diagnósticos aparentemente universales. Dicho sistema de opresión y dominio ejerce de forma evidente violencia epistémica y racismo cognitivo al subalternizar cosmovisiones y prácticas de sanación que los distintos pueblos dominados han ejercido durante siglos (Luciani, 2021).

Desde el feminismo decolonial de Lugones (2008) se profundiza esta crítica, señalando acertadamente cómo el colonialismo impuso también una colonialidad del

género que niega e intenta eliminar las preexistentes estructuras sociales no binarias, o que no tuvieron una organización androcéntrica. Luego entonces, la descolonización de la salud mental es una exigencia feminista decolonial que busca legitimar y aprovechar un enfoque pluriversal del bienestar, libre de sesgos raciales y culturales (Zupin, 2022).

La precariedad urbana: un acelerador del malestar psíquico

El entorno urbano global, regido por el capitalismo en su expresión más pura, opera como un factor patógeno específico al magnificar la precariedad y el individualismo.

Ritmo acelerado, desarraigo y crisis de la contención

Las ciudades capitalistas imponen un ritmo acelerado que desorganiza el tiempo biológico y dificulta la conexión con los ciclos de la tierra y los propios, asimismo, obstaculiza la creación de lazos comunitarios fuertes. El desarraigo y el sinsentido se da a grande escala; las redes familiares y de apoyo se fragmentan, forzando a las personas a enfrentar el sufrimiento en soledad (Barukel, 2014). Se olvida que mucho de lo que se experimenta como malestar tiene causas estructurales y no individuales, pero al vivirse como personales generan mayor insatisfacción y sentimiento de insuficiencia.

Precarización, exclusión y ansiedad existencial

La precarización de la vida urbana (inestabilidad laboral, crisis de la vivienda, desigualdad) genera un estado de inseguridad existencial constante. Esta violencia estructural se traduce en la psique como ansiedad crónica, depresión y desesperanza (Red Chilena contra la Violencia hacia las Mujeres, 2019). Las mujeres, especialmente las de bajos ingresos y racializadas, experimentan esta precariedad de forma aguda, siendo la pobreza un factor causal directo en el desarrollo de su malestar psiquiátrico (Meneses, 2023).

Hipervigilancia y territorios hostiles

El feminismo ha conceptualizado la hipervigilancia como el estado de alerta sostenida que experimentan las mujeres en el espacio público ante el miedo a la violencia de género. Este estado, que consume recursos psíquicos y fisiológicos, es una manifestación de que la ciudad, bajo el dominio patriarcal, es un territorio hostil. Las exigencias de seguridad y la denuncia de los feminicidios son, en este sentido, una exigencia de salud pública feminista para reclamar el derecho al tránsito y al bienestar en el propio territorio.

Las afectaciones interseccionales en la vida de las mujeres

Las mujeres experimentan malestares de acuerdo con la convergencia del género, la clase, la raza y la geografía.

La explotación del trabajo reproductivo y la doble carga

Desde la teoría de la reproducción social (Arruzza, Bhattacharya y Fraser, 2019), el capitalismo se sostiene en la apropiación gratuita del trabajo de cuidados y reproducción, asignado mayoritariamente a las mujeres. Esta doble o triple jornada laboral genera agotamiento crónico, estrés y *burnout*. Son una serie de exigencias que sobrecargan y atrapan a las mujeres en una multiplicidad de roles y trabajo no pagado, que no les dejan ni un momento para sí mismas, quién no tendría malestar físico y emocional en esas condiciones, una vida que no puede ser vivida y que no puede ser para sí mismas. Aun así, a las mujeres se les pide que sanen y no se consideran sus condiciones, sino que muchas veces se patologiza su malestar o se busca que se adapten a su opresión no que se liberen de ella.

El sistema espera que la mujer "sane" sin modificar su carga laboral ni su rol de cuidadora (Rashid, 2025). No basta con que las mujeres obtengan independencia financiera y estén activas laboralmente, urge la redistribución de cuidados al interior de los hogares, en la crianza y el cuidado del planeta

Mujeres racializadas y cuerpos en sacrificio

Para las mujeres de Pueblos Originarios y Afrodescendientes, la opresión es múltiple (Solís-Gómez, 2023). La lucha contra el extractivismo y la defensa del territorio genera un trauma que se enraíza en la desvalorización cultural y el racismo. Su malestar no es solo de género, sino de arraigo, identidad y dignidad comunal. Las feministas indígenas y negras han sido cruciales para señalar que su sufrimiento exige una reparación que sea económica, territorial y epistémica.

Resonamos con propuestas como la de Lorena Cabnal (2020) que invita a sanarnos y a seguir con la defensa del territorio cuerpo-tierra: “Sanarnos es un acto personal y político y aporta tejer la red de la vida. Sanarnos pasa por la recuperación del territorio cuerpo con el territorio tierra como una hermosa posibilidad para la vida. Y sanarnos también es una apuesta feminista. Nosotras decimos sanando tú, sano yo. Y sanando yo sanas tú. Es la reciprocidad de la sanación. Creemos que cuerpos sanados son cuerpos que también se emancipan”

Horizontes de sanación: propuestas decoloniales y la praxis feminista

Si la salud es improbable en el sistema, la única vía es la construcción de alternativas que posibiliten otros caminos, nuevos y antiguos pero que permitan vidas plenas y libres de violencias.

El Buen Vivir: una propuesta ancestral

Frente al individualismo capitalista, las cosmovisiones de los Pueblos Originarios ofrecen distintos referentes, por mencionar alguno, retomamos el Buen Vivir (*Sumak Kawsay / Suma Qamaña*). Esta no es una noción de bienestar individual, sino un proyecto civilizatorio basado en la comunalidad y la armonía de las personas, con su comunidad y con la naturaleza (Luciani, 2021). Del Buen Vivir se rescata:

Salud como equilibrio comunitario, el malestar es un indicador de la ruptura del equilibrio social o ecológico. La sanación es una tarea colectiva que exige la transformación. El valor del tiempo comunal, la vida no se mide por la acumulación, sino por la calidad de la convivencia y la solidaridad.

El Feminismo de la Sororidad y la Acción Política como Agente de Salud

El movimiento feminista se erige como un poderoso agente de salud colectiva al transformar el dolor individual en fuerza política (Barichello, 2020).

Las exigencias y prácticas feministas son, en sí mismas, terapéuticas, la sororidad opera como un mecanismo de salud mental colectiva, creando lazos sociales que superan las afinidades personales. La identificación colectiva y el apoyo mutuo permite que se resignifique el malestar de las mujeres y se reconozca el trauma colectivo y activo que se da al vivir en una sociedad patriarcal.

Desde los feminismos se exige que el sufrimiento sea validado como una respuesta legítima a la violencia, no como una patología. Al politizar el malestar, el feminismo promueve escapar de la lucha personal en la que nos atrapa el individualismo, poner en el centro el cuidado colectivo y la sanación como potencia transformadora.

La lucha por la salud mental es, por lo tanto, la lucha por descolonizar la vida, reemplazando la lógica de la penalización y el descarte por la de la reparación, el perdón y la vida en comunidad (Rodríguez, 2022).

Conclusión: reclamar la salud como un proyecto político

La salud mental plena es improbable en la matriz de opresión patriarcal, capitalista, colonialista e imperialista que organiza la vida social. Ese sistema, es un sistema de muerte que no busca defender la dignidad de las personas ni promueve la salud, por lo que el malestar es el grito del cuerpo y la mente ante la desigualdad, las violencias y las

injusticias. Ese grito, es el que nos permite parar y replantear para no seguir en automático y buscar crear nuevas condiciones que posibiliten vidas dignas, plenas y gozosas que no se conforman con existir, si no que quieren y merecen vivir bien.

El camino no es la adaptación individual, sino el giro decolonial que nos impulse a "ir hacia arriba" (Alonso y Díaz, citados en Barukel, 2014) para dismantelar las estructuras de dominación. La academia, la clínica y el activismo pueden encontrar en el feminismo y las cosmovisiones ancestrales un tejido que guía el camino hacia un nuevo paradigma de salud que entienda el bienestar como un proyecto colectivo, ético y radicalmente político.

Referencias

- Arruzza, C., Bhattacharya, T. y Fraser, N. (2019). *Feminismo para los 99%. Un manifiesto*. Verso.
- Barichello, P.E. (2020). Movimiento De Mujeres y Salud Mental Colectiva: una lectura desde la Psicología Política. *Topia*. Un sitio de psicoanálisis, sociedad y cultura. <https://www.topia.com.ar/articulos/movimiento-mujeres-y-salud-mental-colectiva-una-lectura-psicologia-politica>
- Barukel, A. (2014). Decolonialidad y salud mental. Perspectivas de un diálogo. XI Congreso Argentino de Antropología Social, Rosario. <https://cdsa.aacademica.org/000-081/802.pdf>
- Burstow, D. (2015). *Radical Feminist Therapy: Working with Survivors of Sexual Abuse and Other Trauma*. SAGE Publications.
- Cabnal, L. (2020). La sanación, un acto feminista emancipatorio. Perspectivas decoloniales. *Hypotheses*.
- Castillo, T. (2019). De la locura feminista al 'feminismo loco': Hacia una transformación de las políticas de género en la salud mental contemporánea. *Investigaciones Feministas*, 10(2), 399-416. <https://doi.org/10.5209/infe.66502>
- Luciani, L.N (2021) Por una matriz formativa alternativa en Salud Mental: Aportes de los estudios decoloniales al campo de la Salud Mental Colectiva/Medicina Social Latinoamericana. (2021). *Salud mental y comunidad*, 1(1). Año 8, N°10 <https://revistas.unla.edu.ar/saludmentalycomunidad/article/view/5123>
- Meneses, T. (2023). Totalidad capitalista y salud mental. *Tramas y Redes*, (12). <https://tramasyredes-ojs.clacso.org/ojs/index.php/tyr/article/view/154>
- Quijano, A. y Wallerstein, I. (1992). Americanity as a Concept, or the Americas in the Modern World-System. *Social Text*, (31/32), 53-61.
- Rashid, A. (2025) Sanación: una reflexión feminista y decolonial. Traducción de Afrofeminas. <https://afrofeminas.com/2025/05/11/sanacion-una-reflexion-feminista-y-decolonial/>
- Red Chilena contra la Violencia hacia las Mujeres (2019). Violencia estructural y feminismo: apuntes para una discusión. *No Más Violencia Contra Mujeres*. <https://www.nomasviolenciacontramujeres.cl/wp-content/uploads/2019/09/Violencia-Estructural-y-Feminismo.pdf>
- Rodríguez, M. (2022). El patriarcado va de la mano con el capitalismo. *Langosta Literaria*. <https://langostaliteraria.com/el-patriarcado-va-de-la-mano-con-el-capitalismo>
- Solis-Gomez, S., B. (2023). Repensando el malestar de las mujeres y la atención psiquiátrica desde una mirada descolonial: aportes a una práctica antirracista. *Feminismo/s*, 42, 441-468. Women, data and power. Insights into the platform economy [Monographic dossier]. Miren Gutiérrez (Coord.). <https://doi.org/10.14198/fem.2023.42.16>
- Surkuna. (2021). *La salud de las mujeres desde una perspectiva heteropatriarcal, capitalista y colonial*. Módulo - salud en clave de género https://surkuna.org/wp-content/uploads/2021/03/Mo%CC%81dulo-Salud_compressed.pdf
- Yudich, B. (2019). La rebelión contra la psiquiatría y el patriarcado. *Briega.org*. <https://www.briega.org/es/opinion/rebellion-contra-psiquiatria-patriarcado>
- Zupin, D. (2022). Salud mental y colonialismo: conexiones más allá de las apariencias; entrevista de Angela Fiore a Donato Zupin. *Primera Vocal*.

El territorio, la gente y lo saludable en tiempos donde no había tiempo

Carlos Alberto Rincón Oñate

Bogotá, Colombia

*«Soy hija de la desgracia», dijo Ñeambiú, la hija del jefe, cuando su padre le prohibió los amores con un hombre de una comunidad enemiga.
Dijo eso y huyó.
Al tiempo la encontraron, en los montes del Iguazú. Encontraron una estatua.
Ñeambiú miraba sin ver; estaba muda su boca y dormido su corazón.
El jefe mandó llamar al que descifra los misterios y cura las enfermedades.
Toda la comunidad acudió a presenciar la resurrección.
El chamán pidió consejo a la yerba mate y al vino de mandioca. Se acercó a Ñeambiú y le mintió al oído:
—El hombre que amas acaba de morir.
El grito de Ñeambiú convirtió a todos en sauces llorones. Ella voló, hecha pájaro.
Los alaridos del urutaú, que en plena noche estremecen los montes, se escuchan a más de media legua. Es difícil ver al urutaú. Darle caza, imposible.
No hay quien alcance al pájaro fantasma.*

Mito Guaraní

Introducción

La psicología como disciplina científica tiene para Latinoamérica una serie de hitos que se convierten en terreno farragoso para su desarrollo profesional, no solamente por la dificultad epistemológica y sus modelos explicativos, que dejan mal parado al sujeto multiétnico y pluricultural al que se supone deben dar sentido, sino porque, en muchas ocasiones, su falta de pertinencia hace que se tenga que echar mano de elementos técnicos que no se corresponden, dadas las preguntas a las cuales se debe como ciencia. Esto es, las cuestiones que implican pensar una dinámica cultural, social, histórica y política que, guiando a los y las profesionales, les surta de herramientas para ser y hacer en un campo complejo y multidimensional que se sitúa en unas coordenadas en donde lo comunitario le da sentido y se convierte en su base fundamental.

Los ecos de miles de años de nuestra configuración como pueblos, parecieran pasar desapercibidos para una estructura conceptual, técnica y propositiva que debe elevar a la categoría de sagrado, la dignidad de pueblos y culturas que han sufrido los embates de fuerzas intencionadas que incluso quieren su esclavización y hasta su desaparición. La psicología, como saber situado, pero también, como cruce de caminos entre las diferentes dimensiones de lo humano, debe responder al imperativo de rescatar de la exclusión, la desidia y el olvido a sociedades que, desde la conquista, hemos sido progresivamente subalternizadas y desposeídas. ¿Qué es la dignidad sino lo irreductible de lo humano en su relación con ...?

La persistencia de movimientos sociales tanto rurales como urbanos, son un gran indicador de que algo fundamental se resiste a estos intentos mortíferos, incluso después de

5 siglos. Esta es condición suficiente para reconocer que las ciencias sociales y humanas y allí la psicología, deben ser vanguardia que acompañe los presentes y también los destinos de un acumulado de fuerzas que desde lo ancestral se vuelven Nuestramérica y por lo tanto, un llamado a la liberación.

Esta es la razón del presente texto. Su intención es unirse a otros hilos que entre tramas y urdimbres de diferentes colores y sonidos, quieren convertirse en reflexión que acompañe el quehacer y el quepensar de quienes consideramos que este gran tejido que se extiende desde el sur del Río Grande hasta La Patagonia es hoy esperanza ante la incertidumbre y la ignominia.

Somos y estamos antes de que las historias homéricas iniciaran las epopeyas griegas en mares embravecidos, antes de que Gilgamesh fuera rey de Uruk y que el Papiro d'Orbiney relatara las historias del faraón Seti. Sin embargo, nuestras palabras evocan, como condición que asegura la certeza de lo psíquico, a Platón y Sócrates. Somos cómplices, sin saberlo, de la agonía de lo sagrado, cuando enunciando el dualismo cartesiano, asestamos un golpe mortal al mito que sostiene el carácter indivisible de un mundo que estaba antes de ese durante conquistador. La persistencia de rituales y celebraciones en pueblos y montañas pasan de largo para enunciados de programas sociales que hacen del bienestar emocional una política pública. El carácter mágico que sostiene la pervivencia de pueblos allende las ciudades es en muchas ocasiones, realidad impura que no puede conversar con el fenómeno psíquico del que hablan las universidades.

No se trata por supuesto de deshacernos de la modernidad y su gran arquitectura europea. No es el interés, marginalizar nuestro lugar en el mundo, haciendo de lo ancestral una categoría excluyente e inexpugnable para otros saberes. La pretensión es la de conversar, de hacer verso con otros conocimientos, ubicando para ello, un lugar de dignidad que nos corresponde como realidad que pulsa y procura vida desde hace miles de años. Es también resaltar una oportunidad en momentos aciagos, que permitan reconocer lo comunitario como realidad urgente para sobreponernos a la individualización radical que procuran las redes virtuales. Es crear una coyuntura que permita escuchar el resonar del carnaval y el festejo ante lo fastuoso de la moda y la cultura vacía del entretenimiento comercial. Es una apuesta por reconocer que más allá de la mercantilización hasta del amor, existen dinámicas comunitarias que permiten el trueque como una relación afectiva en donde todos ganamos porque estamos dispuestos a perder. En donde se necesita de tiempo para contemplar y no para que sea money. Es, por lo tanto, un pretexto para pensar otras claves de lo saludable desde un territorio vetusto y vital como este, cuna de un realismo mágico que permite, en el marco del diplomado, enunciarnos como Nuestramérica.

La presencia y el territorio

¿Qué intención, hoy enigmática, guió la mano de quien hace miles de años hizo un dibujo en una caverna o un tallado en una montaña?, ¿qué tipo de actividad era esa, la de dejar mensajes en las paredes o en las rocas?, ¿era acaso un artista, una virtuosa creadora?, ¿cómo podríamos definir esta sensibilidad?, ¿son las mismas directrices sensibles las que guían a quienes hoy se expresan de esta manera? No lo sabemos. Sin embargo, ahí están,

haciendo presencia viva en diferentes recodos, parajes y recovecos de este territorio que añoso, hoy tiene mayor seguridad de su vetusta vitalidad cultural. Y así de longevas como los trazos, están también las antiguas acústicas de los nombres que le dieron vida a los cientos de territorios que conformaban la hoy Latinoamérica. Pindorama o Tierra de las Palmeras para los guaraníes. Anahuac, que en Náhuatl describe el lugar rodeado de agua que presenciaron los antiguos pobladores. El Abya Yala de la Tierra Madura, una de las múltiples tierras que reconocieron los Kuna o el Tawantinsuyo que describe lo que para los conquistadores era una cruz, pero que en verdad, era el mapa, la geografía sagrada de los cuatro territorios de los Incas, con Cusco en el centro, como un gran cruce de caminos.

Pero volviendo a las representaciones, sin lugar a dudas su presencia cuestiona hoy nuestro pensamiento contemporáneo y nuestro lugar en la realidad cultural, y mucho más cuando sabemos “a ciencia cierta” que fueron realizadas hace más de 15 mil años, según las dataciones realizadas por los expertos, pero además, porque en cada trazo y cada color, quienes las realizaron, dan testimonio de una dinámica estética que a manera de fuerza ordenadora, indica la importancia de lo colectivo, del lugar del ser humano haciendo realidad con los otros, pero también con lo otro, en una composición insondable y sagrada.

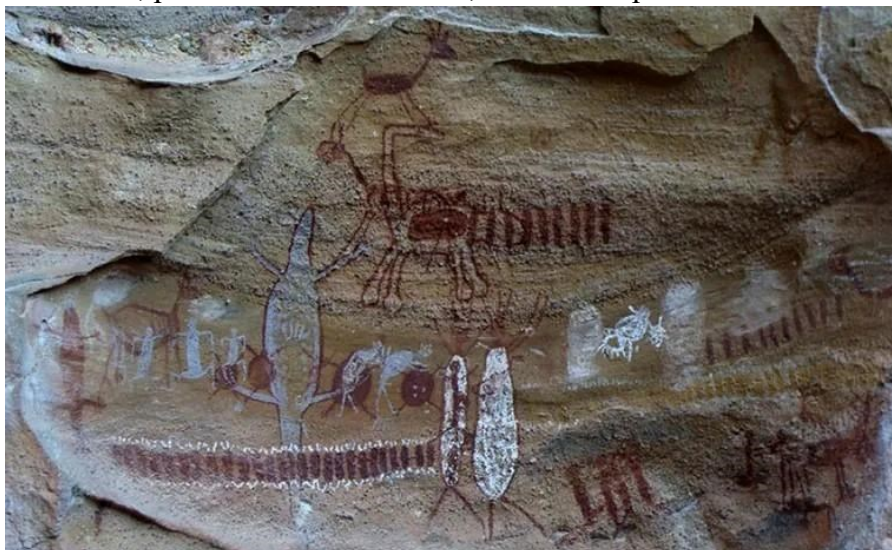


Ilustración 1. Parque Nacional de la Sierra de Capivara. Fotografía de IPHAN Tadeu Gonçalves

Así, el Parque Nacional de Capivara en Brasil cuenta con una gran cantidad de pinturas en las rocas que, según la UNESCO, tienen algo más de 20.000 años de antigüedad. De otra parte, el Parque Nacional de Cotubanamá en República Dominicana en sus 310 kilómetros cuadrados tiene una gran cantidad de petroglifos, pinturas y pictogramas que relatan la sensibilidad Taína.



Ilustración 2. *Cueva de las Manos. Fotografía de Gobierno de la Provincia de Santa Cruz*
También la enigmática presencia social de la Cueva de Las Manos en Santa Cruz, Argentina con 10.000 años de testimonio comunitario. O el relato que ilustra la relación entre el ser humano y su entorno en la Sierra de San Francisco, en la Baja California Mexicana. Y también la llamada Capilla Sixtina del Amazonas, el Parque Natural del Chiribiquete en Colombia, que con sus 20.000 años de historia y más de 70.000 pinturas entre soles, animales y humanos, cuenta la riqueza de nuestra ancestralidad.



Ilustración 3. *Pictograma de Cerro Azul, Parque Chiribiquete, Colombia. Fotografía Marina Sardiña*

Hacer alusión a una representación gráfica de 20.000 años ubica a su autor y a su grupo de referencia en el mesolítico, al final de lo que se ha llamado la última gran

glaciación, antes de la aparición de la agricultura y de la escritura²¹, antes de los presocráticos, antes de muchos antes. Sin embargo, tratándose de esta parte del continente, esos datos han pasado desapercibidos. Una razón más para elevar a la categoría de “evento significativo” la datación de estos pictogramas y dibujos, toda vez que le pone luz a lo que había sido un fenómeno exótico para la literatura oficial, y que emerge como evento profundamente significativo, gracias a que se trata de la historia de un territorio que tiene muchos más de los casi 530 años de conquista. Razón de más para convertirse en interlocutor válido en una conversación entre realidades civilizatorias de Asia y Europa, en la cual aportar rastros y trazas de una rica vida comunitaria y sus correlatos culturales de construcción de saber, en la que la armonía entre diferentes seres de una realidad abisal resulta evidente.

Los pueblos que trasegaron estos antiguos territorios protoamericanos, llamados genéricamente cazadores-recolectores, desarrollaron sistemas complejos de relación con su entorno y a partir de allí, generaron una serie de conocimientos, que como lo muestra la siguiente tabla, les permitieron convivir con y en sus amplios y complejos contextos.

Aspecto	Descripción
Economía	<ul style="list-style-type: none"> • Caza de megafauna (ej. mastodontes, perezosos gigantes). • Recolección de frutos, raíces y moluscos. • Uso de herramientas líticas (puntas de proyectil, raspadores) • Intercambio con otros colectivos
Movilidad	<ul style="list-style-type: none"> • Bandas nómadas o seminómadas (20 hasta 150 individuos). • Patrones estacionales según recursos, cuidados de productos y vida social
Tecnología	<ul style="list-style-type: none"> • Fabricación de herramientas en piedra (tradición Clovis y puntas Fishtail). • Uso de madera, vegetales y hueso para utensilios.
Organización Social	<ul style="list-style-type: none"> • Estructura igualitaria, sin jerarquías complejas. No había una marcada división sexual del trabajo • Redes de intercambio intergrupales.
Adaptación Ambiental	<ul style="list-style-type: none"> • Un complejo conocimiento para vivir y reconocer las plantas en diversos ecosistemas (sabanas, bosques, costas). • Control del fuego para cocción y protección.
Arte y Simbolismo	<ul style="list-style-type: none"> • Pinturas rupestres • Objetos decorativos en hueso o conchas.
Rituales	<ul style="list-style-type: none"> • Enterramientos con ofrendas y ceremonias. • Uso de pigmentos en ceremonias.

Ilustración 4. Desarrollos de los cazadores-recolectores. Fuente: Elaboración propia

Vivir con, a diferencia de vivir en, implica una reconfiguración simbólica, en donde el territorio no solo era un espacio físico, sino un entramado de signos que se van configurando como significados culturales, espirituales y medicinales. Así, la idea de salud/enfermedad que acompañaba a los cazadores-recolectores y sus procesos de

²¹ La historia oficial plantea que la colonización de este territorio se hizo por el Estrecho de Bering hace 15 mil años. Las imágenes y los tallados a los que se hace referencia se datan mucho antes de ello, pero además, se tiene que, se han encontrado herramientas en un refugio rocoso llamado Toca da Tira Peia en Brasil, junto a otras excavaciones junto a madera quemada y piedras afiladas de más de 50.000 años.

curación debían estar profundamente ligados a la tierra, a los ciclos naturales y los seres no humanos, en un marco social que le daba soporte.

Tres de las características que se hallan de forma constante en las sociedades recolectoras se corresponden más o menos con los ámbitos social, físico y psicológico: el igualitarismo, la movilidad y la gratitud. Otros aspectos de la vida de los cazadores-recolectores pueden considerarse extensiones de estas cualidades esenciales, que según los antropólogos y etnógrafos son omnipresentes en prácticamente todos los pueblos forrajeros. (Ryan, 2020).

Los cazadores-recolectores, primeros habitantes humanos de estos territorios eran, según diferentes estudios antropológicos, “ferozmente igualitarios”, actitud que generaba una necesaria autonomía, condición no negociable. El liderazgo por lo tanto no se impone, y se caracteriza por no ser coercitivo, surgido del respeto colectivo y el consenso.

Su modo de vida requería una cooperación y un intercambio constantes dentro de la banda y, especialmente en tiempos de escasez, entre bandas. Cazaban y recolectaban de forma cooperativa, cuidaban a los niños de forma cooperativa y compartían alimentos y otros recursos. No tenían jefes ni líderes, ni capataces ni seguidores. Tomaban decisiones que afectaban a toda la banda mediante largas discusiones con el objetivo de alcanzar el consenso. Al parecer, en estas sociedades era tabú decirle a otra persona qué hacer, ya que hacerlo equivaldría a actuar como si uno fuera de alguna manera superior o tuviera poder sobre ella...las bandas de cazadores-recolectores, independientemente de dónde vivieran, aprendieron a lo largo de su historia a fomentar la cooperación y el compartir, cultivando el lado lúdico de su naturaleza humana. El juego social requiere cooperación, equidad y dejar de lado la dominancia. (Ingold, 1999).

Como complemento a lo anterior, podemos echar mano de la *teoría de la dominancia inversa* presentada por Christopher Boehm (1993), quien plantea que

(...) los cazadores-recolectores aprendieron a invertir la jerarquía de dominancia, de modo que el grupo en su conjunto actuaba contra cualquier individuo que se comportara de manera dominante o egoísta. Recurrían a las burlas, de forma irónica, para ridiculizar la transgresión del individuo, y si esta persistía, pasaban al ridículo, el ostracismo y las amenazas de exclusión. En casos extremos, podían expulsar a la persona dominante del grupo.

Esta vida colectiva de trashumancia implica que los asentamientos se reconfiguran con frecuencia, a menudo en función de los cambios climáticos y la búsqueda de alimento. Esto sin dejar de lado las dinámicas celebrativas y de intercambio que también hacían parte de su dinámica social. Los acercamientos etnográficos en sociedades cazadores-recolectores actuales describen cómo las comunidades le hablan y le cantan al bosque con reverencia y alegría. Sus canciones le cantan al movimiento de las hojas, al sonido del río o al paso de las abejas por ejemplo. Las más valoradas son canciones sin letras, simplemente, cantadas para despertar al bosque y alegrarlo con la simple belleza del sonido, en donde resuena lo que podría ser el arrullo materno. Entre las danzas realizadas con fines rituales o por lúdica y diversión están las que representan movimientos de animales realizadas para atraer y agradecer la caza y el alimento



Ilustración 5. Danzantes. Chiribiquete. Fuente: Castaño Uribe



Ilustración 6. Fungidanzantes Chiribiquete. Fuente: Castaño Uribe

En tanto los colectivos se unen y se separan de forma habitual, esto permite pensar que mudarse a otro grupo es una opción para evitar conflictos o como una forma de cambiar de escenario social, tomando distancia de aquello que pueda perturbar la dinámica social. En cuanto a su gratitud, la dinámica recíproca implica que, frente a un entorno generoso y un mundo espiritual benévolo, corresponde una dinámica igualmente agradecida. Así, la idea de dioses o entidades espirituales celosas y vengativas no se corresponde con esta lógica relacional.

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. (Ryan, 2020).

Un aspecto que es particularmente importante es el relacionamiento horizontal e igualitario entre hombres y mujeres. Muchos son los textos que identifican esta característica en sociedades “primitivas”, en donde la organización comunitaria se basa en la igualdad entre los individuos y entre los sexos. Esta forma de relacionamiento se corresponde con una producción estética que representa las primeras civilizaciones, ecos modernos de algunas prácticas anteriores, y de las cuales se pueden reconocer, además de la configuración social ajena a las jerarquías, otros elementos fundamentales, uno de ellos el lugar de la mujer en la producción de estatuillas.

Las primeras representaciones humanas las podemos encontrar en el Paleolítico Superior y las podemos fechar en el Auriñaciense (30.000 a. C.). Pero es el período conocido como Gravetiense cuando se produce una auténtica explosión de esculturillas, representaciones femeninas, con un canon muy preciso: cuerpo obeso, grandes mamas, barriga enorme y nalgas prominentes. Podemos citar, en primer lugar, la llamada Venus de Lespuge (hacia 27.000-16. 000 a. C.), la Venus de Willendorf (hacia el 24.000-22.000 a. C.) y la Venus de Laussel, conocida también como la Venus del Cuerno y la Venus de Grimaldi (22.000 a. C.) entre otras. (Ferrandiz, 2011).

La exaltación de los órganos sexuales, la exageración en senos y caderas, así como el color marrón que caracteriza muchas de estas producciones, permite dar cuenta del lugar especial de lo femenino asociado a la fecundidad, al ciclo natural y al cuidado, lo cual echaría por la borda la hipótesis según la cual los grupos humanos de cazadores-recolectores practicaban un estricto control de la natalidad, incluyendo la práctica del infanticidio (sobre todo el femenino), para poder organizarse en grupos humanos muy pequeños.

Las mujeres son como la gran diosa primordial, la Madre Tierra porque ellas son como la Tierra que guardan en su seno la semilla de la vida: el alimento vegetal o el hijo que lleva en sus entrañas. Se buscaba el origen de la Diosa en la fecundidad de la Tierra. (Ferrandiz, 2011)

La producción de estatuillas y otras producciones cerámicas en el antiguo territorio de lo que hoy es Suramérica tiene como paralelo histórico las realizadas en Caral (Perú), con una serie de figuras que igualmente representan la presencia femenina en esta, la primera civilización de esta parte de la geografía. A diferencia de las producciones de Asia y Europa, estas figuras no se mantienen en las mismas condiciones, dado que son de barro no cocido, lo que ha incidido en el deterioro de sus 5.000 años de vida.



Ilustración 7. Estatuillas de la civilización de Caral. Fuente: Ministerio de Cultura del Perú.

Resuena en el nombre de la Gran Diosa²², y de la tierra como fundamento, el llamado ancestral de nuestros pueblos, que han tenido en la Pacha Mama el correlato de esa categoría con que investigadores han dado a conocer la presencia de lo femenino en las culturas antiguas. Esta nominación es el sinónimo de la misma vida, fertilidad y tierra, que sostiene, cuida y nutre, y que para efectos de darle sentido a la noción de lo saludable, resulta tan importante. En tal sentido, resulta de gran valor la descripción que las investigaciones arqueológicas de las Civilizaciones de Asia y Europa como Katal Huyuk o la civilización Minoica de la isla de Creta, aportan a la comprensión de estas figuras y el lugar de lo femenino como eje fundamental del relacionamiento social. Principalmente por la resonancia que tiene y el aporte que representa para la comprensión de algunas ideas que sostienen el rico y exuberante mundo mítico nuestramericano y que, al ser ubicadas en contraste con otras dinámicas sociales contemporáneas, dimensiona una ancestralidad que hoy es fundamental para muchos pueblos y sus apuestas de desarrollo. Un ejemplo de ello es el Sumak Kawsay, el Ñandereko, el Lekil Kuxlejal, o el Teko Pora para nombrar solo algunos ejemplos, ubicados por quienes estudian el tema, dentro de las apuestas que sustentan la idea del post desarrollo

El análisis del imaginario mítico de la Vieja Europa ha reconstruido el eslabón entre la religión del Paleolítico Superior y el substrato preindoeuropeo de las culturas europeas [...] La persistencia de la veneración a la Diosa durante más de veinte mil años, desde el Paleolítico Superior al Neolítico y más allá, se demuestra por la continuidad de una variedad de series de imágenes convencionalizadas. Los aspectos específicos de sus cualidades, tales como el de dar la vida, la fertilidad y el parir nuevas criaturas, es extraordinariamente persistente. [...] En arte e imaginaria míticas no es posible establecer un límite entre estos dos periodos, el Paleolítico y el Neolítico, de la misma manera que no es posible separar radicalmente plantas silvestres y cultivadas y animales salvajes y

²² Se trata del nombre con que los investigadores han categorizado la presencia del sentido de lo femenino en las primeras civilizaciones europeas y asiáticas, y que tienen como manifestación, una producción de estatuillas y pinturas que representan mujeres y órganos sexuales femeninos.

domésticos. La mayoría del simbolismo de los primeros agricultores fue tomada de los cazadores-recolectores. (Gimbutas, 2022).

La creación y los tiempos del origen como sustento de un bien-estar

La mujer y el hombre soñaban que Dios los estaba soñando.
Dios los soñaba mientras cantaba y agitaba sus maracas, envuelto en humo de tabaco, y se sentía feliz y también estremecido por la duda y el misterio. Los indios makiritare saben que, si Dios sueña con comida, fructifica y da de comer. Si Dios sueña con la vida, nace y da nacimiento.
La mujer y el hombre soñaban que en el sueño de Dios aparecía un gran huevo brillante. Dentro del huevo, ellos cantaban y bailaban y armaban mucho alboroto, porque estaban locos de ganas de nacer. Soñaban que en el sueño de Dios la alegría era más fuerte que la duda y el misterio; y Dios, soñando, los creaba, y cantando decía:
—Rompo este huevo y nace la mujer y nace el hombre. Y juntos vivirán y morirán. Pero nacerán nuevamente. Nacerán y volverán a morir y otra vez nacerán. Y nunca dejarán de nacer, porque la muerte es mentira.

Mito fundacional Yecuana

Un mito encierra un saber y su producción se puede situar dentro del ámbito de una identidad originaria. Su estructura y el lugar fundacional que ocupa permite constituirse como relato que sostiene la realidad, una realidad que es viviente y creadora para los miembros de la comunidad que es narrada. Es por lo tanto un legado de conocimiento que se asienta en los tiempos creativos y fuertes de los orígenes, pero que siempre están presentes. En tal sentido, y gracias a su poder explicativo, nacido de preguntas fundantes, el mito daría cuenta de un logos, a pesar de que, en algunos discursos formales, se presenta como un saber menor.

Galeano nos acerca a un mito de creación del pueblo Yecuana, perteneciente a los territorios del Amazonas. En un relato en el que la mujer y el hombre están situados en un espacio/tiempo igualitario, equitativo y circular, caracterizado por un contexto de celebración y de danza, se le da trascendencia al sueño como espacio de creación. El Dios creador, con inclinaciones mundanas y estremecimientos emocionales igualmente humanos, reconoce que en el orden cósmico y espiritual existe igualmente un continuo entre lo humano y lo divino, una unidad sagrada en el que la vida y la muerte son un sempiterno proceso cíclico. El relato en tanto palabra y tejido cotidiano de vida, da cuenta de un continuo que nos adentra en la comprensión de la realidad de los pueblos y por lo tanto de su pensamiento.

Son múltiples y variados los mitos de creación que se conocen. Entre estos pudiésemos hacer una lista extensa de los vinculados con las civilizaciones más antiguas de la tierra, y aquellos que, desde la particularidad de culturas y civilizaciones menos conocidas, o más nuevas, explican la creación del mundo, de la tierra, de la vida y del hombre. Los mismos que de alguna manera, para algunos tienen su explicación en las influencias de la arqueología, la historia y la religión (Graves, 1993); y para otros, tienen su explicación en el Inconsciente Colectivo (Himiob, 1999 y Byington, 1996). Todo ello, por la necesidad del hombre de comprender el alma humana y sus manifestaciones mítico-religiosas, personales

y trascendentales. Así, por ejemplo, los mitos de creación de la cultura oriental, los mitos derivados de tribus y grupos indígenas cercanos y remotos, el mito de creación de la religión judeo-cristiana y los mitos de culturas más cercanas como la de los mayas, aztecas, o de la Santería y de las tribus indígenas en Venezuela, entre otros; son testimonios de la gran capacidad creativa del hombre. (Mayz, 2013)

La creación en tal sentido no es un ejercicio opcional que acompaña a la contemplación. Dados los retos presentes en las diferentes dimensiones de la cotidianidad, la creación es una acción que, en tanto recurso periódico, permite el relacionamiento entre las comunidades cazadoras-recolectoras y su entorno, dando sentido y armonía a aquello que parece no tenerlo o que teniéndolo, se desarmoniza. El territorio es por lo tanto un complejo de relaciones y creaciones que se presentan en un espacio físico delimitado, es decir, un entramado de correlaciones y dependencias de orden ecológico, social, simbólico y espiritual que constituye la vida cotidiana y la organización colectiva de las comunidades. Vivir el territorio más allá de poseer la tierra, permite construir un relacionamiento recíproco en el que se vivencia el sustento, la memoria y la espiritualidad. Por lo tanto, naturaleza y cultura forman también un continuo inseparable, en donde el relato, como formación lingüística, es una base casi que necesaria.

Los grupos de cazadores-recolectores hicieron del territorio un ámbito de movilidad y existencia. El desplazamiento, que entre otras cosas, dependía de dinámicas estacionales, les permitía reconocer y seguir las migraciones de animales o los ciclos de fructificación de las plantas. Así, el territorio, dotado de mensajes, era una realidad dinámica, configurada por relaciones sociales, rutas, lugares de paso, lugares de descanso y zonas rituales. En regiones como la Pampa o la Patagonia, el conocimiento de los vientos, las fuentes de agua y los movimientos de los guanacos o ñandúes determinaba los patrones de asentamiento, que en otras realidades como la Amazonía, dependía en gran medida de una relación íntima con los ríos, considerados ejes vitales del espacio. El territorio como lugar vital de existencia es reconocido por algunos como texto y explicación, aspecto que los impulsa a ocupar el lugar de quien puede conversar con él y sus seres.

En su trasegar constante, los grupos de caminantes resignifican montañas, ríos y cuevas, que no eran simples accidentes geográficos, sino entidades vivas que participaban activamente en la vida social y por lo tanto pasan a ser parte de tradiciones orales y prácticas rituales. El entorno se reconfigura y, cobra un nuevo sentido en tanto entorno natural y lugar sagrado, determinante y constitutivo. En las regiones montañosas, las cuevas y abrigos rocosos permitían la comunicación más intensa con los ancestros, razón para que fueran lugares de paso hacia el mundo espiritual.

Esto invita a pensar en la necesidad de llenarlos de sentido con figuras que representando diferentes realidades cotidianas, son la expresión simbólica del vínculo con lo insondable, lo inexplicable, fuente de veneración y por lo tanto fuerza con la cual pueden complementarse. Así, en la Amazonía por ejemplo, las cosmovisiones de pueblos herederos de antiguos modos de vida cazadores-recolectores, reconocen y entienden la selva como un ser con intencionalidad. Los ecos de miles de años se continúan en prácticas comunitarias que identifican en cada especie animal o vegetal un espíritu, una fuerza y por lo tanto, una función dentro de una armonía general.

La fuerza de lo espiritual, se complementa con el tejido social y colectivo. Las comunidades de cazadores-recolectores como estructura social constitutiva de un territorio, estaban conformadas por grupos de familias extensas que cooperaban en la obtención de recursos y se unían con otros colectivos para realizar intercambios o ceremonias. Como se afirmaba anteriormente, la igualdad, solidaridad, reciprocidad y respeto se consolidan como un entramado que afecta el territorio y lo reconfigura como lugar de la alianza, de encuentro, de intercambio y también de delimitación y negociación como una forma de tramitar los posibles conflictos. Pierre Clastres destacó que, en sociedades indígenas amazónicas, el territorio era un medio para garantizar la autonomía y la libertad, lo que habla de un sentido político asociado al territorio, toda vez que la movilidad permitía mantener una organización social sin concentraciones de poder. Así, el control del espacio no implicaba dominación, sino equilibrio entre los grupos y su entorno. Bienestar, armonía y convivencia territorial, con los elementos que la constituyen en la convivencia, hacen parte entonces de un sentido de “salud comunitaria integral” sustentada por una concepción diferente del lucro y la abundancia.

Una sociedad con economía de subsistencia es aquella que sólo puede alimentar a sus miembros precariamente, encontrándose de ese modo a merced del menor desastre natural (sequía, inundaciones, etc.), ya que la disminución de recursos se traduciría automáticamente en la imposibilidad de alimentar a todos. En otras palabras, las sociedades arcaicas no viven, sino que sobreviven, siendo su existencia un combate interminable contra el hambre, ya que son incapaces de producir excedentes, porque carecen de tecnología y, además, de cultura. No hay nada más arraigado que esta visión de la sociedad primitiva y, al mismo tiempo, nada más falso, sobre todo, si se ha podido hablar recientemente de grupos de cazadores-recolectores paleolíticos como las “primeras sociedades de abundancia” (Clastres, 1974)

Este sentido de la abundancia relacionada con la armonía entre las diferentes dimensiones del territorio, se convierten en parte constitutiva de las dinámicas de salud, enfermedad y curación para las sociedades cazadoras-recolectoras. El territorio como ente vivo, dinámico y espiritual, hace que la existencia fuera sinónimo de armonía y búsqueda de estar en él. Por consiguiente, un “territorio saludable” es por antonomasia, una comunidad saludable, con ciclos de lluvia predecibles y migraciones de fauna regulares, relaciones tranquilas con los demás y cordialidad con los Dioses. En suma, orden en el cosmos.

No obstante, el territorio se configura como una farmacopea colectiva y progresiva. La búsqueda del fenómeno curativo era el resultado de un conocimiento transmitido de generación en generación sobre saberes y usos de plantas medicinales y sus dinámicas espirituales. Una forma de ciencia constituida a partir de una conversación constante con la naturaleza y sus otros contextos.

Esta ciencia de la armonía refleja los cada vez más complejos conocimientos sobre la naturaleza y su diversidad, que conforman una dimensión especialmente notable en las sociedades cazadoras-recolectoras, en tanto reflejan la acuciosidad y riqueza de observaciones y sistematizaciones en un entorno que es diverso. Tal diversidad hace nacer igualmente prácticas y ritualizaciones colectivas que, a manera de medio, pero igualmente

de mediación, permiten ir reconociendo una de las formas como el conocimiento adquirido pasa de generación en generación.

El ritual, en este contexto, es entonces un entorno pedagógico y emocional que asegura la transmisión de saberes con los cuales garantizar que la caza y la recolección, para nombrar solo algunas actividades, sean posibles. Esto quiere decir que el territorio es también un ente caprichoso que se desarmoniza constantemente. De allí la importancia de la ofrenda, el rito y la generosidad en las celebraciones. En suma, curar es pues un proceso constante en el que la diferencia entre lo físico y lo emocional no existe, pues es un todo que debe armonizarse con un todo más vasto, el territorio, con el que al final se consolida una unidad sagrada. La curación, en este sentido no es solo un acto físico, sino fundamentalmente un acto de mediación y restitución espiritual. El sabedor, quien conoce y ha acumulado conocimientos, actúa como intermediario. La enfermedad, pasa al lugar de una desarmonización, una desconexión o una ruptura del ritmo natural. Esto quiere decir que, cazar en una época prohibida o recolectar en exceso podía desajustar la dinámica del territorio y sus espíritus, provocando el malestar.

El cuerpo, como corolario, no es una entidad aislada. Se trata de un microcosmos del territorio y una metáfora de su disposición física. Cada una de sus partes puede asociarse con elementos del paisaje, en donde las venas son los ríos, la respiración el viento, los huesos las montañas, la piel la tierra y por lo tanto, el polvo en que nos hemos convertido. Mantener el “cuerpo sano” implica una responsabilidad colectiva y una relación armónica entre éste y el territorio, pues ambos comparten la misma energía vital. En consecuencia, la salud es un fenómeno holístico y relacional en el que cuenta el respeto por los ciclos naturales, la alimentación equilibrada y sobre todo respetuosa con los demás seres, el movimiento y la conexión espiritual con los seres del entorno.

Así, los ecos que resuenan hoy en los sitios sagrados, identificados por figuras, tallas y colores, nos devuelven los cantos y los ritos que regresando, nutren las diversas costumbres de sanación y bienestar que aún permanecen en diferentes lugares de Norteamérica. Este retorno nos invita constantemente a abrir puertas y ventanas para que en un diálogo, lo psíquico como categoría ordenadora de lo humano se desborde y tome el lugar de lo sagrado, un todo con el cual fundamentar las diferentes dinámicas de resistencia y movilización que nos mantienen con vida y sobre todo con esperanza.



Referencias

- Alcaldía Local de San Cristóbal. Pueblos étnicos y medicina ancestral en la localidad de san cristóbal. 2023
- Boehm, C. (1993). Comportamiento igualitario y jerarquía de dominancia inversa. *Current Anthropology*, 34 , 227-254.
- Clastres, P. (1974). *La sociedad contra el Estado*. Monte Ávila Editores.
- Dillehay, T. D. (2003). Las culturas del Pleistoceno tardío en Suramérica. *Maguaré*, (17), 1.
- Eliade, M., & Fernández, L. G. (1981). *Lo sagrado y lo profano* (Vol. 3). Barcelona: Labor.
- Ferrándiz, T. M. M. (2011). La imagen de la mujer en la Prehistoria y en la Protohistoria. *Revista de Claseshistoria*, (10), 123-144.
- Galeano, E. (2019). *Memoria del fuego 1: Los nacimientos*. Siglo XXI editores.
- Gimbutas, M. (2022). *Las diosas vivientes*. Ediciones Obelisco.
- Ingold, T. (1999). Sobre las relaciones sociales de la banda de cazadores-recolectores. En RB Lee & RH Daly (Eds.), *La enciclopedia de Cambridge de cazadores y recolectores*, 399-410. Cambridge, Reino Unido: Cambridge University Press.
- Mayz, C. (2013). Visión compleja de los mitos de creación: complementariedad de los opuestos y acto creativo. REVISTA CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN Segunda Etapa / Año 2013 / Vol. 23 / N° 42 / Valencia, Julio – Diciembre.
- Rincón, C. A. (2025). Latinoamérica, un interminable modelo para armar. *Teoría y Crítica de la Psicología*, 23.
- Rosado Velasco, J. (2008). La creación del mito. 666, *el número sagrado de la Diosa.- (Libros abiertos; 35)*, 1000-1030.
- Ryan, C. (2020). *Civilizados hasta la muerte*. Capitán Swing Libros.

“Tejidos de comunidad y cuidados: Redes de salud, territorio y liberación desde una Psicología Nuestramericana.

Juan Nicolás Escudero
San Luis, Argentina

Introducción

En este escrito compartimos entrelazamientos sentipensantes recuperando el sentido relacional y político de las redes de cuidados. Redes que venimos desarrollando hace unos años desde los contextos de la salud pública, la educación universitaria y la militancia social en la provincia de San Luis, Argentina.

La metáfora del tejido remite al carácter de trabajo artesanal y de micro-resistencias colectivas en las prácticas comunitarias: cada hilo representa una historia, un grupo, gestos o movimientos de cuidado que, al entrelazarse con otros, moldean una trama más amplia de sostenimiento.

Referirnos a los cuidados en Nuestramérica implica reconocer, en primer lugar, una práctica psicosocial ubicada en una región del Sur Global donde las tareas de cuidado no consisten solamente en actos individuales y domésticos sino en prácticas sociales, éticas y políticas que vienen realizando históricamente las mujeres que las construyen en red entre cuerpos, territorios e instituciones ubicadas en la periferia de los centros de poder económico y político.

Aquí el cuidado es una experiencia sentipensante, en palabras de Fals Borda, como una fuerza comunitaria que resiste a la apatía, fragmentación, al abandono estatal y a los modos neoliberales de producción de subjetividades egocéntricas.

Salud (en su versión integral de cuidados), territorio y liberación son los tres hilos que atraviesan este texto, y de los cuales se tejen múltiples otros:

- La salud, entendida como un proceso colectivo de acompañar la enfermedad y los padecimientos mediante cuidados, bienestar y dignidad, más allá de la atención sanitaria de un estado, y más acá, cerca de saberes antiguos, ya disponibles, en nuestra sabias mujeres-familias, en nuestra naturaleza y territorio;
- El territorio, como espacio vital donde se inscriben los vínculos, de sostén, de aprendizaje, donde transitamos los conflictos, las desigualdades y las resistencias;
- Y la liberación, como horizonte ético-político que orienta las prácticas hacia formas más justas y humanas luego de que la convivencia en el territorio haya construido una red del cual apalancar o saltar la dependencia.

Finalmente, el recorrido manifestado en áreas urbanas y rurales de la provincia de San Luis, Argentina, marca el anclaje de estas reflexiones porque toda práctica reflexionada que aquí exponemos surgen desde contextos concretos, con sus historias, tensiones y búsquedas propias. Desde este territorio y las experiencias que

lo atraviesan, intentamos aportar a la construcción de una psicología comprometida con la vida común de los pueblos de Nuestramérica.

Realidades del cuidar en los contextos de Nuestramérica

Antes de adentrarnos en la experiencia local, nos parece primordial realizar un ejercicio de memoria que ubique las prácticas del cuidar en un contexto más amplio.

Referirnos a las prácticas de cuidado en Nuestramérica implica reconocer los entramados históricos, sociales y económicos que las sostienen y condicionan en esta parte del mundo. Las formas de cuidar —quién cuida, a quién se cuida, cómo y desde dónde— no pueden comprenderse por fuera de los procesos coloniales, patriarcales y capitalistas que organizan nuestras sociedades y moldean nuestras subjetividades.

En los territorios de Nuestramérica, las tareas de cuidado han recaído históricamente sobre las mujeres, especialmente sobre las abuelas, madres y trabajadoras migrantes que, desde la invisibilización, la entrega y el sacrificio, sostienen la vida cotidiana de sus familias y de otras familias, incluso más allá de las fronteras nacionales. El pensamiento feminista ha nombrado esta realidad como “cadenas transnacionales de cuidados”, donde las desigualdades se reproducen de generación en generación (Elena de Aldea.....).

Entre otras mujeres, recordamos particularmente a las paraguayas, obligadas por la presión económica a dejar sus hogares, muchas veces siendo aún niñas, para ofrecer su trabajo de cuidado en otros países. En este sentido, de aquí en adelante, utilizaremos el femenino como genérico, visibilizando a quienes han asumido históricamente esta función social incluso en etapas de la vida en las que no debería recaer tal responsabilidad.

Cuidar ha sido, para ellas, una forma de trabajo no remunerado y moralmente naturalizado, traducido como expresión de amor dentro de un sistema patriarcal que refuerza la desigualdad y la sobrecarga, afectando su salud integral. Aunque algunos varones comienzan lentamente a asumir estas tareas, persisten dificultades estructurales y culturales para reconocerlas como prácticas necesarias y dignas de valoración social.

Y ¿de dónde provienen estos criterios de valoración? En nuestros modos de vivir capitalista ¿Qué lugar tiene el trabajo? ¿Qué lugar tiene el cuidado? ¿Quiénes la realizan? ¿Qué lugar tiene la vida en comunidad?

En 2022, diversas organizaciones sociales —entre ellas *La Poderosa*— impulsaron un Proyecto de Ley de Reconocimiento Salarial a Cocineras Comunitarias, visibilizando que las mujeres de los sectores populares constituyen el 70% del 10% más pobre del país. Son las trabajadoras de la triple jornada: empleo particular o cooperativo, trabajo comunitario en comedores y merenderos, y cuidado en sus propios hogares.

Más de 70 mil cocineras alimentan diariamente a 10 millones de personas en Argentina, sin reconocimiento ni protección laboral. Además, acompañan a otras mujeres y disidencias frente a situaciones de violencia de género y abuso, supliendo la ausencia del Estado en cada espera, denuncia no tomada o botón antipánico que falta.

Esta feminización del cuidado se inscribe en un marco de crisis estructural de los sistemas públicos, donde los procesos de privatización, endeudamiento y ajuste fiscal han debilitado la capacidad estatal de garantizar derechos básicos, especialmente en salud, educación y protección social.

Las realidades del cuidado en Nuestramérica no pueden desvincularse del lugar que ocupa la región en el sistema-mundo moderno/colonial capitalista (Restrepo-Rojas, 2010). Nuestros países del Sur Global —periféricos y dependientes— padecen las consecuencias de una inserción desigual en la economía global: hambre, pobreza, subdesarrollo, explotación laboral y extractivismo de recursos naturales.

Esta dependencia genera crisis económicas, políticas y sociales, con procesos de etnocidio, ecocidio y genocidios “por goteo”. Las políticas neoliberales sostienen estas dinámicas mediante la promoción de una economía liberada y un consumismo extremo con graves consecuencias de desigualdad, desprotección y sufrimiento.

¿Cuándo habría iniciado este proceso de fragmentación de nuestros pueblos? Restrepo y Rojas (2010) nos pueden acercar algunas respuestas al recuperar el pensamiento crítico de Dussel, quien reformula una primera modernidad a partir de la conquista de América por las necesidades imperialistas de Europa. Comunidades que fueron esclavizadas y asesinadas en nombre de la razón y la civilización para ser transformadas en sociedades, conjuntos de individuos, a partir de la implantación de una subjetividad centrada en el ego conquiro (yo conquisto - 1492) antes de la existencia de la formulación racional del ego cogito (yo pienso) de 1637 del pensamiento europeo.

La conformación de ese individuo y una sociedad hegemónica continúa siendo a partir de esa subjetividad conquistadora que reproduce la fragmentación para la dependencia, el control y la dominación.

Entonces ¿Qué significa cuidar desde estas fragmentaciones de una sociedad que expulsa y desprotege? En contextos de desigualdad, empobrecimiento y opresión implica enfrentarse a cuerpos-territorios explotados, a subjetividades individualizadas y a una gran carga de conflictividad en los vínculos familiares y barriales. Por lo tanto, asistimos a procesos de discriminación y exclusión de quienes enferman, tienen un padecimiento y de quienes sus modos de estar en el mundo expresan sensibilidades que responden a otros criterios no hegemónicos del sistema productivo capitalista.

El achicamiento del Estado ha erosionado la infraestructura del sistema educativo, sanitario, seguridad social, dejando a una amplia población en la condición de descuido. Este descuido lleva a intensificar procesos de enfermedad y sufrimiento que ha llevado a un aumento de la demanda de atención en sistemas estatales que han reducido su capacidad de respuesta.

Aún en estos contextos desfavorecidos, vecinas y vecinos atravesadas por la solidaridad en común, equipos de salud y docentes resisten en los territorios las diversas problemáticas atravesando presiones constantes por ser las “caras visibles de un estado” que se vive en crisis, que exceden su capacidad de respuesta y contención, resintiendo aún más las funciones de acompañamiento. Frente a este escenario, las comunidades, las

familias y las redes solidarias, aun sin políticas de cuidado hacia quienes cuidan, improvisan estrategias colectivas. La población trabajadora rescata estrategias de economía social y redes de sostén comunitario.

Hablar de crisis también implica hablar de posibilidades. En medio de los vacíos institucionales emergen formas alternativas de cuidado y de vínculos que recuperan apoyaturas, saberes comunitarios, prácticas ancestrales y de reciprocidad. Ollas populares, huertas familiares, redes barriales y grupos de escucha son expresiones vivas de una ética del cuidado nustramericana, donde el sostén se vuelve una práctica de resistencia.

Pensar el cuidado desde esta perspectiva implica superar el asistencialismo individual y comprenderlo como acto político y liberador. Cuidar no es solo atender al otro, sino reconocerlo en su dignidad, habilitar su palabra, fortalecer su autonomía y reconstruir las vincularidades colectivas que permitan integrar y sostener las singularidades diversas de personas y grupos.

En este horizonte, la psicología —cuando se piensa desde y con los territorios— puede asumir un papel central en la reconstrucción de lo común,” de reconocer lo dañino de un “ego conquiro” a construir un “Nosotros, acompañando procesos colectivos de salud, memoria y transformación, tejiendo junto a las comunidades las tramas vivas de una vida digna, solidaria y liberadora.

Experiencias situadas: algunos tejidos de cuidado en la provincia de San Luis

Las experiencias que compartimos a continuación surgen en el marco de la salud pública provincial, en territorios urbanos y rurales de San Luis entre los años 2017-2023. Son prácticas que nacen del encuentro entre trabajadoras de la salud, vecinas, referentes comunitarias y de organizaciones sociales. Su fuerza no reside tanto en la magnitud de los recursos disponibles sino en la capacidad de sostener vínculos, reconocer necesidades y construir respuestas colectivas posibles frente a realidades de exclusión y sufrimiento.

En contextos donde el Estado aparece fragmentado o distante, equipos de salud y comunidades se convierten en tramas de contención y de esperanza. Cada grupo, cada red y cada experiencia puede leerse como un nudo dentro de ese tejido mayor de cuidados comunitarios que se va urdiendo con creatividad, sensibilidad y compromiso.

Red Comunitaria Norte (zona urbana)

La Red Comunitaria Norte es un espacio de trabajo en red entre vecinas, profesionales, docentes, referentes de merenderos y organizaciones barriales que, desde hace años, buscamos abordar diferentes problemáticas sociales (adicciones, escasez alimentaria, habitacional, pérdida de trabajo, salud mental, conflictividad familiar, violencias intrafamiliares y sociales, suicidio, soledad, entre otras) en la zona norte de la ciudad de San Luis. Su potencia radica en la escucha colectiva, en la posibilidad de

reconocerse mutuamente como parte de un entramado y en el trabajo sostenido más allá de las lógicas asistenciales institucionales.

Allí, el cuidado lo entendemos como un proceso compartido: nadie cuida solo y nadie se cuida en soledad. La red funciona como un dispositivo horizontal de diálogo y acción, donde las decisiones se toman colectivamente y los saberes se ponen en común.

Esta forma de organización comunitaria revaloriza la autonomía colectiva y la dimensión política de los vínculos a través de “**Refugios de Escucha**” que se desarrollan en diferentes puntos del territorio noreste de la ciudad. En comedores, en parques o plazas, escuelas y hospitales, coordinan estos encuentros vecinas, docentes, agentes sanitarias, trabajadoras de la salud como referentes comunitarias.

Las comunidades reconocen las vulnerabilidades en estos contextos de individualismo, soledad que nos deja la crisis neoliberal y retoma la necesidad de construir espacios humanos como refugio. Esto podría relacionarse con los contextos que ofrece la salud pública donde es conocida la frase con a los cuidados del primer nivel de atención como un trabajo de “trinchera”.

Refugios y trincheras, ¿acaso denotará una posición defensiva en un contexto de múltiples ataques/violencias o también permitirá construir contextos para una salud integral que integre el desarrollo/bienestar o el buen vivir comunitario?

En ese sentido, hemos podido definir acciones comunitarias que busquen construir solidaridades, acompañamientos y el disfrute comunitario a través de las kermeses barriales. Son encuentros mensuales en plazas públicas donde organizamos sorteos, ferias, trueque, un espacio para la expresión de artistas populares, el karaoke libre para las infancias, así como el uso de un micrófono abierto a los mensajes de la comunidad. Cada vez son más los feriantes que se suman como también la solicitud de una organización semanal de estos encuentros.

Espacio “Apacheta”: un dispositivo de escucha y orientación entre varones, perteneciente a la Red Comunitaria Norte

La experiencia de Apacheta, desarrollada desde 2021 en un parque público de la ciudad, constituye otro modo de construir cuidado y buen vivir. Se trata de un espacio semanal de encuentro de escucha entre varones, orientado a revisar críticamente las formas de ejercer la masculinidad y a promover vínculos más respetuosos, cuidados y libres de violencia.

La Apacheta, símbolo andino de ofrenda y memoria, da nombre a este dispositivo que se levanta colectivamente como lugar de palabra, escucha y transformación. En ese sentido, no es solo un grupo de reflexión, sino una práctica política y afectiva que pone en juego el cuerpo, la sensibilidad y la responsabilidad colectiva de los varones frente a las violencias patriarcales.

Desde la psicología comunitaria, esta experiencia reafirma que el cuidado también implica desarmar privilegios y sanar heridas históricas en nuestras formas de vincularnos,

volver a conectarnos con nuestro mundo sensible, a una corporalidad de movimientos libres que supere la mecanicidad de los procesos productivos, apropiarnos del cuidado personal y colectivo como gestos de amorosidad son caminos que nos llevan a ejercitar procesos de liberación en los diferentes modos de “estar siendo” varones.

Grupalidades rurales

El Club de Adultes Mayores de Balde y el grupo “Esperanza de Balde”

En los territorios rurales, las experiencias de cuidado adoptan otros ritmos y lenguajes. En la localidad de Balde, por ejemplo, el Club de Adultos Mayores que reclaman una vejez presente y el grupo “Esperanza de Balde” —nacido de las huertas familiares y comunitarias— se ha consolidado como espacios de encuentro, contención y disfrute.

En los ámbitos urbanos, también emergen experiencias valiosas. El “Programa Integral de las Adicciones (PILA)” para el abordaje de consultas por problemáticas de consumo ya sea particular, de familiares o amistades, los grupos de “Salud Alimentaria Integral Comunitaria (SAIC)” antes denominado grupo de sobrepeso - obesidad y los grupos de crónicos luego enfocado hacia una “Salud del adulto” son ejemplos de dispositivos que integran la atención sanitaria integral con el acompañamiento psicosocial y comunitario.

En este escenario de crisis estructural, diversas iniciativas comunitarias y grupales han comenzado a redefinir la relación entre profesional y comunidad, abriendo espacios donde las personas dejan de ser “pacientes” para comenzar a construir un protagonismo en sus propios procesos de salud y buen vivir.

Estos grupos promueven comportamientos saludables no solo referidos a la alimentación sino que también en los vínculos y roles dentro de la familia, a las redes de apoyo y aprendizajes colectivos que, más que buscar la cura individual, apuntan a fortalecer la capacidad comunitaria de cuidar(se).

A diferencia de los dispositivos tradicionales centrados en la enfermedad, estas experiencias sostienen grupalidades abiertas y horizontales, donde lo importante no es la homogeneidad diagnóstica sino la posibilidad de acompañarnos en la cronicidad de ciertos procesos vitales. Pretendemos incluir a todas las personas que deseen ser acompañadas — más allá de sus condiciones de salud, diagnóstico médico o situación social— reconociendo que el sufrimiento y el cuidado son experiencias humanas compartidas.

En estas tramas de cuidado, las mujeres suelen cargar con el peso del trabajo doméstico, materner, alimentar, higienizar y sostener los vínculos, tareas muchas veces nombradas como “actos de amor” pero que constituyen, en realidad, trabajo no remunerado y desvalorizado. Los varones, por su parte, han sido socializados bajo mandatos de proveer, proteger, resistir y ejercer fuerza, reproduciendo lógicas patriarcales y biologicistas del cuidado que niegan la vulnerabilidad y el afecto, llevándolos a enfermar y morir a edades menores que las mujeres.

Estas experiencias nos invitan a repensar el cuidado desde un lugar liberador y comunitario, donde las subjetividades se reconstruyen colectivamente y los saberes circulan de manera horizontal.

En la medida en que los grupos logran romper con las jerarquías entre quien sabe y quien padece, se abren caminos para una práctica profesional distinta: una psicología situada, dialogante, sensible al territorio y comprometida con los procesos de organización popular.

En definitiva, estas formas nustramericanas del cuidar nos muestran que es posible sanar en comunidad, reapropiándonos del tiempo, del cuerpo y de los vínculos, en una ética del cuidado que se funda en la reciprocidad, la ternura y la dignidad compartida.

Estas experiencias muestran que el cuidado —cuando se teje desde abajo y entre muchas manos— se convierte en una fuerza social que repara, transforma y dignifica. Frente a la lógica neoliberal del sálvese quien pueda, ciertas grupalidades de San Luis muestran que cuidar es resistir y recrear la vida en común.

Hacia una Psicología Nustramericana del Cuidado

Las experiencias compartidas en San Luis permiten reconocer que el cuidado es, ante todo, una práctica relacional y política, una forma de hacer comunidad frente al despojo y la fragmentación.

La lógica del mercado capitalista nos ha dejado un Estado frágil y fragmentado, que interviene con prácticas clientelares, focalizadas, se retira o directamente no llega a protegernos de los centros de poder; grupos, equipos de salud y comunidades vuelven a tejer lazos, sosteniendo la vida con los recursos disponibles y la potencia de las redes colectivas.

Acaso, ¿no será función de la psicología en Nuestra América acompañar estos cuidados colectivos, estas resistencias cotidianas y micropolíticas que sostienen la vida? Desde una mirada nustramericana, cuidar no es solo asistir y proteger individualmente sino acompañar procesos de transformación de grupos y organizaciones sociales. Cuando nos referimos al papel de la psicología con respecto a las lógicas mercantiles quizás está un poco más claro el camino a deconstruir, ahora bien ¿cuál será la función de esta área de conocimiento con respecto a los procesos colectivos que buscan la autonomía con un estado que promueve políticas de dependencia hacia las comunidades?

Una ciencia crítica que busque reconocer las interdependencias, legitimar los saberes locales, construir relaciones de reciprocidad entre quienes cuidan y quienes son cuidados, entre el estado y las comunidades ante lógicas de privatización y negación de saberes y conocimientos podrían ser algunos horizontes de emancipación.

En experiencias de acompañamiento, la construcción del “cuidado de sí”, de personas cuidadoras suelen vivirse como una práctica egoísta, desde esta perspectiva buscamos resignificarla como una práctica ética y política. Esa práctica podría partir de un trabajo de consciencia en la definición de un “yo/sí mismo” que es construido sobre la base

de un nosotros y, desde ahí, relacionarse con los demás de forma más libre y crítica. En este sentido, los grupos de mujeres que reconstruyen el autocuidado muestran cómo este puede ser el primer paso para resistir las formas de poder que buscan controlarnos.

¿Porque cuidar en clave nustramericana es un acto ético y político? Porque nos invitaría a volver a habitar el mundo desde la reciprocidad, el reconocimiento y la ternura (Galende, E., 1994), capacidades tanto de mujeres como varones donde co-habítamos con seres humanos en una naturaleza, en la que habitan otros seres a quienes la dignidad también les corresponde.

En ese sentido, la tarea profesional sería promover las capacidades colectivas de los pueblos de una conciencia que descentraliza al humano como el único destinatario del cuidado, a contribuir a la reconstrucción de lo común (naturaleza, entorno, ambiente, bienes públicos) y a la ampliación de la dignidad de la naturaleza como horizonte de vida.

Esta psicología reconoce que los procesos de salud y enfermedad no son hechos individuales sino expresiones de condiciones históricas, políticas y culturales. Buscamos acompañar más que de intervenir, de validar los caminos alternativos (saberes no hegemónicos), respetar los ritmos en la toma de decisiones frente a los rígidos protocolos médicos o profesionales.

Como profesionales de la psicología o de las ciencias sociales corresponde preguntarnos:

- ¿Qué tan flexibles son nuestras referencias teóricas para comprender los modos de cómo quieren ser acompañados quienes nos consultan?
- ¿Estamos preparados y formados para acompañar a los diversos modos de “estar siendo” (Kusch) de grupalidades: familias, barrios, redes, comunidad?
- ¿Cómo construir autonomía en los procesos de deliberaciones colectivas sobre los modos de vivir?

En esta perspectiva, los diagnósticos no son definiciones cerradas sino construcciones colectivas en proceso. Por lo que creemos necesario incorporar necesidades, deseos, problemáticas en conflicto, calibrando las experiencias y ajustando las expectativas en función de las condiciones reales. Esto requiere flexibilidad profesional para transitar la frustración o la culpabilización grupal y comunitaria y promover lecturas que reconozcan capacidades, fortalezas y logros.

La psicología hegemónica ha tendido a reducir la salud a un problema individual, centrado en dividir la experiencia humana en mente, emociones y comportamiento, priorizando una razón occidental y medicalizada. Esto genera una subestimación de las experiencias emocionales colectivas que en realidad son vivencias compartidas, territoriales y relacionales.

Los procesos de cuidado exigen reciprocidad, diálogo y participación política de las comunidades en las decisiones. Los cuidados, entendidos como un hacer recíproco, integran a quien necesita ser cuidado y a quien se ofrece a cuidar, en una corriente continua de dar y recibir, como las olas del mar que acarician y se retiran (Elena de la Aldea, 2019).

Desde esta perspectiva, las preguntas finales buscar seguir abriendo:

- ¿Cómo construir prácticas de liberación en los procesos de cuidado, sanación y salud comunitaria en nuestros territorios?
- ¿De qué nos cuidamos en Nuestra América?
- ¿Cuidar es reparar las violencias estructurales o transformarlas colectivamente?

Referencias

- De la Aldea, E. (2015). *Subjetividad y liberación. Aportes para una psicología desde América Latina*. Buenos Aires: Paidós.
- Galende, E. (1994). *Psicoanálisis y salud mental*. Para una crítica de la razón psiquiátrica. Buenos Aires: Paidós.
- Montero, M. (2004). *Introducción a la psicología comunitaria. Desarrollo, conceptos y procesos*. Buenos Aires: Paidós.
- Kusch, R. (1970) *América Profunda*.
- Roig, A. (1981). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. Mendoza: EDIUNC.
- Restrepo, E. y Rojas, A. (2010). *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca. Capítulo 3: Sistema mundo moderno/colonial.

Economía política, ciencia y transición: Debates para Nuestramérica

Enrique Elorza²³
San Luis, Argentina

El futuro de nuestra patria tiene que ser necesariamente un futuro de hombres de ciencia, tiene que ser un futuro de hombres de pensamiento
Fidel Castro. Academia de Ciencia, 1960 ²⁴

Presentación

El título de este escrito pretende continuar, de manera parcial, con las reflexiones que venimos realizando en los cursos de posgrados, encuentros y participación de algunos ciclos y debates de estos últimos años, realizando desde el Centro de Pensamiento Crítico Pedro Paz y de la Especialización en Estudios Socioeconómicos Latinoamericanos de la Universidad Nacional de San Luis. Se trata de visibilizar que la economía política es un aspecto central para la reproducción de la vida, asimismo, que el estudio de la economía política como la práctica desde la política económica-pública, se nutre y articula con un conjunto de disciplinas que no focaliza sus aspectos centrales en tecnicismos, instrumentalismo o neutralidades. Está sumergida la economía política en el seno del conjunto de las ciencias como todo lo que habita nuestros territorios.

Parte de la disputa presente y pasada es la dirección que la economía política y la ciencia debería tener, o en su defecto, hacia dónde virar. Inicialmente dejamos algunos interrogantes que trataremos de abordar en los próximos puntos a tratar: ¿A quién le sirve la economía política, a las minorías o mayoría? ¿El planeta debe ser funcional a los intereses de la mayoría o minorías? ¿La ciencia puede seguir capturada y controlada desde el poder concentrado? La desigualdad extrema, según Informe de Oxfam Internacional²⁵, como así también, la crisis energética, cambio climático y el colapso ecológico ²⁶¿Puede estar en “manos” de los tecnicismos de una minoría global?

Entonces en el escrito, se discutirá estos interrogantes a partir de algunos puntos que a continuación se enuncian. Por una parte, se dará cuenta de algunos debates y

²³ Docente e Investigador de la Universidad Nacional de San Luis. Miembro de la Red de Psicología, Liberación y Pensamiento Nuestroamericano y del Comité Académico del Doctorado en Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de San Luis. Participa de actividades de investigación en la Fundación de Investigaciones Sociales y Políticas (FISYP). Profesor Titular e Investigador de la Universidad Nacional de San Luis, Argentina, UNSL- Departamento de Economía (2017). Estudios universitarios realizados en la Universidad Nacional de San Luis, licenciado en administración pública (1980), doctor en administración pública (1987) y Posgraduado en Planificación, Políticas Públicas y Desarrollo, en el Instituto Latinoamericano de Planificación Económica y Social (ILPES), Chile (1985) enriqueelorza@gmail.com

²⁴ Academia de Ciencia, 1960 <http://www.cuba.cu/gobierno/discursos/1960/esp/fl150160e.html>

²⁵ <https://www.oxfamintermon.org/es/nota-de-prensa/riqueza-record-milmillonarios-amenaza-democracias>

²⁶ Fernández Durán, Ramón (2011): La quiebra del capitalismo global: 2000-2300. Preparándonos para el comienzo del colapso de la civilización industrial. Ed. Libros en acción. Baladre. Argentina

condicionantes que habitualmente se plasman en la academia y otros ámbitos, al momento que se busca generar espacios de discusión y de prácticas para discutir la reproducción del capitalismo, como también, cuestionar el pensamiento y práctica apologética. Todo lo cual limita y condiciona los procesos argumentativos. También, se hará referencia a la importancia de lugares como el Diplomado en Psicología, Liberación y Pensamiento Nuestroamericano, y de otros que articulan con la Redpslpna ²⁷, en la búsqueda de recuperar y descubrir diferentes elementos, categorías y experiencias para contribuir a los diversos procesos de lucha y resistencia para frenar la destrucción capitalista. Y, por la otra, exponer ciertas categorías acerca del pensamiento y práctica situada en relación al proceso de construcción de subjetividades para la transición. Se trata de cruzar algunos temas desarrollados en el Diplomado, con la economía política y la ciencia en los debates para la transición. Luego se abordará la conexión y se procurará focalizarnos en la transición para liberarnos del capitalismo, poniendo en diálogo con ciertas categorías que se han presentado. Finalmente, una mención a la importancia de recuperar la articulación entre economía política y ciencia.

I Debates en el ámbito de la ciencia y de la dinámica social

La economía política pone en tensión los poderes establecidos, de allí que, para el poder constituido, siempre el interés es banalizar la complejidad y limitar a cuestiones técnicas lo que esté vinculado con la economía política. Marx²⁸, en el prólogo hace referencia sobre los intereses en juego e indica lo siguiente: “En economía política, la *libre investigación científica* tiene que luchar con enemigos que otras ciencias no conocen. El carácter especial de la materia investigada levanta contra ella las pasiones más violentas, más mezquinas y más repugnantes que anidan en el pecho humano: las furias del interés privado”. Por este motivo es que se quiere hacer este breve escrito vinculando a la economía política con la ciencia y el movimiento popular.

Nunca tal actual la mención de las furias del interés privada del imperialismo y países satélites al momento de instrumentar y enseñar en las universidades y centros de formación de élites la macroeconomía de la dominación y la geopolítica para la rendición de la soberanía nacional²⁹

Se trata de avanzar en la comprensión de este fenómeno que se presenta como natural: el capitalismo. Nos interesa poner en tensión esta mirada y destacar que, el desarrollo del capitalismo va de manera simultánea con la resistencia al mismo. En tal sentido, se busca reflexionar, en el marco del Diplomado Psicología, Liberación y Pensamiento Nuestroamericano, algunos aspectos que son inherentes al pensamiento crítico y sus condicionantes en la academia. Asimismo, destacar la importancia de la categoría de

²⁷ Red de Psicología, Liberación y pensamiento Nuestroamericano- Redpslpna-

²⁸ Marx Carlos (1973): El Capital. Crítica a la Economía Política. Vol. I. Ed. F.C.E. México. Prólogo, Pg. XV

²⁹ Elorza Enrique (2025) Centro de Pensamiento Crítico Pedro Paz. macroeconomía de la dominación y la geopolítica para la rendición de la soberanía nacional. <https://youtu.be/fE4Tjf453cc>

liberación del colonialismo y capitalismo, que deviene desde el surgimiento de Nuestramérica, pero que, permanentemente está en contradicción con los procesos de dominación y dependencia de nuestros territorios y de los bienes comunes que son fundamentales para la reproducción de la vida.

Decimos dominación y dependencia, refiriéndonos a que se ejerce desde el núcleo del poder mundial. Su manifestación responde al mundo corporativo, intelectual, comunicacional y cultural, bajo la dirección del imperialismo norteamericano como instrumento y método de garantizar la reproducción y ampliación del desarrollo capitalista con impactos adversos para el conjunto de la población.

El interés en poner en tensión a la economía política y las ciencias, en dirección a trabajar/pensar colectivamente la transición para la búsqueda de otro sistema de vida, es a partir de los impactos del sistema capitalista, denominada como crisis civilizatoria³⁰. En este sentido el aporte que puede hacer la Redpslpna y otros espacios, es importante.

La fuerza imperial en su penetración en los territorios de Nuestramérica, bajo la denominada Doctrina Moore³¹, entre sus múltiples formas³², es un proceso complejo que si lo observamos en una línea de tiempo prolongada, involucra a múltiples coyunturas (épocas) que buscan consolidar el poder de desarrollo del capital, que no es otra cosa, que garantizarse la apropiación permanente de la plusvalía en su proceso de reproducción.

Ahora bien, esta fuerza brutal imperial capitalista cuenta con una estructura sistémica, dinámica y compleja que se va construyendo en cada territorio según sus particularidades, posibilidades y resistencias que se desarrollan. Parte de la crónica que fue saliendo en el recorrido del Diploma daba cuenta de esto. Se trata de procesos de cooptación y apropiación. Para lo cual demanda múltiples soportes que garanticen la reproducción colonial y del capitalismo bajo la hegemonía imperial³³.

Uno de los soportes a los que nos interesa aludir es el lugar que ocupa en este proceso la ciencia y su vínculo con la economía política. Por ello la necesidad de focalizar aquí algunos aspectos para una mayor comprensión de los procesos de transición a otro modo de organización no capitalista.

³⁰ Boron, Atilio (2009): Crisis civilizatoria y agonía del capitalismo, Bs. as., Luxemburgo pp. 30/31. Define a la crisis, a diferencia de las anteriores como la Gran Depresión, como "crisis civilizatoria". Se caracteriza por alcanzar a todo el planeta, y se trata de una crisis energética, climática, del agua y alimentaria.

³¹ <https://economia3.com/que-es-la-doctrina-monroe-por-que-se-aplica/>

³² Curcio Curcio, Pascualina (2020): El Comando Sur y la vergonzosa Asamblea Nacional 2016-2020: Arremetida imperial. Ed. El perro y la Rana. Caracas.
Padrino López, Vladimir (2021). La escalada de Tucídides hacia la tripolaridad. Ed. El Perro y la Rana. Caracas.

³³ Lenin V.I (2008): El imperialismo. Fase superior del capitalismo. Ed. Libertador, Argentina

II La departamentalización de la ciencia como límite para el proceso de generar argumentación para el cambio

La departamentalización³⁴ pasa por la disociación disciplinaria que existe al momento de abordar un problema concreto de la realidad en busca de una solución a temas colectivos. Se actúa razonando desde las ciencias por separado ante un objeto de estudio o un problema por resolver. Así la ideología queda en un lugar subalterno ante el convencimiento que el pensamiento vigente, acepta casi universalmente, por ejemplo, al lucro como columna vertebral de la sociedad. De esta manera la fragmentación en la ciencia pasa a ser la norma. Ejemplos hay muchos, basta considerar el proceso de innovación tecnológica³⁵, al quedar subordinado a la hegemonía del capital y global, en su proceso de concentración y centralización, que se da a partir del desarrollo logrado en el capitalismo en los centros mundiales más importantes.

Siempre se debe tener presente el vínculo entre todas las ciencias, de lo contrario se pierde el análisis interdisciplinario que es fundamental. No se puede transferir una tecnología acríticamente. Se debe estar pensando cuál tecnología para el país o territorio en cuestión, es la más conveniente. Esto nos invita a “salirnos” un poco de los tecnicismos, tal como lo destaca Molina (2007), cuando afirma que “El economista que no es lo suficientemente sociólogo puede cometer gravísimos errores”.

Por lo expresado anteriormente, decimos que, en el ámbito académico, predomina una visión de la ciencia casi departamentalizada, con predominio del pensamiento hegemónico de los países centrales, y una concepción en la formación académica de los participantes-cursantes, en general, como sujetos neutros respecto a su contexto y al tiempo en el que le toca vivir, al momento de su práctica social. También subrayamos, la ausencia de categorías de análisis que contribuyan a la comprensión de la realidad latinoamericana y caribeña para encontrar las especificidades del sistema capitalista de época en época.

La economía política, la planificación, la política económica, el estado, la sociología, psicología, la innovación tecnológica, entre otras, en los procesos de transición, por ejemplo, son estudiados en general en los centros de estudio y de enseñanza, como categorías/fenómenos independientes, no vinculadas entre sí. Es decir, la economía política se presenta como una disciplina más bien técnica, la política económica es enseñada más bien desde lo instrumental con sofisticados análisis y modelos, bajo supuestos de comportamientos homogéneos en la sociedad (alejado de los aspectos inherentes a las ciencias sociales y aplicadas), relativizando los factores de poder y la esencia del sistema capitalista, esto es, la ganancia y la lucha permanente por garantizarse un proceso de acumulación de capital que genera exclusión, centralización y concentración económica.

³⁴ Elorza, Enrique (2026). *Economía Política en la Transición I. Ir hacia una mesa servida para todos en Nuestramérica*. Tercera Edición. Nuevos Tiempos. Argentina. Pág. 29-39.

³⁵ Molina Molina, Ernesto (2007): *En busca de una teoría crítica para el desarrollo de América Latina*. Ed. El Perro y la Rana. Venezuela. Pág. 9-29.

Se trata de la construcción de una subjetividad colectiva que naturaliza y simplifica una visión para evitar que se comprendan los conflictos antagónicos existentes en la sociedad capitalista entre el capital y el trabajo, entre desarrollo capitalista y medio ambiente, entre remuneración al capital y plusvalía, entre países desarrollados y países subdesarrollados y dependientes.

III La construcción de espacios para la liberación: El caso de la Red³⁶ , la Diplomatura³⁷ y Ciclo de Talleres Marxismo y Psicología³⁸

Es oportuno destacar la importancia de espacios que busquen romper con el pensamiento único, la departamentalización de las ciencias y que posibiliten la generación de pensamientos situados. La Red como el Diplomado, es un intento de construcción colectiva para contribuir al desarrollo del pensamiento crítico en perspectiva de reflexionar y buscar prácticas y teorías para salir del capitalismo, en articulación con otros colectivos, entre ellos, con el Centro de Pensamiento Crítico Pedro Paz (CPCPP). Una breve referencia al respecto nos permite contextualizar algunos aspectos centrales para el debate de lo que estamos planteando en el presente artículo y hacer visible la importancia de expandir los estudios críticos en todo el territorio de Nuestramérica

La constitución de la Red en el año 2024 habilitó un espacio para poner en tensión lo establecido y lo que se quiere cambiar. Tal como lo expresa, en parte de sus fundamentos, al decir que, “los modos de subjetivación que se emplean para sostener el consenso ante la explotación y la desigualdad social, trascienden la racionalidad y se anclan en aspectos emocionales profundos, que permiten el soporte de condiciones de vida inhumanas e irracionales... así se da la triste paradoja de que una profesión supuestamente orientada a liberar el individuo de sus lastres y potenciar su desarrollo y plenitud personal, en la práctica solo sepa cumplir su función afianzando los mecanismos de enajenación social.” (Martín-Baró, 1985).

En este sentido, la Red dio lugar a la constitución de la Diplomatura, pudiendo destacar algunos aspectos de la finalidad de su creación, al manifestar la importancia de:

[...] seguir caminando en la emergencia de otras lecturas, otras voces, otras narrativas, que presentan la diversidad de resistencias, luchas y memorias que se enmarcan en el pensar y

³⁶ Red Psicología, Liberación y pensamiento Nuestroamericano, creado por Res D N° 12-137/2024. UNSL

³⁷ Diplomatura Internacional: Psicología, Liberación y pensamiento Nuestroamericano: desafíos y experiencias desde los territorios.

³⁸ Ciclo de Talleres en el Centro de Pensamiento Crítico Pedro Paz, “Marxismo y Psicología”. 2022. Primer Ciclo. https://www.youtube.com/playlist?list=PLiaj3qNZGtGMNhJMOhFvhBT_yG6WmYzEo Segundo Ciclo. <https://youtu.be/yD-BxmvYB4w>. Tercer Ciclo. <https://youtu.be/BPwDLFLaPMU> Cuarto Ciclo. <https://youtu.be/hj3qpdnd-Iw>

sentir Nuestroamericano, que no se resignan a la constante comenzar de cero que impone el capitalismo [...] de allí, que proponemos un espacio de diálogo y co-labor, a partir de diferentes experiencias, saberes, investigaciones y acciones alrededor de distintas problemáticas comunes en el continente, para construir conocimientos y categorías necesarias para su análisis, partiendo del hecho de que son las realidades las que construyen teoría y no la teoría la que se aplica a las realidades. (Res D N° 12-137/2024. UNSL).

Otro caso ha sido la experiencia realizada desde el CPCPP, por ejemplo, con el Ciclo Marxismo y Psicología realizado en el 2022, que se trabajó con gran intensidad la cuestión de la subjetividad en el proceso de consolidación del capitalismo y el desafío que significa, cuando el horizonte es el cambio para transitar un sistema diferente al capitalismo. Como se mencionó anteriormente, la fuerza brutal imperial capitalista cuenta con una estructura sistémica, dinámica y compleja que se va construyendo en cada territorio según sus particularidades y atento a las resistencias que se desarrollan. Parte de la tarea permanente para construir alternativas al actual sistema es comprender y elaborar prácticas para romper con los mecanismos de enajenación, que, desde un conjunto de disciplina, se abona el camino para la dominación y dependencia que va posponiendo/ limitando la liberación del colonialismo y del capitalismo.

IV Los actores/sujetos situados y la dinámica social

La universidad, como así también diversos espacios de formación “construyen” sujetos/ actores sociales orientado a concebir un profesional/técnico/científico/extensionista ajeno, en su pensamiento y acción del mundo que lo rodea al momento de su práctica social, en el sentido de no considerarse necesaria la reflexión sobre la complejidad de las fuerzas sociales, sus conflictos e intereses y del contexto en el que le toca actuar e intervenir. Se trata de construir sujetos/actores no situados. Más bien su formación es para sostener el sistema vigente como “lo natural”, predominando el instrumentalismo con sentido utilitario, lo que comúnmente se denomina “caja de herramientas” para la reproducción del sistema vigente. Ahí está el potencial de la ciencia de las minorías para consolidar y reproducir el sistema.

Una reflexión interesante es la que hace Lessa (1979)³⁹, al referirse a las limitaciones de la ciencia económica oficial y al estudio de la política económica, ha destacado que “hay una ética que se conjuga con la lobotomía del análisis [aludiendo a la separación de fines y medios]. Delimitando un campo para la reflexión, cuidadosa y juiciosamente desconectado de los demás dominios del hombre, el economista, con el análisis económico, permanece ciego a la historia, a la transformación, al total en que está inserto”. Esta ética que señala Lessa es la que predomina; es la hegemónica en la enseñanza en la academia.

³⁹ Lessa, Carlos (1979): “Política económica: ¿ciencia o ideología?”, en Revista de la CEPAL N° 7 y 8, Naciones Unidas-CEPAL, Santiago de Chile (p. 70),

En la misma dirección y de manera complementaria⁴⁰, observa la importancia de saberse y pensarse como actor/sujeto situado en la dinámica social. Afirma el autor que el sistema social es de una naturaleza agregada de tal entidad que, para muchos, es tan difícil de apreciar como un “átomo o como el universo”. Es decir, el economista, el profesional o el que ejerce una función determinada en la sociedad, debería comprender que en su práctica siempre estará envuelto, simultáneamente, en múltiples planos de la realidad, coexistiendo con fuerzas sociales en tensión. Aspecto este que es central para una comprensión de los procesos sociales.

Una manera de acercarnos a esta complejidad, puede ser, siguiendo a Matus (1980) y considerando tres categorías que nos propone y que nos pueden ayudar a comprender cómo se materializan las subjetividades y cuán complejo es su deconstrucción y construcción.

En primer lugar, la categoría de *situación*, entendiendo que es donde está situado “algo”. Ese “algo” es el actor/sujeto (profesional, funcionario, dirigente, etc.) y la acción de él mismo (su práctica social), agregando que la acción y situación conforman un sistema complejo que el actor/sujeto “cree” no estar condicionado. Es decir, el economista, el especialista, el profesional, o como se lo quiera denominar, es un actor/sujeto individual o integrante de organizaciones, que tiene un interés (social, económico, político, cultural) en el proceso en que se involucra, siendo parte del conflicto y tensiones de la sociedad.

Puede creerse que uno es “ajeno” al momento o a la situación en que está involucrado, pero en verdad está condicionado por el escenario, por la ideología, por los intereses en pugna; está siendo funcional e interviene con su práctica y conocimientos adquiridos al poder hegemónico o al poder alternativo en construcción. Sin embargo, en general desde la academia, se naturaliza como algo distinguido en los aspectos instrumentalistas y de neutralidad. Lo que señala Matus, es que siempre el conocimiento y la práctica son y serán funcionales a algún interés.

La segunda categoría es, la *genosituación*. Bajo esta denominación, el autor busca comprender al sistema de las formas puras en el que se desenvuelve la economía política y la planificación de la política pública, las leyes permanentes, la legalidad del sistema en un momento determinado y en un espacio territorial específico. Es donde está la gestación última de toda situación, de todo el proceso de relaciones sociales de producción. En definitiva, es el sistema que impera al momento de una situación determinada, al cual se busca preservar, consolidar o transformar.

Por último, la *fenosituación*. Esta categoría identifica a la realidad visible, una realidad conceptualmente inestructurada, inentendible o indescifrable, sin la comprensión de la dinámica de la genosituación. Sin captar la estructura y las leyes que la rigen. La fenosituación no es más que aquello que se nos presenta en la superficie de la cotidianidad. Muchas veces se nos presentan en la cotidianidad hechos que pueden ser identificados, de parte de quien los transmite, como una crisis y es observada solamente desde lo fenoménico

⁴⁰ Matus, Carlos (1980): Planificación de Situaciones. Ed. FCE, México. Pg. 55

dejando de lado los aspectos genosituacionales, lo cual deriva en simplificaciones y equívocos relevantes.

V. Pensar la transición para liberarnos del capitalismo

Este es el gran desafío de ayer y hoy. Liberarnos del capitalismo. Subrayamos que el pensamiento hegemónico tiene una fuerte presencia en el campo de la educación pública, en la vida institucional y en la dirigencia en general de los países de Nuestramérica. Este es uno de los aspectos que nos convoca en esta nota. Aún hoy, la vigencia del pensamiento neoliberal capitalista, en los ámbitos en donde está presente el poder real, sigue siendo un paradigma que es emulado, muy a pesar, de las crisis y de los diferentes matices hacia el interior en donde se encuentra el núcleo del poder hegemónico vigente, sea en el ámbito empresarial, académico o gremial, entre otros.

Este pensamiento hegemónico forma parte de la subjetividad cristalizada en diferentes sectores de la sociedad del conjunto de los territorios de Nuestramérica. En tal sentido, interesa hacer un párrafo adicional al respecto.

Es oportuno entonces, avanzar con algunas precisiones al respecto con la finalidad de referirnos al proceso de construcción de este “pensamiento establecido” colectivo y, la disputa por la emancipación del actual sistema. También, reflexionar acerca de los límites que pone la academia y lo constituido en la sociedad para encontrar argumentos que pongan en tensión lo instituido. El punto es apreciar lo vital que significa la construcción, desde los movimientos populares, la generación de actores/sujetos para la emancipación. Por ello es que consideramos que la *Repslpna*, entre otros espacios, debe ser un lugar de referencia.

De las reflexiones que nos dejara, Alfredo Grande⁴¹, deducimos que, la subjetividad hay que considerarla como un proceso que pasa por diferentes momentos o estadios, que si no se pone en tensión este proceso, suele tener cierto grado de “inintendibilidad” los hechos que se dan en nuestro alrededor, contribuyendo a “sembrar” sujetos/actores no situados. De allí la afirmación de Matus, de comparar al “sistema social, como un átomo o como el universo”.

Considerando lo expresado por Grande, anoto a continuación las siguientes categorías para poner, como si fuera una “línea en el tiempo”, cómo se puede ir gestando la subjetividad que finalmente se consolida y garantiza, en cierto sentido, la dinámica de la reproducción del sistema vigente. Por una parte, lo que se denomina, la *subjetivación*, como aquellos procesos en que se construye algo nuevo, o repensamos lo viejo. Es decir, como momentos instituyentes, de búsqueda de cambiar el horizonte de lo posible. En tanto que la *subjetividad*, significaría cierto nivel de permanencia. Y finalmente, *la subjetividad*

⁴¹ Alfredo Grande (2023): Círculo Marxismo y Psicología. Centro de Pensamiento Crítico Pedro Paz. Universidad Nacional de San Luis. https://www.youtube.com/playlist?list=PLiaj3qNZGtGMNhJMOhFvhBT_yG6WmYzEo , y en Boletín Transiciones N° 26, <https://bit.ly/3IBUB5P>

cristalizada, que refiere una sola manera de pensar en sectores de la sociedad de nuestros territorios.

Dicho esto, importa buscar la conexión necesaria de esta complejidad de la dinámica social. En esta dirección algunos interrogantes a considerar, pueden ser los que se exponen a continuación: ¿Cómo es la especificidad de este proceso de subjetivación en un proceso de cambio en nuestros territorios? ¿Cómo se da la tensión/ lucha, en un proceso revolucionario al momento de pretender avanzar hacia un proceso de construcción y deconstrucción de la subjetividad, en la disputa para mantener la hegemonía o ir hacia la emancipación? ¿Dónde está la fortaleza del pensamiento hegemónico para que una proporción significativa de la población, considere a la categoría Crisis Civilizatoria como un tema que se puede resolver dentro del sistema capitalista? ¿Por qué es importante entender cómo se conforman las formaciones sociales, sus nexos con los intereses de los sujetos/actores políticos situados con el poder hegemónico, y quienes están situados con los procesos emancipatorios? En los procesos de cambio ¿siempre hay claridad hasta donde se alcanzó en el “cambio” de estructuras de la sociedad buscado y su impacto en la subjetividad lograda? Suele haber una “falsa” percepción de que ya se está cerca de haber logrado una subjetividad y/o subjetividad cristalizada y sin embargo los hechos demuestran a posterior lo contrario ¿A qué se debe?

Sumergirse en la búsqueda de respuestas a estos interrogantes es una tarea que no puede ser dejada de lado y debe ser parte de nuestras prioridades. De allí el interés en hacer visible cómo se conforma el pensamiento y sus prácticas en el entorno de una departamentalización de la ciencia y el conocimiento, como también contar con una observación permanente, ante la búsqueda de salir del actual sistema y tener en cuenta cómo se conjugan y contraponen dialécticamente los sujetos de cambio y los que propugnan la vigencia y consolidación de la establecido. Parte de esta disputa está en quiénes y cómo lideran la lucha en el proceso de deconstrucción y construcción de una subjetividad que cristalice la liberación del capitalismo. Los procesos de cambio no siempre se definen por la superioridad militar. El desarrollo de la conciencia colectiva revolucionaria es imprescindible. Tiene un final abierto. La subjetividad cristalizada del presente es de apenas unos años.

VI. Economía política, ciencia y transición

Lo que Matus nos induce a reflexionar es que si no se comprende la lógica general y estructural del funcionamiento de un determinado sistema o subsistema social, las relaciones de causalidades que pueden darse, sus leyes específicas (genosituación), es probable que los “porqué” de los fenómenos aludidos sean para nosotros algo inalcanzable de comprender, y probablemente, nos quedemos con la percepción de que la causa de los problemas no están en la esencia del sistema, sino en cuestiones instrumentales de la gestión de alguna tecnología o conocimiento, entre otros aspectos.

Entonces, en general, la formación académica está más vinculada con el aprendizaje y la práctica para dar respuestas y ser funcional en el nivel fenosituacional, en cuestiones de naturaleza instrumental. La universidad profesionalizada. Los posgrados para la reproducción del capital. Naturalmente, esto lleva a evitar que se comprendan los aspectos de la genosituación, tales como los orígenes de la crisis como un componente inherente al sistema capitalista, la lógica del capital en el proceso de acumulación, el origen del valor, el medio ambiente y la sustentabilidad en el tiempo, según sea el modo de producción, entre otras cuestiones.

Matus concluye, para expresar la interacción que se da entre los *sujetos-actores* del proceso social y el escenario en el que se desenvuelve, en los siguientes términos: La palabra situación [...] es una síntesis dialéctica entre fenosituación y genosituación. Es este concepto el que permite estudiar el proceso de transformación [...] como una interacción entre fenosituación y genosituación en un escenario determinado. Es importante tener presente la cuestión dialéctica. No toda situación puede ser explicada de manera excluyente en uno u otro componente (*feno/geno*). Por ejemplo, la inflación puede ser analizada como una cuestión fenosituacional dirigiendo la mirada puesta hacia lo monetario, o desde la óptica estructural, haciendo hincapié en la concentración económica, genosituacional.

Comprender la magnitud del “escenario” requiere indagar de manera articulada con los diversos campos de la ciencia y los sujetos protagonistas desde los territorios para la transformación. El desarrollo e innovación tecnológico, que es parte sustancial y vital en el desarrollo de la vida, requiere conocer/saber cuáles son los componentes esenciales de la naturaleza, su vínculo entre cada uno de los componentes y sus funciones intrínsecas y los usos posibles y sus impactos en la extracción y puestos en la rueda de la reproducción de la vida de la sociedad. Para ello las ciencias sociales no pueden ser ajenas a este proceso. La innovación tecnológica no puede quedar atada al beneficio individual, de los grupos concentrados, de las minorías del conocimiento.

Esta es parte de la subjetividad cristalizada que hay que modificar. La dirección que se busca tomar debe estar en articulación con los intereses de las mayorías y con el cuidado de la naturaleza. Esto es a lo que la economía política debe concentrarse.

Avanzando con el propósito del escrito es importante reforzar la argumentación acerca de lo básico y estratégico que significa pensar a la economía política, la ciencia y las mayorías populares como un trípode necesario, con el propósito de fortalecer los procesos de transición para salir del capitalismo.

En el recorrido que venimos realizando en estas líneas, hemos expuesto algunos interrogantes como también categorías, a partir de Carlos Matus y Alfredo Grande. A ello queremos referirnos ahora.

Interesa destacar la importancia en el proceso de desarrollo capitalista la innovación tecnológica y sus condicionantes que se derivan de este proceso histórico. Pero fundamentalmente cómo la tecnología envuelve a todo el proceso de producción y generación de plusvalía. Es decir, al conjunto de relaciones sociales y culturales que se dan

en los territorios. También decir que la tecnología según sea la función objetivo que nos proponamos, puede contribuir al desarrollo colectivo.

Carlos Marx⁴², al aludir al desarrollo histórico de las máquinas y la maquinaria empleada por el capitalismo dice: “Su finalidad, como la de todo otro desarrollo de la fuerza productiva del trabajo, es simplemente rasar las mercancías y *acortar* la parte de la jornada en el que el obrero necesita trabajar para sí, y, de ese modo, alargar la parte de la jornada que entrega gratis al capitalista. Es, sencillamente, un medio para la producción de *plusvalía*.”

Varias cuestiones se pueden derivar de esta afirmación, en particular interesa poner de relieve el hecho que la herramienta, máquina simple y a la máquina, como una herramienta compleja, al decir de Marx, más allá de su grado de desarrollo/sofisticación, siempre están presentes las relaciones sociales de producción en un momento determinado. Esta es la “envoltura” a la que nos referimos anteriormente. Es decir, están presentes e involucrados los sujetos/actores con sus intereses y objetivos por alcanzar. La dirección que tome el proceso de innovación tecnológica, será determinada, a partir de un conjunto de elementos que conforma los aspectos básicos de la vida.

Siguiendo a Marx, en el mismo capítulo, explica que “la tecnología nos descubre la actitud del hombre ante la naturaleza, el proceso directo de producción de su vida, y, por tanto, de las condiciones de su vida social y de las ideas y representaciones espirituales que de ellas se derivan”

Marx en su obra nos ayuda a comprender cómo funciona el sistema capitalista, la esencia de lo genosituacional. Nos ayuda a observar que el “escenario” en que se desarrolla el capitalismo es un constructo humano basado en la explotación, más allá de épocas de mayor o menor estado de bienestar. Nos ayuda a correr el velo fetichista de los hechos que siempre el poder pretende que nos quedemos ahí. Nos ayuda a no quedarnos en las cuestiones fenoménicas. También nos invita a considerar a la tecnología no solamente en el campo técnico, sino que por el contrario, refiere al conjunto de las ciencias.

Traemos el ejemplo de la tecnología como síntesis situacional de cómo ahí, en el desarrollo tecnológico se envuelve el proceso humano, confluyendo para su entendiendo la ayuda de la ciencia en su modo más integral posible para comprender, entre otros aspectos, la subjetividad cristalizada que hoy nos acerca a la crisis civilizatoria, cuenta con un soporte material, cultural muy importante, como es la tecnología. Deconstruir este proceso nos debe invitar a profundos debates respecto de la economía política, la ciencia y la dirección de los procesos de transición.

⁴² Marx Carlos (1973): El Capital. Crítica a la Economía Política. Vol. I. Cap. XIII, Maquinaria y gran industria, Pg. 302. Ed. F.C.E. México. <https://www.nodo50.org/garibaldi/contenido/Marx/c18.html>

David Harvey⁴³, explica cómo y por donde circula el capital y se reproduce, señalando que, cualquier “obstrucción” a su recorrido, el capital busca como el agua por donde seguir circulando. Al respecto señala que las “esperas de actividades” por donde el capitalismo busca su manera de acumular y reproducir su sistema son: i) Tecnología y formas organizativas, ii) Relaciones sociales; iii) Dispositivos institucionales y administrativos, iv) Procesos de producción y trabajo, v) Relaciones con la naturaleza, vi) Reproducción de la vida cotidiana, vii) Concepciones mentales del mundo.

El ejemplo que traemos de Harvey es para qué dimensiones la anatomía y fisiología de por dónde y desde que parte, el capitalismo busca su horizonte de reproducción, aspecto este que nos invita a pensar que cualquier alternativa para pensar y buscar otro modo de organización social requiere, en parte, entender de qué manera “confrontar o mitigar” la circulación del capital por esas esferas y que debería sustituirlo. Creo que la cuestión de reflexionar acerca de la subjetividad, su vínculo con otras disciplinas y sus posibles cambios, puede ayudar al objetivo de pensar cómo liberarnos del capitalismo.

En el recorrido del Diploma, las exposiciones de compañeras y compañeros, trajeron un sin número de situaciones y experiencias de cómo buscaban evitar ser doblegados por el desarrollo capitalista. Sus problemas, las limitaciones y las esperanzas de un mundo diferente. Muchas de sus reflexiones y preocupaciones expuestas, las podemos considerar a partir de estas categorías para una profundización de nuestros debates.

⁴³ Harvey David (2012): El enigma del capital. Cap. V (La evolución del capital) Pg. 104/111. [https://base.socioeco.org/docs/harvey david - el enigma del capital y las crisis del capitalismo - akal.pdf](https://base.socioeco.org/docs/harvey%20david%20-%20el%20enigma%20del%20capital%20y%20las%20crisis%20del%20capitalismo%20-%20akal.pdf). Ed. AKAL. España.

Salud psicológica y emocional en las culturas indígenas de los andes

Evangelio Muñoz Cardozo⁴⁴

Cochabamba, Bolivia

Introducción

La salud en el mundo andino tiene que ver con la relación de las personas con su entorno, el entorno está compuesto por otros seres humanos, los seres vivos de la naturaleza y las deidades o espíritus tutelares (Albó, Libermann, “et.al.”, 1989). La salud es el resultado de una relación recíproca que establece el sujeto con todos los seres que habitan el mundo andino. No es solo la condición física de estar bien, sino la condición de convivir en armonía con todos los seres que constituyen la realidad natural y espiritual (Bouysse-Cassagne, 1987).

La reflexión sobre la salud en el mundo andino se conforma desde una perspectiva interdisciplinaria. El análisis desde la etnopsicología y antropología, nos muestran que la salud física y psicológica en los andes, implica estudiar a la persona como ser profundamente espiritual. La fuerza de los espíritus tiene incidencia directa en la vida emocional y conductual del sujeto. Por eso la antropología constituye la ciencia que aporta a la comprensión de la salud vinculada a las prácticas culturales de los pueblos y da cuenta de la vida material y espiritual, mientras que, la etnopsicología da cuenta de las estrategias terapéuticas que han desarrollado los pueblos como parte de su repertorio cultural (Fernández, 2006).

Itinerario metodológico en la comprensión de la salud

Estudiar la salud física y psicológica en el mundo andino también implica una comprensión más allá de lo puramente racional, como los procedimientos de la ciencia moderna, que privilegia la observación objetiva de los fenómenos. En la salud indígena interesa comprender los actos espirituales en su lenguaje y su propia racionalidad, en ella interviene la realidad visible e invisible. En el mundo andino se establecen relaciones de mucha sinergia energética entre la persona y el mundo que le rodea. La enfermedad deviene cuando se rompen relaciones de equilibrio con el mundo en donde viven las personas (Fernández, 1999).

El paradigma de salud en la perspectiva indígena implica una visión distinta a lo solamente racional biologicista. En el mundo indígena no se puede entender la vida solo racionalizando, abstrayendo el saber, con el uso solo de la razón, más bien implica una aproximación de la persona, desde sus distintas dimensiones como la espiritualidad. La

⁴⁴ Es psicólogo con estudios en Antropología y Master en Educación Intercultural Bilingüe. Universidad Mayor de San Simón.

salud implica un acto de reciprocidad, de sincronía armónica con el mundo, la gratitud con las deidades, la responsabilidad de la crianza mutua entre los seres andinos y deidades de la naturaleza. Desde la antropología podríamos pensar que se trata de una aproximación al estudio desde lo emic (Harris, 2006), este tipo de estudios intenta entender las nociones de salud, pero desde la concepción de la propia cultura encarnada en sus creencias y prácticas; esto es comprender la implicación de estar sano pero desde la vivencia del mundo *Quechua* en todas sus dimensiones del ser humano.

Entender la salud es intentar ponerse en el pellejo de la persona que constituye parte de una cultura, solo con esa actitud se puede entender lo que significa estar bien o estar sano en conexión con el mundo, se trata de vivir la salud desde la concepción misma de la cultura que concibe con ciertos criterios la noción de salud.

La relación con las Pachas

En la cosmovisión andina el mundo se entiende como una totalidad, en donde se establecen relaciones de interacción y conexión energética entre todos los seres (Kesel, 1992). Esta fue la concepción del mundo andino antes de la llegada de los europeos. El *pacha* era el espacio donde convivían las personas, las deidades y los seres de la naturaleza con las personas. A su llegada, los europeos trataron de reinterpretar y resignificar este mundo, desde su propia concepción de mundo judeo cristiano. Equipararon su concepción judeo cristiana de tierra, cielo e infierno para comprender la cosmovisión andina (Albó, Libermann, “et,al.”, 1989).

En la cosmovisión andina, el mundo compuesto como unidad, fue reinterpretado como un mundo compuesto por tres mundos: *kay pacha* (el mundo de aquí), el *janaq pacha* (el mundo de arriba) y el *ukhu pacha* (el mundo inferior), esta forma de reinterpretación es más o menos equivalente a la concepción cristiana del mundo, la tierra, el cielo y el infierno. Fruto de esta reinterpretación, actualmente, el hombre andino conserva esta concepción y la vivencia de este modo.

Los tres mundos son habitados por seres, seres que tienen comportamiento semejante a la de un humano. En el *janaq pacha* moran los seres que corresponden a la espiritualidad andina trascendente, allá habitan el sol, la luna, las estrellas y el rayo; por la influencia del cristianismo a este también se incorporaron Dios, los santos, las santas y los ángeles (Bouysse-Cassagne, 1987).

En el *kay pacha* viven las personas, las plantas, los animales domésticos o no domésticos, vive la *pachamama* y los *apus*, espíritus tutelares que normalmente viven en las montañas más altas, en la laguna, en las quebradas, etc. Normalmente, el *kay pacha* es el espacio del hábitat de las personas.

En el *ukhu pacha* es habitado por el *tío*, el *supay*, los *saqras* y por la influencia cristiana en este espacio también se encuentran los muertos. Antes de la llegada de los europeos los muertos eran parte de este mundo, porque no enterraban a sus muertos, sino

que los tenían en el mundo de los vivos y con similares conductas a la de los vivos (Bouysse-Cassagne, 1987).

El ser humano se encuentra y hace vida y convive con las deidades en el *kay pacha*, desde ahí establece una relación de reciprocidad con los seres de *janaq pacha*, del *kay pacha* y del *ukhu pacha*. En el *kay pacha* también encontramos a los espíritus tutelares que moran en los grandes cerros, en las quebradas, en los ríos, en los lagos. Estos espíritus constituyen los guardianes y protectores del ser humano en su andar por la vida. El ser humano es el que establece puentes de relación con los seres de los tres mundos (Fernández, 1999). Su vida está destinada a convivir en la relación permanente de reciprocidad, de atender a las necesidades de estos seres y de establecer comunicación permanente.

El sujeto andino no se percibe como un individuo aislado, sino como un nodo dentro de una red de relaciones con otros seres humanos, la naturaleza y lo espiritual. Esta visión contrasta con el individualismo occidental, que define a la persona como entidad autónoma. (Carter y Mamani, 1982). Esta relación de reciprocidad de los andinos los hace personas muy comunitarias, solidarias, respetuosas entre ellos mismos y con la naturaleza, y son personas orgullosas de mantener su identidad cultural.

Los andinos tienen un vínculo muy estrecho con la *pachamama* (madre tierra), haciendo rituales y ofrendas para que ambos estén en armonía (dar para recibir). Mantienen vivas sus costumbres y tradiciones. Las danzas, celebraciones andinas, son una manera de expresión cultural que puede reflejar agradecimiento o la riqueza de la comunidad. Los andinos tienen alto el valor de respeto a los seres de la naturaleza.

Unidad de cuerpo y espíritu

El ser humano en los andes está compuesto por cuerpo y espíritu. El cuerpo permite el establecimiento físico de la persona con el resto de los seres que están presentes en el mundo espiritual y material (Pradro, 2020). El espíritu es la energía vital que garantiza una permanencia integral en el mundo, no hay vida sin espíritu en la realidad andina.

En el mundo indígena, y en particular en el mundo andino, existe la concepción de unidad entre el cuerpo y el espíritu esta unidad constituye la condición básica de salud; el ser humano goza de salud cuando mantiene la unidad en su ser entre el cuerpo y el espíritu no se puede entender al ser humano desvinculado entre estos dos elementos el cuerpo y el espíritu.

Esta concepción de la unidad entre el espíritu y el cuerpo también responde al principio de complementariedad de opuestos en el mundo andino. La vida está formada por pares opuestos como arriba y abajo, izquierda y derecha; pero también podríamos decir que es la complementariedad entre lo físico y lo espiritual. Esta conexión armónica entre el cuerpo y el espíritu permite el desarrollo de la vida, la crianza de la vida en el mundo de los seres vivos.

Los espíritus tutelares son entidades que crean la vida del ser humano. El ser humano está vinculado a todas las generosidades que puede recibir del mundo de los espíritus de las tres pachas; por tanto, es muy importante la permanencia de la unidad entre el cuerpo y el espíritu. Esta unidad es fundamental para la recreación de la vida de todos los seres vivos que tiene que ver con las plantas, los animales y las personas.

La salud como convivencia armónica con los otros seres del ecosistema.

La salud en mundo andino se entiende desde la unidad entre cuerpo y espíritu. El ser humano goza de salud mientras permanece en convivencia con el mundo espiritual y el mundo material. El ser humano sano constituye la unidad armoniosa entre cuerpo y espíritu, en conexión con el mundo visible e invisible. En cambio, el desequilibrio, la pérdida de la conexión entre cuerpo-espíritu es el origen, la causa de los problemas de salud física y emocional.

Los problemas de salud física, psicológica y cultural se desencadena en síntomas somáticos. Cuando el espíritu abandona el cuerpo, normalmente, se manifiesta a través de síntomas como el malestar personal, a lo que en la psicología llamamos depresión. También puede manifestarse como una especie de decaimiento o disminución de la vitalidad energética.

El abandono del espíritu o del ánimo inmediatamente significa el desvínculo del cuerpo y la fuerza vital que mantiene vivo al ser humano; cuando el espíritu abandona el cuerpo es el desequilibrio inicial que rompe con la armonía en la convivencia entre cuerpo y espíritu (Pradro, 2020).

La salud psicológica y emocional está inevitablemente ligado a la convivencia armónica entre cuerpo y espíritu. El cuerpo solo es el sostén de la vida física, el cuerpo con el espíritu ausente comienza rápidamente a manifestar síntomas, primero psicológicos y luego somáticos (Fernández, 1999). La permanencia del espíritu en el cuerpo es garantía de salubridad y constancia de la vida. El ser humano es el resultado de este equilibrio permanente que vive la espiritualidad con la unidad entre estas dos dimensiones.

En el mundo andino el principio del malestar psicológico se llama *jap'iq*a (palabra quechua, que textualmente quiere decir que el espíritu de una persona se ha quedado en algún lugar como consecuencia de que ha sido cogido o atrapado por las fuerzas de espíritus de los seres que habitan en el mundo), este abandono del espíritu también podría ser consecuencias de un susto que se lleva la persona por cualquier fenómeno natural o por una caída. El abandono momentáneo del espíritu puede ser porque la persona en su andar cotidiano ha sido objeto de un susto, por la presencia de un ruido extraño, por la presencia de un animal con aparición repentina o por haberse dormido en un espacio desconocido. En el mundo andino toda la realidad que circunda al hombre está energizada y habitada por los espíritus de los seres tutelares que cuidan del hombre y de los animales (Bouysse-Cassagne, 1987).

Por ejemplo, cuando una persona se duerme en un lugar poco familiar es posible que su espíritu se haya salido o haya sido objeto de apresamiento de alguno de los espíritus tutelares que estaban interactuando en el mundo de la espiritualidad andina. En consecuencia, cuando retorna a su casa puede manifestar síntomas como fiebre, malestar, dolor de cabeza. En esos casos se tiene que hacer ciertos procedimientos rituales para restablecer la conexión armónica entre el cuerpo y el espíritu. También, el abandono del espíritu puede ser consecuencia de un susto. Cuando el susto es ligero es posible restablecer la unidad del cuerpo y espíritu solo convocando al espíritu.

Cuando en las tareas cotidianas las personas van más allá de su casa, al momento del retorno tienen que llamar y convocar el ánimo o espíritu de las personas. *-Vente Juanita, vente, vente Juanita, vámonos a la casa.* Este acto sencillo es un ritual terapéutico que permite mantener la unidad entre cuerpo y espíritu. Cuando uno está consciente de haber sido objeto de un susto entonces uno tiene que llamar o invocar rápidamente a su ánimo o su espíritu. En el caso de los niños, ellos no son conscientes de muchos actos y entre juego y juego pueden haber experimentado algún susto o finalmente parece que el espíritu del niño es mucho más frágil y vulnerable frente a los espíritus que pululan por todos los espacios de la tierra. En la vida real el ánimo del niño rápidamente se puede distraer y puede abandonar el cuerpo, entonces los padres siempre tienen que llamar en cada momento de retornar a la casa. Se llama al ánimo de los niños y pedir que retornen junto con ellos. Este es el rol de los adultos en el mantenimiento de la unidad del cuerpo y el espíritu de sus hijos, es lo que garantiza una salud psicológica previniendo cualquier alteración de la salud.

En cambio, los adultos son conscientes de los sustos de las preocupaciones o de los momentos de dormir en un espacio abierto, en el campo ajeno a su casa, en esos casos uno se acuesta invocando la protección de su ánimo y cuerpo de todas las fuerzas negativas, se puede encomendar a los espíritus tutelares de ese lugar o al espíritu de sus muertos. Cuando están conscientes de haber experimentado alguna situación que pudo haber roto el equilibrio entre su cuerpo y el espíritu entonces llaman y convocan inmediatamente al ánimo de la persona o de sí mismo. “Una vez en una comunidad Quechua de Chuquisaca, Bolivia, una anciana de cerca de noventa años, al momento de saludar al sol en la mañana le vino un ataque de estornudo como una cinco veces, después de terminar, llamó a su espíritu pronunciando su propio nombre, *-Vente Manuela Ventura, vente Manuela Ventura*” (Obs. julio del 2023). En ese momento entendí que la unidad del cuerpo y el espíritu es muy frágil, y que el mínimo acto de susto puede romper el equilibrio y la unidad.

Cuando el susto es más intenso, más sentido y el adulto está consciente de haber experimentado una situación de alto riesgo, para seguir sosteniendo la vida en la unidad del cuerpo y el espíritu, si presenta algún síntoma, rápidamente da parte al sabio o curandero o al experto que sabe cómo funciona la relación sinérgica entre el mundo espiritual y el cuerpo y el espíritu de la persona. En esos casos se requiere de la intervención de una especialista que goza de prestigio y confianza de la comunidad.

La salud psicológica en el mundo andino está muy vinculada a la relación armónica entre el cuerpo-espíritu y la permanencia de estas dos entidades como una unidad básica que permita la salud, el goce de la salud del trabajo y del espacio comunal. Sin salud no es posible el desempeño en la vida. El hombre vive en medio de estas obligaciones de reciprocidad entre el mundo del ser humano, el mundo de los seres vivos y energizados, como las plantas, la tierra, los cerros, los ríos, las lagunas y los animales.

La salud individual en conexión con la salud comunitaria

La salud física, psicológica y emocional tiene que ver con la relación del ser humano, por un lado con la comunidad de seres que viven en el *janaq pacha*, el *kay pacha* y el *ukhu pacha*, por otro lado, tiene que ver con la convivencia entre los seres de la comunidad de humanos. En el mundo andino la vida tiene sentido en cuanto que el individuo está vinculado a una comunidad; entonces, hablar de salud de la persona es preservar y prevenir una salud comunitaria. En el mundo indígena existe la concepción de que la vida de una persona y su conducta pueden afectar a la armonía y convivencia de la comunidad, pero también implica que puede afectar a la salud y bienestar de la comunidad.

Un acto individual reñido contra la ética comunitaria puede tener incidencias inmediatas en la vida de las personas más allá de la familia del individuo infractor, por eso la comunidad se convierte, por un lado, en la destinataria de la conducta individual en armonía entre cuerpo y espíritu y la comunidad, pero también es la receptora de los beneficios o desgracias que puede sufrir la comunidad, entonces la comunidad se constituye en la garantía al establecer una salud para todos, una comunidad saludable para todos; pero también es la guardiana de la conducta moral de los individuos que no permite romper los equilibrios de la salud comunitaria. Por ejemplo, si una persona ha infringido una norma moral provocando un aborto, este acto podría provocar el enojo de las deidades y enviar una granizada, una lluvia fuerte o una helada. Este fenómeno va a afectar inevitablemente al bienestar de la comunidad, porque un fenómeno natural más allá de lo cotidiano de su manifestación va a afectar el bienestar de la gente disminuyendo la producción que genera preocupación y angustia. Entonces cuando vienen estos fenómenos como castigo por la infracción de una conducta moral comunitaria la gente se encarga y activa todos los mecanismos para averiguar quién o quiénes han infringido una norma que ha desequilibrado la convivencia comunitaria y cuando descubren el origen, las causas de la alteración climática, proceden a restablecer el equilibrio según normas rituales de la comunidad. Entonces para sosegar el enojo y los castigos de los espíritus tutelares hay que hacer un conjunto de rituales que permitan nuevamente el restablecimiento del equilibrio y esto es a través de compartir con las deidades comida, bebida y momentos de comunicación profunda. Cuando digo comida nos referimos al acto de entregar un conjunto de especies culturales, en quechua se llama *jayway* (alcanzar comida) con todos sus elementos según la ocasión y según la gravedad de los hechos.

Estos rituales son presididos por personas expertas que son consideradas como los mediadores entre los humanos y las deidades en el mundo andino, se llaman *yatiri*, *jampiri*, *ch'amakani*, *chaman* (sabio, curandero, brujo) etcétera. Estas personas son sabias y expertas en la lectura de estos fenómenos que se consideran castigos, pero también en la preparación idónea de los remedios, de los rituales, de los procedimientos entonces; la comunidad entra en conexión con las deidades a través de los rituales del *piqchu* (masticado de coca en comunidad) (Fernández, 1999), El *piqcheo* implica la preparación de los alimentos suficientes como para apaciguar el enojo de las deidades y restablecer nuevamente la armonía y la convivencia del ser humano con los espíritus tutelares.

Vemos que una acción individual voluntaria intencionada con alguna finalidad antiética puede romper la vivencia y la salud de las personas; por tanto, la salud física y psicológica emocional es de preocupación comunitaria; pero también de garantía comunitaria. La comunidad sostiene la salud de los individuos, también son responsables de permanecer en la armonía comunitaria y de trabajar para su bienestar. Esta forma de comprensión de la salud psicológica y emocional vinculada a la salud comunitaria tiene que ver con toda la lógica de la vida comunitaria generada en los andes. En los andes y los valles de la región sudamericana la vida se ha sostenido a través del trabajo comunitario. La comunidad es un patrón de vida que ha permitido la sobrevivencia del ser humano en contextos a veces inhóspitos como el altiplano; el ser humano ha establecido una forma de vida en comunidad con las deidades. Para que el hombre andino pueda tener el sustento de la vida a través de la producción agrícola, ha necesitado establecer una relación muy íntima con las deidades y ha tenido la necesidad de constituir una comunidad de espíritus tutelares que cuidan la vida y que ayudan en la producción agrícola. Los espíritus ayudan en la multiplicación del ganado, en el cuidado de la salud de la persona y eso tiene que ver con la idea de sostener la fertilidad, garantizar la vida cuidando el proceso de crecimiento, pero también de garantizar la procreación de la vida de las plantas y de los animales con la fuerza y ayuda de las deidades. Vemos que la vida del ser humano en los andes no transcurre solo por el esfuerzo racional individual, más bien la vida transcurre en la ayuda permanente entre los seres de la naturaleza, la madre tierra y la voluntad del ser humano.

Entonces, el ser humano nunca es autosuficiente capaz de criarse solo a sí mismo. El ser humano es más bien criado ayudado por las deidades, por la madre tierra, pero también por la comunidad.

Se podría pensar que esta forma de entender la salud psicológica y emocional de las personas está muy idealizada y que es idílica, nada más lejos de la realidad, lo cierto es que esta forma de vida y cultivo de la salud sigue tan vigente, que es una práctica de millones de personas que comparten la cosmovisión andina ubicada en toda la región de la cadena montañosa de los andes de Sudamérica. Sigue siendo una forma de concepción de la salud comunitaria en sociedades Quechuas y Aymaras de Perú, Bolivia, Argentina, Chile y Ecuador. Pero también la vivencia se extiende por donde los andinos se han desplazado a través de la migración, este el caso de la pequeña Bolivia en la ciudad de Buenos Aires.

Esta vivencia de la salud psicológica andina está presente en comunidades de migrantes donde se han establecido como su nuevo espacio para la vida.

Estrategias terapéuticas en las culturas andinas. Discursos correctivos a través de agentes de especializados

En los andes, como en todas las culturas, se han creado ciertos discursos curativos, correctivos o restitutivos. Debido a las condiciones inhóspitas de vida en el mundo andino, los rituales curativos se han diversificado más que en otras regiones de vida benéfica como la amazonia. Las estrategias curativas son más complejas que en otras culturas.

Como hemos visto las estrategias de curación por esta unidad entre cuerpo y espíritu tiene que ver siempre con el restablecimiento de esa unidad o de la restitución del espíritu atrapado por los espíritus hambrientos, entonces, hay distintas estrategias curativas que pueden ser simplemente la verbalización de algunas consignas o la intervención más sofisticada de un especialista. *Por ejemplo, recuerdo que cuando era niño y me caía en el campo, mi madre hacía una cruz sobre el suelo y agarraba un poquito de tierra de la parte central de la cruz y me daba para que con el susto no se quede mi ánimo o espíritu.* Y esto como señal de que el espíritu que te había abandonado se restituya en el cuerpo. Ingerir la pequeña porción de tierra significa el retorno inmediato del espíritu al cuerpo. Lo mismo sucedía cuando en el Chapare cochabambino, lugar donde hay ríos caudalosos,—para llegar a la casa había que pasar por unos ríos—, si cuando uno está cruzando el río daba un mal paso, porque las piedras estaban resbalosas, y se generaba algún susto en medio del agua; mi madre o mi padre ponía una cruz en el agua y de la parte central, agarrando con la mano, me hacía tomar el agua y eso significaba otra vez el retorno del espíritu para andar siempre en esta unidad entre cuerpo y espíritu. Estos pequeños actos ritualizados se pueden considerar una estrategia terapéutica efectiva muy propia del mundo andino.

Otra estrategia que tiene que ver con la restitución del espíritu es llamar al ánimo; cuando el susto es de menor importancia el ánimo retorna muy rápido, por ejemplo, cuando uno sale solo al campo o entre niños se echaron al suelo para jugar, al momento de retornar a la casa hay que convocar al ánimo. Eso permite que al niño le da certeza de completitud. Hay la creencia de que uno no ha dejado nada y que no fue abandonado por su ánimo, por tanto, se retorna íntegro a su casa. Ese es otro mecanismo psicológico que crea en la persona la certeza de la unidad entre cuerpo y espíritu.

Pero si el espíritu habría sufrido, no solo la distracción espontánea mientras el niño jugaba, más bien ha sido un susto más significativo y su ánimo ha sido agarrado por otros espíritus que estaban circulando por ahí, entonces se requiere la intervención de una persona especializada con un ritual más sofisticado; en esos casos se acude al curandero y este hace unos rituales mucho más sofisticados. El especialista hará los rituales suficientes como para convocar, por ejemplo, salir de la casa con la ropa del niño y convocar al espíritu que se quedó por ahí y atraer haciendo el ademán de dar chicotazos, reprendiendo por lo que se quedó. La verbalización es pronunciar el nombre del niño, no te quedes, etc.

Cuando el curandero llega a la casa con algo de ropa del niño y su ánimo o espíritu, inmediatamente se pone la ropa al niño. Estos rituales son estrategias terapéuticas para restituir la unidad de cuerpo y espíritu.

Pero si el ánimo de un niño ha sido tomado por espíritus hambrientos, entonces, inevitablemente se requerirá otro ritual de convidar al espíritu que lo tiene el ánimo del niño con una *mesa*, una mesa que contiene un conjunto de elementos específicos para un ritual de intercambio. A cambio del espíritu atrapado del niño se da una comida, un manjar, si el espíritu se queda satisfecho con esa comida y suelta el ánimo del niño, este retorna su cuerpo y entonces comienzan a desaparecer los síntomas como fiebre, malestar, diarrea, etc. En esos casos requiere rituales, según la gravedad, de diagnóstico, identificando las causas para cada situación, según los síntomas que han presentado los niños o adultos.

Otra estrategia terapéutica que me pareció muy importante, a través del testimonio de una persona en Cochabamba, fue, por ejemplo, haber escuchado que cuando una persona sueña contenido que tienen que ver con desgracias o posibles conductas que provocan mucho dolor en la vida, como soñar que una persona se ha muerto, soñar que le estaba yendo mal en la vida y ha sufrido algún accidente o soñar que ha sido perseguido por algún espíritu hambriento o pensar que ha sufrido algún robo; en estos casos el curandero recomienda cada vez que uno sueña, estos sueños de contenido muy angustioso y que van a provocar malestar en el día, que apenas despierte debe ir a contárselo al inodoro y soltar el agua. Este procedimiento, tan sencillo, implica vaciar todo este contenido angustioso del sueño, que le va a torturar a lo largo del día, soltar para que se vaya con el agua y se aleje de la persona. Contar al baño y soltar el agua es dejar que estas ideas predictivas se vayan y dejen libre de toda preocupación a la persona.

Este acto, aparentemente cotidiano y simple, visto desde la etnopsicología podemos decir que es una estrategia terapéutica que libera a la persona de las ideas angustiosas que le van a provocar desequilibrio emocional en el día. Los sueños en el mundo andino tienen un sentido de premonición. Hay la idea de que los sueños son una forma de adelantar las situaciones que la persona puede vivir en el día, entonces, el contenido de los sueños está muy vinculado a la simbolización de animales, hechos, etc. Por ejemplo, cuando uno se sueña con un perro, hay que tener cuidado porque simboliza la presencia de ladrón, y si en el sueño el perro le muerde, eso es señal de que en el día puede sufrir algún robo. Entonces para que la persona no viva demasiado angustiado, debe racionalizar asumiendo el cuidado de sus bienes, no debe caminar distraído. El sueño es una advertencia, lo que implica racionalizar su conducta. Es una forma de convertir a una persona en precavida, que actúa con precaución y prudencia para no sufrir una situación de sustracción. Si se sueña con víbora, eso puede significar que va a tener oportunidad de agarrar dinero; entonces en el mundo andino los sueños son una forma de comunicar una realidad próxima que puede ser propiciada o evitada por la persona. Hay una señal favorable para que algo le suceda en el día, entonces se debe hacer el esfuerzo de que eso suceda. Los sueños son la causa para una autosugestión en la vida de vigilia.

Los sueños comunican sucesos potencialmente angustiosas, y la persona ha sido comunicada para que pueda generar algunos mecanismos de protección o mecanismos de defensa frente a situaciones que pueden provocar angustia o una situación desfavorable para la integridad de la persona, ante estas situaciones, la cultura ha generado estos mecanismos de sobrellevar o formas de contrarrestar. Las estrategias terapéuticas rápidas y efectivas pueden disminuir la angustia o potenciar situaciones dichas en la vida diaria.

Todas las culturas han generado estas pequeñas acciones o discursos curativos o preventivos en la conducta individual y comunitaria. Que ante los ojos modernos pueden ser prejuiciosos o que podrían ser juzgados solo como sugestivos, en realidad sucede que en el mundo andino, por el carácter de relación energética con la naturaleza y las/ los seres de la naturaleza, estos hechos no constituyen solo meros prejuicios, más bien diríamos que responden a la capacidad de conexión sensible con el mundo. Esta comprensión distinta de la realidad psíquica fue nublada por la modernidad y el culto a la racionalidad, someter todo conocimiento a prueba empírica (Dussel, 1992). De calcular y medir todo lo que sucede en la vida. En el mundo indígena todavía permanece esta visión de sincronía y conexión energética con los seres y eso tiene tanta incidencia en la salud individual y comunitaria de las personas.

Todos tienen la posibilidad de ser influidos por la gente de la comunidad y por los espíritus tutelares. Estos espíritus pueden manifestarse a través de los sueños. En el mundo andino mientras el cuerpo está en estado de sueño permanece, en estado de reposo, el espíritu no ha perdido la conexión energética con el mundo y los espíritus, no ha dejado de comunicarse con este mundo, por eso los sueños son tan importantes en la construcción de la realidad psicosocial de las personas.

Rituales de curación

Como todas las culturas han desarrollado un universo de rituales. De igual manera, han desarrollado rituales para todo acontecimiento social vinculado a la espiritualidad o vinculado solamente a la relación interpersonal y social. En el mundo occidental la práctica de la espiritualidad cristiana está llena de rituales, se ha inventado rituales para todos los acontecimientos sociales. Bartra (2011) sostiene que la ritualidad no solo se reduce a los actos rituales, sino que también nuestra vida está llena de rituales seculares a través de la ostentación de ciertos objetos en la práctica profesional, como la medicina. Lo mismo sucede en el mundo andino, los rituales no solo sirven para dar culto a las deidades, también sirven para crear la vida, crear la vida no es solo para dar ofrenda a la madre tierra, a un espíritu o a un *apu* que está habitado en las grandes montañas. Los rituales son un acto de reciprocidad, si el hombre andino ha recibido buena cosecha como generosidad de la madre tierra se siente obligado en reciprocidad ofrecer unos rituales especiales. También puede ser al inicio de un nuevo ciclo agrícola, se encomienda su esfuerzo y solicita su intervención para que el esfuerzo de un ciclo agrícola sea productivo. También los rituales son en días especiales como los tiempos de festejo de los animales. Entonces, la vida del ser

humano en los andes está muy entregado a la ritualidad, todos los rituales tienen que ver con la preservación de la salud física y emocional.

Para cada enfermedad diagnosticada, cuyo origen etiológico podríamos atribuir, básicamente, al abandono del espíritu, hay rituales con distinto nivel de sofisticación que respondan a cada circunstancia, muy particular. No todas las desgracias ni los accidentes provocan los mismos efectos que alteran la salud de la persona, cada situación es singular y diagnosticada por el experto llamado *yatiri*, *jampiri* o chamán (Fernández, 1999), éstos identifican el tipo de circunstancia en que se rompió el equilibrio. Hay un ritual específico para cada situación. Los rituales pueden ser para sanar, para prevenir o para iniciar algún emprendimiento personal familiar o comunal. Por ejemplo, cuando una persona se casa, hay un sector específico para encomendar el inicio de la constitución de una familia, cuando una persona se bautiza, hay otro ritual que permite garantizar a las personas el inicio de una actividad comunal y así sucesivamente para cada ciclo de la vida.

Conclusiones

Nuestra hipótesis desde la etnopsicología y la psicología social es que cada grupo humano ha creado una cultura suficientemente sofisticada para sostener la vida y la comunidad en el devenir histórico de su andar.

Cada cultura ha desarrollado conocimientos y prácticas y para preservar la vida y preservar la vida significa sostener al ser humano en la salud física, psicológica, emocional y comunal; por tanto, cada cultura es creadora de conocimientos.

También ha creado estrategias curativas que en las culturas indígenas están muy vinculadas al ejercicio y vivencia de la espiritualidad, porque el ser humano no se defiende solo, sino que vive permanentemente en dependencia con el resto de los seres de la naturaleza, por tanto podemos considerar a estas estrategias curativas como estrategias psicoterapéuticas que restablecen la salud individual y comunal en el ámbito de la psicología.

En las comunidades indígenas es posible que las estrategias terapéuticas no estén vinculadas a concepciones teóricas y procedimientos racionales porque esa no es su naturaleza, más bien están más vinculadas a la vivencia directa de la espiritualidad pero sí tienen que ver con la resolución práctica de situaciones. Entonces para cada situación de angustia emocional la cultura ha creado sus propios mecanismos de resolución inmediata o de resoluciones más complejas con intervención de otros agentes mucho más experimentados.

Por tanto podemos decir que hay tantas psicologías como tantas culturas. Hay tantas estrategias terapéuticas como hay tantas psicologías. Hay tantos agentes de salud psicológica como tantas culturas las crean. En ese contexto, todas las teorías psicológicas y las herramientas terapéuticas creadas en Europa o Estados Unidos de Norte América no son aplicables a todos los contextos, más bien cada cultura crea lo suyo.

Referencias

- Albó, X., Libermann, K., & Godinez, A. y. (1989). Religión y cosmovisión. . En X. Albó, K. Libermann, & A. y. Godinez, *Para comprender las culturas rurales en Bolivia* (págs. 125-136). La Paz: Ministerio de Educación y Cultura, CIPCA, UNICEF.
- Bartra, R. (2011). *Antropología del cerebro: determinismo y libre albedrío*. . México: Siglo XXI.
- Bouysse-Cassagne, T. (1987). Pacha: En torno al pensamiento aymara. . En H. P. Bouysse-Casagne, *Tres reflexiones sobre el mundo andino*. (págs. 11-59). La Paz: Hisbol.
- Carter, W., & Mamani, M. (1982). *Irpa Chico. Individuo y comunidad en la cultura aymara*. La Paz.: Juventud.
- Dussel, E. (1992). *1492 El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. . La Paz: Plural, Facultad de Humanidades y Ciencias de la educación-UMSA. .
- Fernández, G. (. (2006). *Salud e interculturalidad en América Latina: antropología de la salud y crítica intercultural*. . Univ de Castilla La Mancha. Abya Yala.
- Fernández, G. (1999). *Médicos y yatiris. Salud e interculturalidad en el Altiplano Aymara*. La Paz: Ministerio de Salud y Previsión Social, CIPCA, ESA-OPS/OMS.
- Harris, M. (2006). *Teorías de la cultura en la era posmoderna*. Barcelona: Crítica.
- Kesel, J. V. (1992). *Cuando el mundo arde*. La Paz: Hisbol.
- Pradro, C. (2020). *Mancharisga jampinaku*. Cochabamba.

Estado: “El Mundo del Uno”⁴⁵

Emmanuel Rozental-Klinger
Pueblos en Camino, Cauca, Colombia

“Hay muchas formas de matar a una persona, apuñalarlo con una daga, quitarle el pan, no tratar su enfermedad, condenarlo a la miseria, hacerlo trabajar hasta desfallecer, impulsarlo al suicidio, enviarlo a la guerra, etc. Sólo lo primero está prohibido por nuestro estado.”

Bertolt Brecht

El Estado está. No sólo está. Nos habita. Somos Estado. Este texto busca recoger en lo esencial la provocación que generosamente me invitaran a compartir en una de las sesiones del Diplomado. Espacio que agradezco profundamente. Este texto es un viaje a través de un índice de temas esbozados, que señalan en una dirección. La crítica al Estado y al Mundo del Uno está pendiente, en mayor medida, cuesta verlos y comprenderlos. Las realidades diseñadas por ideologías son así, las habitamos, vivimos en ellas, nos acostumbramos. Quienes somos, lo que pensamos y sentimos, eso que protegemos y que defendemos como identidad, es tan invisible, tan nosotrxs, como la herencia colonial de aquello contra lo que luchamos. Sentimos incomodidad, nos defendemos, -como frente al patriarcado -, porque la crítica – que es respeto y cuidado - amenaza nuestro ser social aceptado. Pero somos más de lo que cabe ser en el Mundo del Uno bajo el Estado. La amenaza no viene de cuestionar la identidad que nos niega. Está el Estado y estamos lejos de superarlo. La esclavitud no termina con la vocación de liberarnos, pero empieza allí, al reconocernos esclavizadx; nunca esclavxs. Motivación y germen de nuestra liberación. Contribuir un mínimo a esta tarea colectiva, es el sentido de lo que planteo.

Inicios e Indicios

Abdullah Öcalan, activistas y pensadoras del pueblo kurdo han recabado rigurosamente evidencias históricas que vinculan el origen del Patriarcado y del Estado durante la Revolución del Neolítico, sustentadas en lo fundamental en contenidos de las tablas sumerias. La “sociedad natural” en Mesopotamia se organizó en torno de las mujeres, sustento de la cultura, en su sentido más amplio, como manera de vivir en armonía y convivencia con los demás seres y especies, en tanto integrantes que comparten y son-siendo territorio. La Revolución del Neolítico es un largo proceso que subvierte la sociedad natural, somete a las mujeres y al territorio, da origen al patriarcado, y de allí a la mentalidad que se concreta en sociedades conquistadoras, origen de los asentamientos

⁴⁵ Cumes, Aura. El Mundo del Uno: colonizar para existir y la vigencia de las epistemologías originarias de la co-existencia. Ponencia y texto de la autora, investigadora y activista Maya en Rozental, Emmanuel ed. Coordinador: Levantamientos Populares. Lo que está pendiente. Cátedra Jorge Alonso 2022.

coloniales, del capitalismo y a los estados. Una historia del dominio y la codicia desde el pasado, que determina la realidad presente y el desafío para la acción liberadora de los pueblos con los territorios.

Sacerdotes, cazadores y mercaderes: patriarcas, conspiran contra la sociedad natural. La insurgencia de la codicia, la propiedad privada y heredada, consigue el sometimiento violento a formas e instituciones que incluyen ejércitos, religiones y la estructuración y administración burocrática de las sociedades y territorios a partir del poder jerárquico de quienes acumulan y poseen. La estructura jerárquica de este orden es el Zigurat, la pirámide que concentra el poder humano y divino en lo más alto, para que unas élites minoritarias gobiernen desde arriba pueblos dependientes y sometidos, mujeres sumisas que reproduzcan la fuerza de trabajo condenada a la obediencia, la dependencia y el despojo. Los estados, son la sacralización, normalización y naturalización del orden patriarcal del Zigurat (Öcalan, 2023)⁴⁶.

Orígenes de “Europa”: La “Re-conquista” de la Península Ibérica

Habitamos cartografías de conquistas y sus consecuencias, para que el mundo deba ser como está hecho y delimitado. Hay un “referente neutro”⁴⁷ invisibilizado que nos impide ver orígenes para negarnos anticipadamente a la posibilidad de transformarlo. Lo que aceptamos es una opción, la que se impuso, para que, a partir de la geografía de la codicia, no podamos, ni queramos reconocer que muchas otras fueron y son posibles y necesarias.

Al-Andalus

Durante 781 años, entre 711 y 1492, 200 años más que la duración de lo que conocemos como América desde la conquista española, la Península Ibérica, era Al-Andalus, primero un califato y luego un emirato bajo el dominio musulmán. La conquista de estos territorios por parte de los reyes católicos, Fernando de Aragón e Isabel la Católica, se presenta como una “re-conquista” de liberación. No fue una re-conquista, porque antes de Al-Andalus, la península no era católica. Se trató de la conquista a nombre del cristianismo, de un territorio colonizado por casi ocho siglos. Colonia que se origina en esa “re-conquista” y persiste extendiéndose, profundizándose y sofisticándose hasta nuestros días.

⁴⁶ Ver, por ejemplo, Öcalan, Abdullah, *Beyond State, Power and Violence*. Los primeros 7 capítulos de este texto que hace parte de su “defensa” al ser secuestrado y encarcelado, hacen aportes indispensables a esta historia. PM Press 2023.

⁴⁷ En muchos de sus trabajos, Silvia Rivera Cusicanqui señala y analiza este “referente neutro”. Por ejemplo: “Yo creo que el esquema esencialista y compartimentado de la etnicidad forma parte de las estrategias de las élites para reproducir su poder, ya que, en este universo fragmentado, sin duda alguna, *quienes no están nombrados son los que mandan y ordenan la sociedad política.*” En *Violencia e interculturalidad. Paradojas de la etnicidad en la Bolivia de hoy*. Carrera de Sociología UMSA, 2015. Mis itálicas.

La conquista realista y cristiana de la península inspira la invención sangrienta y la invasión de “América” y del resto del planeta. Colón equivoca el rumbo de retorno y el reino de Portugal descubre su “descubrimiento”. La amenaza de guerra entre imperios, pone en riesgo el proyecto imperial. En Tordesillas, la cartografía católica, recibe la bendición papal. Sin conocer siquiera los territorios encontrados, se los reparten para iniciar la masacre, la negación y suplantación de lo que existe, su apropiación, “como Dios manda”. La línea de Tordesillas divide al mundo desconocido en dos mitades, la realeza portuguesa y católica, a nombre de la salvación de las almas, pueden proceder a tomar posesión. Se desata así el mayor genocidio de toda la historia. Cuando la codicia es sagrada, matar y robar es la ley: bajo esta regla insaciable todos los imperios entran en la “empresa”. La cartografía del despojo divide y nombra territorios. “Descubrimiento”, se denomina aún el eufemismo que nombra y encubre este robo a mano armada. Se procede a la guerra global de colonización y asentamientos; a la producción como materias primas, esclavitud y trabajo, desprecio y olvido de la tierra y de la humanidad, para satisfacer la codicia de la realeza (herederos patriarcales del zigurat: sacerdotes, mercaderes y cazadores): la conquista de El Dorado, que persiste extendiéndose, profundizándose y sofisticándose hasta nuestros días.



Conquistar es legal, es un derecho: el “Derecho de Conquista”, fundamento y esencia universal de todos los estados-nación en representación y al servicio de “el Mundo del Uno”: 1. Adquisición por la Fuerza, 2. Legitimación de la Ocupación, 3. Subordinación del pueblo conquistado, 4. Explotación de recursos y riquezas. (Cánovas, 2024).⁴⁸

Por la violencia colonial que nuestros pueblos han sufrido desde el siglo XVI hasta la actualidad, me pregunto ¿Quién nos coloniza? ¿Qué mundo han construido los colonizadores? ¿Qué mundo traen los colonizadores al territorio? Nombro, al mundo que

⁴⁸ Cánovas, Sergio. Breve historia del derecho de conquista. *Numinis Revista de Filosofía*, Época I, Año 2, (CM47). ISSN ed. Electrónica 2952-4105 <https://www.numinisrevista.com/2024/08/breve-historia-del-derecho-de-conquista.html>

traen como el Mundo del Uno, aquel obsesionado por la demostración supremacista del más fuerte sobre el más débil y del único, capaz de sentirse legítimo dueño de lo que va quitando a aquellos que someten. Ese mundo obsesionado por imponer: un dios, una verdad, un sexo dominante, una raza dominante, un idioma dominante, una cultura dominante, etc., es el Mundo del Uno. (Cumes, 2022)⁴⁹

Lo que se denomina América y “Nuevo Mundo” o “Nuevo Continente”, es, en realidad el viejo continente, no sólo porque ya existía (la conquista lo renueva haciéndolo escombros, genocidio y olvido), no sólo por la sofisticación, población y magnitud de sus naciones⁵⁰ -y ciudades (en torno a 1500 se calcula la población de estas ciudades así: Tenochtitlán, 700mil a 1 millón, Cusco, 220 a 300 mil, Madrid 50 a 100mil, Londres 10mil, París, 180mil) (Chandler, 1987)⁵¹ -, sino porque gracias al expolio, a la conquista de “América”, surge Europa, la modernidad, el nuevo continente (Quijano, 2019)⁵². La manufactura a partir del despojo se consolida entre los siglos XV y XIX con el “triángulo negrero” que se hace posible a partir de la Colonialidad: la invención de “raza”, el sometimiento de la mujer, la reconfiguración del trabajo para la producción mercantil que surge como la hegemonía del Capital global (se renueva y globaliza el orden del zigurat). Los barcos europeos zarpaban con productos manufacturados que se intercambiaban por esclavizados del África que se vendían a colonos americanos para producir bienes coloniales como oro y plata, azúcar, tabaco, que alimentaban la explotación de mano de obra para la manufactura que hizo posible, a partir del tránsito de Iberia a Europa Occidental, el surgimiento de ese nuevo continente, que persiste extendiéndose, profundizándose y sofisticándose hasta nuestros días. (500 ENG-AÑOS Radialistas apasionadas y apasionados).⁵³

Independencias criollas: La continuidad y profundización de la conquista

A partir de su independencia del Reino Unido -4 de julio de 1776-, las 13 colonias de EE. UU., con una extensión de menos de 1 millón de km² se extienden hacia el oeste a través de la conquista (guerra, compras, anexiones, tratados, masacres) con la que llega a 50 estados y una extensión continental de cerca de 10 millones de km². Este mapa de 1756

⁴⁹ Ibid., página 42

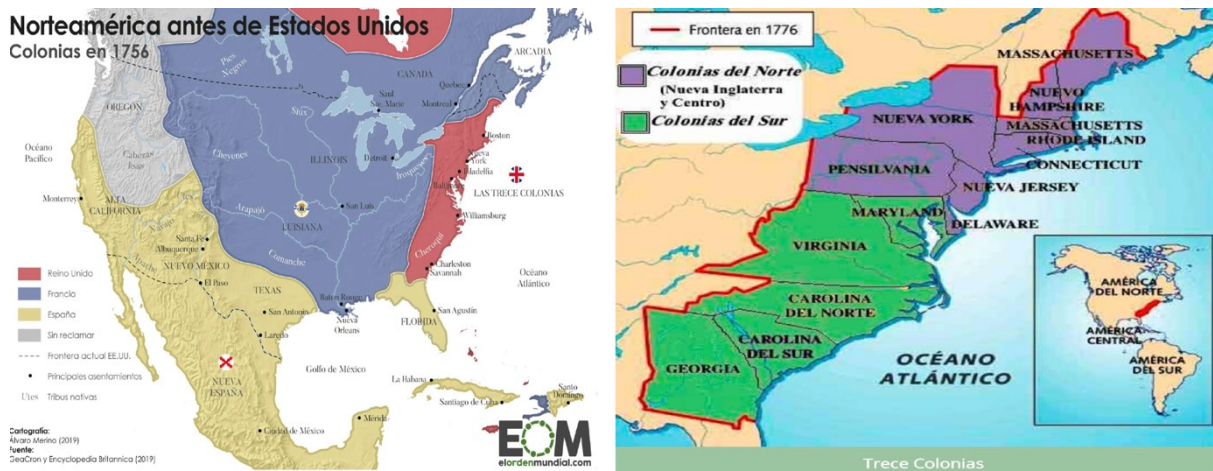
⁵⁰ Para un documentado recuento de esto, ver, por ejemplo, Mann, Charles. Una nueva historia de las Américas antes de Colón. Capitán Swing Libros 2022 y también del mismo autor 1493: Una nueva historia del mundo después de Colón. Editorial Katz 2013

⁵¹ Tertius, Chandler: *Four Thousand Years of Urban Growth: An Historical Census*, St. David's University Press, 1987: *Four Thousand Years of Urban Growth: An Historical Census*, St. David's University Press, 1987

⁵² Quijano, Aníbal. Colonialidad y Descolonialidad del Poder. Ver entre muchas fuentes, cómo la Europa occidental surge a partir de América <https://www.youtube.com/watch?v=nTgMI9yoSl8> A partir del minuto 22:00 “No hay una Europa Occidental sin América”. 2019

⁵³ Radialistas Apasionadas y Apasionados. 500 ENG-AÑOS. Capítulo IV El Triángulo Negrero en <https://radialistas.net/4-el-triangulo-negrero/>

expone la superposición colonial sobre las naciones antiguas y nos ayuda a *des-cubrir* que los estados nación son en realidad, la naturalización del despojo, una mentira convertida en realidad e institucionalizada a sangre y fuego. El imperialismo europeo y estadounidense son la continuidad del despojo.



El derecho de conquista, en su esencia, se refiere a la adquisición de territorio a través de la fuerza militar, especialmente en el contexto de una guerra. Históricamente, este concepto otorgaba al vencedor el control sobre el territorio y sus habitantes, legitimando su dominio. Sin embargo, el siglo XX marcó un cambio significativo, con el auge del derecho internacional y los derechos humanos, que cuestionaron y deslegitimaron la conquista como un medio válido para adquirir territorio.⁵⁴ (Confilegal, 2023).

“Vida, Libertad y la búsqueda de Felicidad”, esencia discursiva de la Declaración de Independencia de los EE. UU. La fundación de los EEUU de América, como la primera nación y república modernas de la historia, con el argumento de ser una democracia, en “un gobierno del pueblo, por el pueblo y para el pueblo” - según lo resumió Lincoln en su discurso de Gettysburg en 1863 en plena guerra civil y dos años antes de ser asesinado al comienzo de su segundo término como presidente-, ilustra la estrategia dominante hasta el presente a través de la cual la enunciación de principios e ideales, encubre, enmascara, legaliza y busca legitimar la conquista al servicio de élites cuya codicia, el “sueño americano” es pretexto para dar continuidad y profundizar bajo el “imperio de la ley”, al “Derecho de Conquista”.

“Silenciando el Pasado” (Trouillot, 2017)⁵⁵ se niega la continuidad del abuso. El Estado-Nación moderno sirve a criollos y “padres de la patria” para acceder sin límite a

⁵⁴ El derecho de conquista dejó de ser un principio válido por 4 momentos clave del siglo XX. En Confilegal. Ver <https://confilegal.com/2023/1008-el-derecho-de-conquista-dejo-de-ser-un-principio-valido-por-4-momentos-clave-en-el-siglo-xx/>

⁵⁵ Trouillot, Michel-Rolph. Silenciando el Pasado: El poder y la producción de la historia. Editorial Comares 2017. Un trabajo indispensable de este historiador haitiano que expone la estrategia de encubrimiento que conocemos como Historia.

territorios, poder y riquezas proclamando dejar atrás los abusos del viejo mundo, renovados y profundizados para explotar las ilusiones, el trabajo, la lucha y la sangre de los pueblos. Oficialmente se afirma que el “Derecho de Conquista” ha sido prohibido y abolido, a pesar de algunas “vulneraciones”, para encubrir la profundización y expansión de la conquista, que incluye además de territorios físicos, los de los cuerpos hasta lo genético y molecular y los imaginarios. Basta con revisar los sucesos de su abolición, como evidencia de todo lo contrario:

- **Tratado de Versalles (1919):** Se establecieron principios que rechazaban la expansión territorial por medio de la conquista y enfatizaban la inviolabilidad de las fronteras.
- **Carta de las Naciones Unidas (1945):** Prohíbe el uso de la fuerza contra la integridad territorial o la independencia política de cualquier Estado.
- **Principios de Núremberg (1945-1946):** Establecieron la agresión y la conquista territorial como crímenes de guerra.
- **Declaración Universal de Derechos Humanos (1948):** Reforzó los principios de soberanía y autodeterminación de los pueblos.
- **Vulneraciones actuales:** A pesar de estar prohibido, se han producido violaciones a estos principios en conflictos modernos. (Ibid. Confilegal, 2023).⁵⁶

“America-América: Una nueva historia del nuevo mundo” (Grandin, 2025)⁵⁷, es una investigación rigurosa y bien sustentada de esta perpetuación de la conquista imperial, desde sus orígenes hasta nuestros días, incluyendo contradicciones, resistencias y conflictos. Por ejemplo, la re-conquista criolla -siglos XVIII y XIX-, emulando la de los Reyes Católicos, se denominó “guerras de independencia” negando hasta hoy, de manera sistemática, las luchas de liberación de indígenas, afrodescendientes esclavizados y pueblos explotados que se dieron sin cesar desde el comienzo mismo de la conquista española. Los “héroes de la independencia” son -salvo notorias excepciones- criollos, preferiblemente blancos, hombres, propietarios, terratenientes, esclavistas, racistas, motivados por la codicia y el poder. A fuerza de guerras, alianzas, trampas y mentiras, los pueblos fueron reclutados en bandos y ejércitos a matarse para -que sus jefes- adquirieran territorios, riquezas y cargos, hasta definir fronteras nacionales, regionales y locales dentro de las cuales, la pugna codiciosa se hizo costumbre y ley. Los imperios del *norte*, bajo el predominio de los EE. UU., crearon y se impusieron sobre un *sur* global -que incluye al sur dentro del norte- de “países (y territorios) producto” (Acosta, 2010)⁵⁸, sometidos como “recursos naturales” y “trabajo” esclavizado, explotado, reclutado para reprimir-matar y excedentario; consolidando un “concierto de naciones” ricas (neo-metrópolis) y empobrecidas (neo-colonias) y de pueblos producidos como olvido en una guerra por ganancias contra la tierra

⁵⁶ Ibid. Confilegal

⁵⁷ Grandin, Greg. A New History of the New World. Penguin Press, 2025.

⁵⁸ Acosta, Alberto. Maldiciones que amenazan la democracia. En Nueva Sociedad, 229, septiembre-octubre de 2010. Ver <https://nuso.org/articulo/maldiciones-que-amenazan-la-democracia/>

y la vida que se naturalizó como El orden mundial, una de cuyas premisas inviolables es la de querer “ser como ellos” (Galeano, 2022)⁵⁹ en todos los ámbitos, a toda hora y de todas las formas posibles. Los Estados-Nación son en esencia dispositivos para la implementación de una función inviolable: “Ser como Ellos”, lo que incluye la trampa de pretender liberarnos a través de tomar el poder.

El Estado Moderno

Los padres de las patrias, “intelectuales orgánicos” desde los EE. UU., debatieron el propósito de crear una hegemonía al servicio de hombres blancos propietarios. Se confrontaron (se confrontan ahora mismo) en un péndulo que oscila desde la necesidad de eliminar los que sobran, los “brutos” (Linqvist, 1997)⁶⁰ - ideología fundada en el desprecio y la tierra arrasada, hasta los liberales que imponen -morir para seguir viviendo- dejar de ser lo que son y como son a cambio de la ciudadanía y los “derechos” (incluido el de venderse para adquirir). Muchos de los debates de los liberales quedaron plasmados en textos: Hamilton, Madison y Jay en el periódico de los liberales, “The Federalist”⁶¹, plantearon debates entre posiciones distintas, pero siempre dentro del marco de lo permitido-posible; condiciones de la “democracia” que incluyen:

- Reconocer y controlar el riesgo de la **“Tiranía de las masas”** garantizando que estas voten escogiendo entre representantes cualificados según condiciones establecidas por el estado.
- **Republicanismo representativo**, no Democracia directa. Sufragio condicionado
- Gobierno y Estado responden *al interés, beneficio y mérito natural de la clase propietaria* y de sus herederos: capaces de *decisiones informadas y responsables*
- Actualizar la **ciudadanía como igualdad en derecho ante el Estado** a través de:
 - i. Condicionar a perpetuidad “la vida, la libertad y la búsqueda de felicidad” a la garantía y **protección de los intereses de la clase propietaria** -convertidos constitucionalmente en **derechos fundamentales**-, para legitimar el orden patriarcal y colonial-imperial; y simultáneamente.
 - ii. Estado del orden -neocolonial- sagrado, incuestionable e inviolable a cargo de **garantizar como derechos la Libertad y la Democracia posibles**; plasmados en el “sueño americano”, en tanto **codicia individualizada y derecho esencial común a la ambición insaciable del consumo, la propiedad y el privilegio**.

... que persiste extendiéndose, profundizándose y sofisticándose hasta nuestros días.

⁵⁹ Galeano, Eduardo. Ser como Ellos. El capitalismo visto desde la periferia. Siglo XXI, 2022

⁶⁰ Sven Linqvist. Exterminate all the Brutes: One man’s odyssey into The Heart of Darkness. The origins of European Genocide. New Press 1997. Ver también el documental de Raoul Peck en la serie con el mismo título, HBO documentaries 2021. Linqvist y otros demuestran que el señalamiento y el exterminio de “los brutos”, el genocidio, según argumentan y demuestran, tiene las mismas motivaciones y obedece a los mismos intereses a lo largo de la historia desde la conquista hasta hoy en todo el mundo.

⁶¹ Hamilton Alexander, Madison James, Jay John. The Federalist Papers. Library of Congress. Ver <https://guides.loc.gov/federalist-papers/full-text>

Forma Estado: Una Mentalidad.

Libertad y Estado son Incompatibles (Altun, 2018).⁶²

En “La teoría política del individualismo posesivo: De Hobbes a Locke”, su autor, el científico social CB Mac Pherson⁶³, en un trabajo reconocido como un referente indispensable para comprender la mentalidad y la ideología que da origen y sustenta el orden social y político y los Estados-Nación, aborda en teoría y práctica a los *ius naturalistas*. El sustento ideológico que legitima social y políticamente las estructuras de poder, el Estado del Mundo del Uno que hoy es normal, trenzan *propiedad* (a partir del robo a mano armada o conquista), *libertad* (como el derecho legal individual a la propiedad una vez consumado el despojo), *mercado* (explotación clasista de naturaleza-recursos- y gente -trabajo- para producir mercancías y plusvalías); el Estado y su gobierno legítimo, a una mentalidad coherente y consecuente que se hace hegemónica: el “*individualismo posesivo*”:

Según la concepción del individualismo posesivo, el individuo no accedería a su libertad más que en la medida en que se comprende a sí mismo como propietario de su persona y de sus propias capacidades, antes que como un todo moral o como una parte del todo social. Esta visión, estrechamente vinculada al desarrollo de las relaciones de mercado, queda expuesta en las grandes teorías sistemáticas de la obligación política (Hobbes y Locke), así como en las ideas de los radicales «levellers» y de Harrington. (MacPherson, 2005).

MacPherson devela la raíz cuestionable, destructiva y aceptada acríticamente, de este orden que surge desde hombres blancos y propietarios con derecho de poseer y someter para, según ellos, evitar la barbarie de sociedades primitivas que, sin ellos y su organización social única y estatal, se auto-destruirían en guerras brutales sin fin. Se necesita, según su convicción e intereses, del orden jerárquico, patriarcal, de quienes, para ellos, generan riqueza explotando a una masa incapaz y peligrosa, para garantizar el orden y la paz social. El dispositivo que garantiza la existencia, legitimación y permanencia de este orden es el Estado. Más allá de las instituciones, burocracias, funciones y cargos que hacen parte de este dispositivo, se trata de una *forma* (Vela, 2005)⁶⁴, basada en una mentalidad que nos

⁶² Altun, Riza. Libertad y Estado son Incompatibles. En esta entrevista, el dirigente del PKK, analiza este tema, pero además se refiere a las luchas de América Latina que señalan como imperial a EEUU, mientras ignoran el carácter imperial de otros estados-potencias. Ver <https://pueblosencamino.org/?p=5220> 2018

⁶³ MacPherson, C. B. La teoría política del individualismo posesivo: De Hobbes a Locke. Trotta, 2005

⁶⁴ Agradezco profundamente a Alfonso García Vela Ph.D., profesor de ICSyH de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla por el seminario electivo “Debates sobre la Forma Estado”, agosto-diciembre de 2015. Comparto desde allí la bibliografía revisada para una de las sesiones. No sólo en ámbitos académicos, sino en la sociedad en general y en los procesos y movimientos sociales brilla por su ausencia y sus distorsiones la comprensión y crítica del Estado, lo que contribuye a someternos creyendo que conocemos:

Forma, Estado y capital

•Gunn, Richard. (2005). En contra del materialismo histórico: el marxismo como un discurso de primer orden. En Alberto Bonnet, John Holloway, & Sergio Tischler (Eds.), *Marxismo abierto: una visión europea y latinoamericana* (1a. ed., Vol. 1, pp. 99-145). Buenos Aires: Ediciones Herramienta y Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

penetra y nos habita al servicio de la relación social capitalista (aun cuando algunos se auto-denominen socialistas, comunistas, etc.).

El Estado en el Mundo del Uno detenta el poder de establecer lo “posible” -aceptable- y lo “imposible” -negado-, frente a conflictos, tensiones, sociedades cambiantes. La permanencia del Estado depende de su capacidad de actualizar este poder con equilibrios entre la coerción y el consenso. El Estado es el dispositivo contra-insurgente por excelencia de la relación social patriarcal-capitalista. Es, a la vez, un *referente neutro*, que condiciona el ámbito y el alcance de lo normal y aceptable, en torno del “imperio de la Ley” y del “monopolio sobre el uso legítimo de la violencia”. ¿Es siquiera sano imaginar un mundo sin Estado?

Yasnaya Aguilar, comunera Mixe, abordó de manera contundente este asunto en el *Conversatorio XI o semillero, según: Miradas, Escuchas y Palabras ¿Prohibido Pensar?*, por invitación del EZLN (Aguilar, CIDECI, 24 de abril del 2018)⁶⁵. Un nosotrxs sin Estado, no sólo es posible: existe. Además, es necesario. Lo novedoso, lo cuestionable al punto del absurdo es que aceptemos que el mundo está naturalmente conformado por Estados. Unas “200 cajitas artificiales” con poco más de 200 años, en contraste con más de 6000 pueblos cuya existencia, territorios, maneras de ser, de vivir, de entender la realidad, de saber, superan con creces las fronteras mentales, históricas y físicas de los Estados. Yasnaya no es mexicana, ni es indígena, es Mixe. Dispositivos de captura como el de ciudadanía, La Ley, La educación, los Símbolos Patrios, los tres poderes, etc., a partir de los cuales se refieren a pueblos y naciones ancestrales, que pre-existieron y perviven a los estados por milenios, como “nuestros pueblos”, ponen en evidencia el proceso y la mentalidad prevalente de asentamientos coloniales consubstancial a la existencia del Estado. El “mestizaje”, por ejemplo, es una estrategia exitosa de captura, de destierro, que desarraiga a la ciudadanía de los territorios, niega orígenes, nos distancia de la tierra, nos niega y reconoce a unos pocos como propietarios según la capacidad adquisitiva, ocupa el territorio de nuestros imaginarios, para convertirnos en consumo y trabajo y nos arrastra a

•Bonefeld, Werner. (2013). *La razón corrosiva: una crítica al Estado y al capital* (1a. ed.). Buenos Aires: Herramienta. Capítulo 2. Acumulación originaria y acumulación de capital. (pp. 37 – 60)

•Bonefeld, Werner. (2013). Capítulo 7. Estado y el capital: sobre la crítica de lo político. (pp. 179 – 206)

•Tischler Visquera, Sergio. (2011). El quiebre de la subjetividad de la forma Estado y los movimientos de insubordinación. En *Bajo tierra ediciones* (Ed.), *Pensar las autonomías* (1a. ed., pp. 337-349). México D.F.: Sísifo ediciones, Bajo Tierra.

René Zavaleta y el Estado en América Latina

•Zavaleta Mercado, René. (2006). Formas de operar el Estado en América Latina. En Maya Aguiluz Ibargüen & Norma de los Ríos Méndez (Eds.), *René Zavaleta Mercado. Ensayos, testimonios y re-visiones* (pp. 33-54). Buenos Aires: Miño y Dávila srl, Flacso-México, UNAM, Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos, Centro de Estudios Superiores Universitarios, Universidad Mayor de San Simón y Universidad Mayor de San Andrés.

•Tapia Mealla, Luis. (2006). La producción teórica para pensar América Latina. En Aguiluz Ibargüen & Norma de los Ríos Méndez (Eds.), *Ensayos, testimonios y re-visiones* (pp. 213-223). Buenos Aires: Miño y Dávila srl, Flacso-México, UNAM, Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos, Centro de Estudios Superiores Universitarios, Universidad Mayor de San Simón y Universidad Mayor de San Andrés.

⁶⁵ Aguilar Yasnaya. Un Nosotrxs sin Estado. https://www.youtube.com/watch?v=vXyJUQKa_Yw

pertenecer y defender... *nada*, es decir, al Estado. Ante la catástrofe económica, ecológica, de imposibilidad de reproducción de la vida humana y natural y la crisis de legitimidad, no sólo es sano imaginar un mundo sin Estado, es un asunto de vida o muerte si es que hemos de sobrevivir. El Estado que conocemos, habitamos y nos habita es apenas una forma, una opción entre muchas de organizarnos como sociedades en territorios. Pero esta forma requiere de absorber, someter o eliminar todas las otras, para garantizar la perpetuación de la “colonialidad del poder”. En tanto especie humana, sociedades y comunidades, al igual que otras naciones no humanas (Betamosake Simpson Lianne 2017)⁶⁶, o somos siendo territorios en arraigo y diversidad, o el tejido vital será inexorablemente destruido en la expansión insaciable de los Estados al servicio de la codicia.

El Estado es la materialización del patriarcado. El estado no personifica a los pueblos, esta es una promesa, una fantasía. Por el contrario, los pueblos, en tanto ciudadanía, somos funcionales, reproducimos y nos hacemos funcionarixs del Estado. Lxs funcionarixs personificamos al estado. “El estado nación puede ser definido, esencialmente, como la identificación de la sociedad con el estado y la del estado con la sociedad; lo que es por definición el fascismo.” (Öcalan Abdullah 2022)⁶⁷.

La Trampa del Poder: lo que *puede*, no lo que *debe ser*

Las insurrecciones y los procesos revolucionarios cuyo propósito ha sido tomar el poder del Estado: la Revolución Francesa, las guerras de Independencia, los Movimientos de Liberación Nacional, y aún la revolución bolchevique y las que a partir del “socialismo realmente existente” y un largo etcétera, las emularon (aun cuando, a partir de la “dictadura del proletariado”, el poder estatal, en teoría, se tomaba en un proceso de transición orientado hacia ponerle fin al Estado (Marx Karl 2010)⁶⁸, no sólo no cumplieron con las promesas y propósitos revolucionarios sino que, por el contrario, capturaron propósitos transformadores, renovaron elites y jerarquías y consolidaron inevitablemente el Mundo del Uno y el orden colonial-patriarcal. El pueblo no se toma al Estado: es el Estado el que se toma a los pueblos insurrectos. Al interior de los procesos insurreccionales de los pueblos se da un debate, muchas veces un conflicto que frecuentemente genera salidas autoritarias y violentas desde quienes se impusieron a favor de la toma del poder estatal.

La conclusión que las poblaciones de todo el mundo extrajeron de los resultados obtenidos por los movimientos antisistémicos clásicos que habían ocupado el poder fue negativa. Ellas cesaron de creer en que estos partidos construirían un glorioso futuro o un mundo más

⁶⁶ Betamosake Simpson, Leanne. *As We Have Always Done: Indigenous Freedom through Radical Resistance*. University of Minnesota Press, 2017. En el capítulo 4 aborda el “Internacionalismo Nishnaabeg” que no se da únicamente entre sociedades humanas sino entre Naciones diversas que en su conjunto tejen y habitan los territorios.

⁶⁷ Öcalan Abdullah, A.- *Definición de la Cuestión de la Sociedad Histórica: B.- Cuestiones Sociales en Levantamientos Populares: Lo que está pendiente*. Rozental Manuel Ed. Cátedra Jorge Alonso 2022.

⁶⁸ Marx Karl. Por ejemplo, *Miseria de la Filosofía* en <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1847/miseria/index.htm> 2010.

igualitario y dejaron de concederles su legitimación; al perder la confianza en estos movimientos, también dejaron de creer en el Estado como mecanismo de transformación. Esto no significaba que importantes secciones de la población dejara de votar por tales partidos en las contiendas electorales; su voto, sin embargo, había adquirido un carácter defensivo, ya que optaba por el menor de los males sin expresar una afirmación de ideología o expectativas. (Wallerstein, 2003).⁶⁹

Conclusión que, a pesar de su validez, ha sido desplazada por una renovada fe en el Estado y en la necesidad de “tomar el poder”. Nuestras luchas, salvo excepciones marginadas buscan “salir hacia adentro” al Mundo del Uno. Por ejemplo: -. Los movimientos insurgentes armados, si no son aplastados o vencidos militarmente, tienden a convertirse en otro factor de terror contra los pueblos que terminan capturados en medio de bandos que les niegan con las armas, cuando no entran en procesos de negociación y “paz”: absorbidos por la paz del Estado, es decir, la “paz posible” o la “paz de los dueños sin pueblos” (Almendra Vilma y Rozental, 2013). -. Las “democracias” se reducen a procesos político-electorales que obligan a los pueblos a votar por el mal menor, son dominados por maquinarias, penetran con su lógica los procesos sociales viciándolos con las distorsiones mercantiles, de alianzas, propaganda, promesas inalcanzables, que degradan y dividen las luchas a cambio de cargos y recursos. “Ganamos, pero perdemos”, porque una vez consolidado el Estado del capital, quienes lo ponen a su servicio, cínica y estratégicamente, bajo la fórmula neo-liberal critican y atacan su propio establecimiento, señalándolo como corrupto e ineficiente para privatizarlo. Surge así el “progresismo” en la trampa de una falacia: “lo estatal es lo público”, priorizando la defensa del Estado y la toma del poder por la vía electoral. En los últimos 30 años, los gobiernos progresistas en el continente han dejado claro que los gobiernos no tienen poder sobre el Estado, es el Estado colonial-patriarcal el que ejerce el poder sobre estos gobiernos de limitado alcance que terminan sometidos al establecimiento desde arriba, o, más comunmente, embelesados por el poder, reproducen los vicios, el autoritarismo, mientras administran -mal- lo que les permite el establecimiento (Machado y Zibechi, 2021)⁷⁰. Cuando logran reformas, re-legitiman el Estado mientras reproducen el orden de extractivismo y despojo. Si obedecen las reglas de lo establecido, no cambian nada. Si no las obedecen violan la “democracia” y son atacadas como dictaduras (Graeber, 2015)⁷¹. -. La burocracia estatal es un dispositivo eficaz para mantener el poder de lo establecido (Castoriadis, 2009)⁷². -. Se aduce que los problemas

⁶⁹ Wallerstein, Immanuel. Nuevas Revueltas Contra el Sistema. *New Left Review* No. 18 2003. Tanto la obra teórica Wallerstein como su activismo, abordó a profundidad y desde una lectura crítica de la historia el tema de las luchas revolucionarias entre las tendencias estatales y no-estatales. Wallerstein creyó, por ejemplo, que el Foro Social Mundial a partir de Porto Alegre, abrió el camino no-Estatal transformador y luego ante el fracaso de este, respaldó de manera abierta al Movimiento Zapatista

⁷⁰ Machado, Decio y Zibechi, Raúl. *Cambiar el Mundo desde Arriba*. Bajo Tierra Ediciones 2021.

⁷¹ Graeber, David. *La utopía de las normas: De la tecnología, la estupidez y los secretos placeres de la burocracia*. Editorial Ariel 2015.

⁷² Ver, por ejemplo: Castoriadis, Cornelius. *Una Sociedad a la Deriva*. Editorial Katz 2009.

sociales, la pobreza, marginación, inequidad, se deben a una “ausencia del Estado”. Este es una táctica para promover la expansión colonial del Estado desde un centro, lo urbano, lo que representa la estructura colonial y de asentamientos; y periférico, lo “atrasado”, limosnero, donde *aún* no llega el orden necesario. En realidad, no hay ausencia del Estado sino una “presencia ausente”. El Estado al servicio de enclaves de un orden global e imperial, empobrece, margina, denigra, para legitimar penetración, extractivismos, guerras, despojos, racismo y la eliminación de alternativas. Las estructuras organizativas que detentan poder no-estatal o para-estatal, emulan y suplantán al Estado replicando su esencia, estructura y funciones en los territorios donde el estado “está ausente” (por ejemplo, Ciro, 2016).⁷³-. Los estallidos y levantamientos populares recientes -Chile, Ecuador, Colombia, Perú, etc.- de pueblos que se levantaron masivamente a partir de un pretexto contra el Estado y el orden establecido en su totalidad, empezaban a buscar mecanismos asamblearios para tejer agendas colectivas, cuando fueron capturados por procesos político-electorales que los desvirtuaron, re-legitimando la lucha por el poder, las partidocracias y los caudillismos. La enseñanza necesaria y pendiente es que *salir tiene que ser hacia afuera* (Rozenal, ed. 2022)⁷⁴-. La estatización de procesos, organizaciones, movimientos, comunidades y pueblos obedece a una mentalidad estado-céntrica que penetra todos los ámbitos. El afán de obtener reconocimiento estatal, la dependencia de financiación bajo procesos de selección sometidos a criterios y a funcionarios para que algunos reciban beneficios a cambio de suplantar dinámicas y criterios sociales y colectivos por requisitos y condiciones burocráticos, captura, incluye y excluye, mientras mantiene y profundiza, a nombre de invertir para atender, el deterioro de las condiciones y calidad de vida.

Crisis del sistema mundo y expansión del Mundo del Uno

Vivimos en un contexto de crisis del sistema mundo. Nos acercamos a un momento de bifurcación que corresponde a la “*crisis terminal del sistema capitalista*”-para peor o mejor- en la medida en la que cada solución que se plantea ante los desafíos presentes profundiza la crisis (Wallerstein, 2001)⁷⁵. De manera vertiginosa se suceden acontecimientos dramáticos que imponen riesgos profundos, vitales y van generando impactos irreversibles. El sistema capitalista genera y enfrenta: -. Una crisis ecológica con riesgo para la vida toda, -. Una crisis económica caracterizada por estancamiento con

⁷³ Ciro, Claudia Alejandra. Unos Grises muy Verracos. Ediciones de la U. 2016. En el prólogo de este trabajo la autora hace un análisis crítico de la “ausencia del Estado”, respaldado por una cuidadosa revisión bibliográfica.

⁷⁴ Rozenal, Manuel. Levantamientos Populares: Lo que está Pendiente. Cátedra Jorge Alonso 2022. Ver también las 7 sesiones de la Cátedra grabadas en vivo en <https://www.youtube.com/playlist?list=PLSKSYqDAFI3iLxV3vMxvHP3b2eQRLtrDu>

⁷⁵ Wallerstein Immanuel. El futuro de la Civilización Capitalista. Icaria 2001. Wallerstein, a partir del trabajo de Fernand Braudel y como director del Centro Braudel, profundizó en toda su obra respecto de este tema que merece estudiarse y discutirse en el contexto actual.

sobreproducción y sobreacumulación de capital sin salida, -. La consecuente crisis de reproducción de la vida; la mayoría de los seres humanos no pueden garantizar su supervivencia; centenares de especies se extinguen o están en riesgo de desaparecer, -. Una crisis de legitimidad del sistema y de la forma Estado, que genera movimientos en favor tanto de una transformación profunda, como de una nostalgia reaccionaria hacia un pretendido pasado grandioso (Robinson, 2001) ⁷⁶. El sistema capitalista global en crisis genera excedentes de población (no hay suficientes consumidores con capacidad adquisitiva y hay un excedente de trabajo), excedente de capital (una mega-concentración de capital en macro-corporaciones y grupos de poder globales para quienes sobran los demás capitales) y un déficit de recursos naturales (insumos necesarios para la producción competitiva). La eliminación de excedentes y la captura de recursos escasos -y territorios- explica las dinámicas de guerra, neo-colonialismo y el estado policial/militar global. Esto explica las dinámicas globales en curso y en ciernes. Es una crisis del sistema y causada por el mundo del Uno.

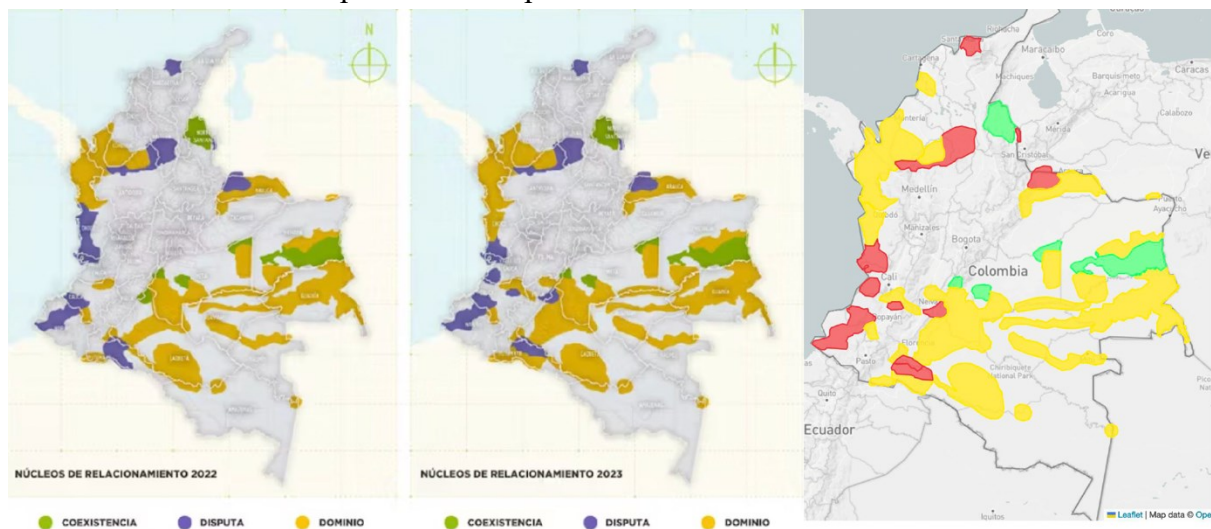
El “ajuste estructural”, orientado por economistas tecnócratas al servicio de la ideología del *individualismo posesivo*, según la cual: la “clase empresarial” produce la riqueza y el resto de la población o sobra, o debe someterse a esta clase a la que se debe. Re-toma de los Estados con renovado clasismo, racismo, desprecio de los pobres, bajo argumentos de maquillaje tecnocrático y políticas coherentes. El “Ajuste Estructural” conduce hacia el fascismo, según lo demuestra una investigación irrefutable (Matei Clara E. 2025)⁷⁷. Lejos de reducirse - discurso neoliberal -, los Estados se expanden a todos los ámbitos, estatales, públicos y privados, en un proceso continuo que conduce hacia plutocracias, neo-colonialismo y fascismo. Un discurso “libertario” captura de manera expansiva el descontento frente a las burocracias y al orden político y a nombre de destruirlos, se impone en ordenes autoritarios que movilizan odio hacia chivos expiatorios (migrantes, indígenas, mujeres, afros, empobrecidos, musulmanes, Palestinos, productores y transportadores de drogas para el mercado del norte, etc.). Esta dinámica de guerra total contra los otros y por la grandeza, se basa en la fuerza, económica y militar y produce argumentos y discursos ideológicos para la obtención de resultados de odio y obediencia al servicio de la codicia. Tordesillas renovado se toma el mundo que marcha imponiendo la superioridad y eliminando lo que sobra. Trump, Putin, Xi Jinping movilizan con discursos, colonizan y conquistan. No son únicamente Milei, Bukele, Noboa quienes gobiernan serviles a este proyecto, también a nombre del progresismo o el socialismo avanza en Nicaragua, Venezuela. El control consumista, atemorizante, represivo y bio-político de la “opinión pública” es tan sofisticado y ha penetrado todos los ámbitos al punto que, ante amenazas globales de genocidio, la confusión y el entretenimiento dominan este estado

⁷⁶ Robinson, William I. El Capitalismo Global y la Crisis de la Humanidad. Siglo XXI Editores, 2001. El profesor Robinson aporta una rica producción en libros, artículos, conferencias, entrevistas, videos que vale la pena estudiar. Ver <https://robinson.faculty.soc.ucsb.edu/>

⁷⁷ Matei, Clara E. El Orden del Capital. Cómo los economistas inventaron la Austeridad y allanaron el camino hacia el Fascismo. Capitán Swing 2025.

global en expansión y confrontación y reclutan masas poblacionales de manera exitosa (Blanco, 2025, Zuboff, 2020, Mbembe, 2022)⁷⁸.

La frontera entre el orden legal y el ilegal se viene disolviendo desde por lo menos la década de los 1960. Mientras, las estructuras estatales aparentan mantener dinámicas establecidas, democracias electorales, división de poderes, organismos de control, etcétera. Un orden mafioso se consolida y toma control sobre instituciones, funciones, contratos, territorios, recursos, poblaciones, desde el ámbito local hasta el transnacional. Las economías ilegales, articuladas bajo lo que se denomina “narcotráfico” involucran no sólo la producción, transformación y tráfico de narcóticos y una masiva transferencia de ganancias hacia el norte, además se diversifica en toda clase de actividades ilegales y legales, articulándose con élites, fuerzas “públicas” y políticas, corporaciones financieras y transnacionales. Actores armados se disputan territorios: los controlan, co-existen o se confrontan en guerras brutales. Estos territorios colonizados y sometidos son enclaves de un orden cuyos productos, bienes y servicios (petróleo, minería, narcóticos, armas, trabajo, comercio sexual, de órganos, especies, etcétera) fluyen a través de estructuras jerárquicas que incluyen funcionarios, empresarios, transnacionales, hacia centros y el norte global donde se consumen generando ganancias enormes que son lavadas y llenan las arcas de los sectores económicos más poderosos del planeta.



El Estado-mafioso global se nutre de políticas públicas que promueven la producción y tráfico ilegales, el lavado de activos y también la guerra contra el eslabón más débil y empobrecido sin tocar a beneficiarios económicos poderosos. Encubierto tras la máscara del orden democrático, este estado neo-colonial mafioso seguramente ya compite o controla el capital global y los Estados coloniales que aceptamos como normales.

Ser Siendo Territorios

⁷⁸ Blanco, Juan Carlos. La Tiranía de las Naciones Pantalla: Los cinco pecados capitales de las plataformas que gobiernan internet. Ediciones Akal 2025. Ziboff, Shoshana. La Era del Capitalismo de la Vigilancia. Paidós-Ibérica 2020. Membe, Achille. Brutalismo. Paidós 2022.

El mundo del Uno es una utopía destructiva e insostenible: garantía de la negación del futuro y de la vida, de la destrucción a escala global. Asumir esta verdad es un desafío enorme con un potencial liberador que reclama esfuerzos épicos y cotidianos. Lo imposible e insostenible, suicida, es esta normalidad que nos ha desterrado.

Pervive una memoria larga, siempre amenazada, siempre presente, sometida al olvido colectivo aún bajo el agitado mundo de esta realidad, tan real como injusta e ilusoria. Pero en los “momentos de peligro”, aquellos en los que “ni siquiera nuestros muertos están a salvo”, se desata en destellos, necesitando hacerse tejidos de sabiduría perpetua que conjuguen acción y saber. Destellos que son insurrecciones de resistencia y rebeldía en los que la constelación donde habitan quienes han iluminado el rumbo de la libertad siendo territorios, haciéndose parte de la vida. El tiempo de los calendarios y horarios para la explotación y el despojo se desvanece y la profundidad, el sentido, el ritmo vital nos devuelve a la existencia (Walter, 2010) ⁷⁹. La mediocridad de la codicia, su mezquindad, sus instituciones, engaños y trampas quedan desnudas, a la vista. “La percepción de la continuidad colonial revela el predominio de la memoria larga sobre la memoria corta y es fuente de identidad política autónoma, que no admite suplantación” (Rivera, 2015) ⁸⁰. Ante la inminencia de una catástrofe sin precedentes, la “cartografía de la memoria” exige la “emergencia del nosotrxs” (Quintero, 2015) ⁸¹. Hasta hoy, ahora mismo, la injusticia y el poder derrotan y someten, pero sin autoridad -que surge del respeto debido-, únicamente por el poder que es fuerza. Sí, es necesario (re)conocernos bajo este horror que entretiene y doméstica. Habitantes y reproductores de la normalidad. Pero para saber que no es así la vida, ni somos para un mundo con dueños y sin pueblos: Por todas partes, siempre surgen, resisten, resurgen, son derrotados, ignorados, nos inspiran y conmueven atisbos del mundo posible y necesario. La sabiduría de saberlos ver, asumir, habitar; la labor de tejer(nos) a partir de poner la mirada en la crítica y la auto-crítica que nos haga enfrentar contradicciones y trampas que nos ponen precio, nos compran, nos convencen, nos confunden. Los otros nacimientos -alter/nativas- existen, son. Tuve la intención de compartir ejemplos, pero siento que sería injusto y excluyente. Este texto, esta palabra ha puesto énfasis en ellos, justamente porque:

“Nosotros no podemos ser ellos, los de enfrente,
los que entienden la vida por un botín sangriento:
como los tiburones, voracidad y diente,
panteras deseosas de un mundo siempre hambriento.”
(Hernández Miguel 2017). ⁸²

⁷⁹ Benjamín, Walter. Tesis sobre la Historia y Otros Fragmentos. Desde Abajo 2010.

⁸⁰ Rivera Cusicanqui, Silvia. Violencia e interculturalidad. Paradojas de la etnicidad en la Bolivia de hoy. Carrera de Sociología UMSA, 2015.

⁸¹ Quintero Weir, José Ángel. La Emergencia del Nosotrxs. Pueblos en Camino 2015 en <https://pueblosencamino.org/?p=6988> y Cartografías de la Memoria. Ver <https://territoriosalternativos.cl/publicaciones/libros/> UAIN y Wainjirawa.

⁸² Hernández, Miguel. El Hambre. Poesías de Guerra. Obra Poética Completa. Alianza Editorial, 2017.

Referencias

- Cumes A. El Mundo del Uno: colonizar para existir y la vigencia de las epistemologías originarias de la co-existencia. Ponencia en Rozental, Emmanuel ed. Coordinador: Levantamientos Populares. Lo que está pendiente. Cátedra Jorge Alonso 2022
- Aguilar Y. Un Nosotrxs sin Estado. https://www.youtube.com/watch?v=yXyJUQKa_Yw
- Betasamosake Simpson, Leanne. As We Have Always Done: Indigenous Freedom through Radical Resistance. University of Minnesota Press, 2017.
- Cusicanqui R. S. (2015) En Violencia e interculturalidad. Paradojas de la etnicidad en la Bolivia de hoy. Carrera de Sociología UMSA. Mis itálicas.
- Quintero W.J.A. (2015) La Emergencia del Nosotrxs. Pueblos en Camino en <https://pueblosencamino.org/?p=6988>
- Quintero W.J.A. (2019) Cartografías de la Memoria. Ver <https://territoriosalternativos.cl/publicaciones/libros/> UAIN y Wainjirawa.
- Hernández M. (2017) El Hambre. Poesías de Guerra. Obra Poética Completa. Alianza Editorial.
- Ciro. C.A. (2016) Unos Grises muy Verracos. Ediciones de la U.
- Rozental M. Levantamientos Populares: Lo que está Pendiente. Cátedra Jorge Alonso 2022.
- Wallerstein I. (2001) El futuro de la Civilización Capitalista. Icaria 2001.
- Robinson. W. I. (2001) El Capitalismo Global y la Crisis de la Humanidad. Siglo XXI Editores, 2001. Ver <https://robinson.faculty.soc.ucsb.edu/>
- Benjamin W. (2010) Tesis sobre la Historia y Otros Fragmentos. Desde Abajo
- Matei C. E. El Orden del Capital. Cómo los economistas inventaron la Austeridad y allanaron el camino hacia el Fascismo. Capitán Swing 2025.
- Blanco J. C. (2025) La Tiranía de las Naciones Pantalla: Los cinco pecados capitales de las plataformas que gobiernan internet. Ediciones Akal.
- Ziboff S. (2020) La Era del Capitalismo de la Vigilancia. Paidós-Ibérica.
- Membe A. (2022) Brutalismo. Paidós.
- Cánovas. S. Breve historia del derecho de conquista. Numinis Revista de Filosofía, Época I, Año 2, (CM47). ISSN ed. Electrónica 2952-4105 <https://www.numinisrevista.com/2024/08/breve-historia-del-derecho-de-conquista.html>
- Quijano, A. “Colonialidad y Descolonialidad del Poder primera conferencia” <https://www.youtube.com/watch?v=nTgMI9yoSl8> [minuto 22:00].
- Radialistas Apasionadas y Apasionados. 500 ENG-AÑOS. Capítulo IV El Triángulo Negro en <https://radialistas.net/4-el-triangulo-negrero/>
- Trouillot, Michel-Rolph. Silenciando el Pasado: El poder y la producción de la historia. Editorial Comares 2017.
- Grandin, Greg. A New History of the New World. Penguin Press, 2025.
- Gunn, Richard. (2005). En contra del materialismo histórico: el marxismo como un discurso de primer orden. En Alberto Bonnet, John Holloway, & Sergio Tischler (Eds.), *Marxismo abierto: una visión europea y latinoamericana* (1a. ed., Vol. 1, pp. 99-145). Buenos Aires: Ediciones Herramienta y Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

- Bonefeld, Werner. (2013). La razón corrosiva: una crítica al Estado y al capital (1a. ed.). Buenos Aires: Herramienta. Capítulo 2. Acumulación originaria y acumulación de capital. (pp. 37 – 60).
- Bonefeld, Werner. (2013). Capítulo 7. Estado y el capital: sobre la crítica de lo político. (pp. 179 – 206).
- Tischler Visquerra, Sergio. (2011). El quiebre de la subjetividad de la forma Estado y los movimientos de insubordinación. En Bajo tierra ediciones (Ed.), Pensar las autonomías (1a. ed., pp. 337-349). México D.F.: Sísifo ediciones, Bajo Tierra.
- Zavaleta Mercado, René. (2006). Formas de operar el Estado en América Latina. En Maya Aguiluz Ibargüen & Norma de los Ríos Méndez (Eds.), René Zavaleta Mercado. Ensayos, testimonios y re-visiones (pp. 33-54). Buenos Aires: Miño y Dávila srl, Flacso-México, UNAM, Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos, Centro de Estudios Superiores Universitarios, Universidad Mayor de San Simón y Universidad Mayor de San Andrés.
- Tapia Mealla, Luis. (2006). La producción teórica para pensar América Latina. En Aguiluz Ibargüen & Norma de los Ríos Méndez (Eds.), Ensayos, testimonios y re-visiones (pp. 213-223). Buenos Aires: Miño y Dávila srl, Flacso-México, UNAM, Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos, Centro de Estudios Superiores Universitarios, Universidad Mayor de San Simón y Universidad Mayor de San Andrés.
- Betasamosake Simpson, Leanne. As We Have Always Done: Indigenous Freedom through Radical Resistance. University of Minnesota Press, 2017.
- Öcalan Abdullah, A.- Definición de la Cuestión de la Sociedad Histórica: B.- Cuestiones Sociales en Levantamientos Populares: Lo que está pendiente. Rozental M. Ed. Cátedra Jorge Alonso 2022.
- Marx Karl. (2010) Miseria de la Filosofía en <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1847/miseria/index.htm>
- Wallerstein I. Nuevas Revueltas Contra el Sistema. New Left Review No. 18 2003.
- Machado D. y Zibechi R. (2021) Cambiar el Mundo desde Arriba. Bajo Tierra Ediciones.
- Graeber, David. La utopía de las normas: De la tecnología, la estupidez y los secretos placeres de la burocracia. Editorial Ariel 2015.
- Castoriadis C. (2009) Una Sociedad a la Deriva. Editorial Katz.
- Acosta A. Maldiciones que amenazan la democracia. En Nueva Sociedad, 229, septiembre-octubre de 2010. Ver <https://nuso.org/articulo/maldiciones-que-amenazan-la-democracia/>
- Galeano E. Ser como Ellos. (2022) El capitalismo visto desde la periferia. Siglo XXI.
- Linqvist S. Exterminate all the Brutes: One man's odyssee into The Heart of Darkness. The origins of European Genocide. New Press 1997.
- Hamilton A., Madison J., Jay J., The Federalist Papers. Library of Congress. Ver <https://guides.loc.gov/federalist-papers/full-text>
- Altun R. Libertad y Estado son Incompatibles. (2018) Ver <https://pueblosencamino.org/?p=5220> 2018
- MacPherson, C. B. La teoría política del individualismo posesivo: De Hobbes a Locke. Trotta, 2005

Crisis socioecológica y producción de saberes: ¿desde qué epistemologías pensar la coyuntura regional?

Oscar Soto⁸³

Mendoza, Argentina

Sería interesante hurgar en nuestras usinas de pensamiento y en los bordes de nuestras prácticas sociales, para reflexionar sobre la crisis ecológica, social y política que nos recorre por estas horas ¿Qué tipo de ciencia producimos?, ¿cómo reflejamos desde el campo de nuestra acción pistas para mejorar el contexto de agobio que viven nuestras sociedades? Este texto intenta aportar al debate actual sobre el rol de una ciencia social al servicio de las urgencias sociales y ecológicas

El centro de los saberes

El ciclo político-económico del siglo XX, iniciado a partir de 1945, marca por un lado la reconfiguración geopolítica global que acompañó a la consolidación hegemónica de Estados Unidos, al tiempo que evidencia la re-centralización de los poderes occidentales, cuya deriva de larga data se dio en una accidentada ironía histórica: con el paso del tiempo, las antiguas Indias Orientales -devenidas en “Occidente”- han testimoniado la mutación del Tercer Mundo, por medio de la cual tanto el Norte como el Sur Global adquieren relieve en el análisis político de la geografía imperial actual. La estructuración de las dinámicas de poder mundial a partir del periodo de posguerra desata un conjunto de acciones político-económicas de carácter planetario que rearman, en el concierto internacional y en los Estados a escala nacional, el carácter de las disputas sociales y políticas venideras.

El largo fortalecimiento del fenómeno imperial occidental, cuyo centro político - Europa- se erigió en amalgama de clasificación/jerarquización de tiempos históricos, culturas y territorialidades, fue revestida de una forma universalizante de sometimiento, llevada a cabo por el sujeto histórico europeo a partir de nuevas modalidades de expansión del capital. El desenlace imperial que ordena el mapa global responde estrictamente a la consagración de una forma de ver y sentir el mundo propuesta con capacidad de convicción y asumida también por la fuerza.

Las consecuencias del orden antes descripto incidieron en una amplia gama de aspectos sociales, políticos, económicos y culturales. Precisamente, la ruptura radical entre razón y cuerpo representa cabalmente una de las aristas centrales del avasallamiento de la modernidad sobre las esferas sociales de vida, particularmente en lo relativo al conocimiento y a la producción de saber. La distinción tajante entre sujeto y objeto de conocimiento encuentra en la lógica colonial/moderna un sustento práctico, y a su vez -por esas mismas razones- una forma dualista de comprensión del mundo se consolida como

⁸³ INCIHUSA-CONICET

elemento distintivo de la sociedad occidental. De ello participan las ciencias sociales, en el orden lógico de conocimiento construido en este drama moderno.

Ahora bien, ¿Es posible entonces definir el estado epistemológico actual de las ciencias sociales sin tener en cuenta el escenario geopolítico imperial? En primer lugar, no intentamos realizar aquí una definición general de la situación actual del debate epistémico mencionado; sin embargo, abonamos la idea de que es altamente improbable explicar las dinámicas epistemológicas y sus modalidades de pragmatización del conocimiento, así como los avatares de la producción de saberes y las exigencias epistémicas que rodean el conocimiento de las ciencias sociales, sin encuadrar el entrecruzamiento de nociones teóricas y políticas dentro de la compleja correlación de fuerzas sociopolíticas-económicas actuales. Las perspectivas teóricas y las formas de producir saberes están íntimamente vinculadas a la posición política y la región del globo que se habite geográfica o mentalmente, siendo la contraposición Norte/Sur Global una conceptualización plausible de retomar al respecto.

Lo cierto es que ese orden mundial recentró el poder político, económico y epistemológico. Este proceso, de raíces coloniales, impuso una visión universalista y jerárquica del mundo, La lógica dualista que aún estructura a las ciencias sociales hegemónicas, no es neutral: es una herramienta de dominación que invisibiliza otras formas de saber y de estar en el mundo.

Epistemologías desde los bordes

Frente a esta colonialidad persistente, han emergido desde los márgenes, y a partir de las luchas de los pueblos oprimidos alternativas epistemológicas transformadoras. Las Epistemologías surgidas en los bordes del sur, son la contraparte necesaria al proyecto colonial-moderno. No son solo teorías; son prácticas de conocimiento surgidas de la resistencia de movimientos indígenas, campesinos, de mujeres, migrantes y otros colectivos excluidos. Estas epistemologías desafían los pilares del pensamiento único: el colonialismo, el racismo, el capitalismo y el patriarcado. Proponen, en cambio, una ecología de saberes que reconoce la validez de conocimientos no científicos, populares y comunitarios. En particular la obra conocida de Boaventura de Sousa Santos (2009) sistematizó gran parte de todo ese bagaje de resistencias con dos herramientas conceptuales relevantes: la *sociología de las ausencias*, denuncia cómo la razón occidental produce como "inexistente" todo aquello que no encaja en sus parámetros. En tanto, la *sociología de las emergencias* se centra en visibilizar las alternativas ya en curso, ampliando el horizonte de lo posible y lo real.

Lo cierto es que la recuperación e implementación de nuevos procesos de producción de conocimiento por parte de clases y grupos sociales que han reaccionado a la dominación y opresión sistemática del orden colonial-moderno ha construido un frondoso camino para nuevas epistemologías, entre ellas las llamadas Epistemologías del Sur (Santos, 2009). Estas epistemologías amplias y diversas que no se agotan en el adjetivo del

“sur” se posicionan frente al fenómeno colonial arraigado desde la Conquista misma. En especial si miramos el mundo desde Nuestra América –como la Diplomatura lo ha propuesto durante estos meses de aprendizaje colectivo-.

En contextos de opresión material y cognitiva, resulta prioritario rearmar ese conjunto de epistemologías tejidas desde el Sur Global, en tanto conocimientos y saberes que no responden a los requerimientos normativos de la ciencia moderna como tal. La amplitud de las propuestas teóricas que miran desde los bordes, en los márgenes, es proporcional al tamaño de los antagonismos que éste coloca como interlocutores y/o desafíos a los cuales disputar: colonialismo, racismo, negacionismo, fascismos, capitalismo y patriarcado. En buena medida, las prácticas de movimientos indígenas, de campesinos, mujeres, migrantes y de tantos colectivos excluidos viene dando lugar a un cuestionamiento en las formas de conocimiento y, por ende, el trabajo teórico-empírico-político que circunda los procesos sociales -de resistencia-

El diagnóstico epistemológico nacido en las comunidades subalternas, de eso que llamamos el ‘sur del mundo’, concibe a la racionalidad occidental moderna como una sutil forma de contraer el presente al tiempo que pretende expandir el futuro de manera indefinida. Para superar la fragmentación y el deterioro de cierta injusticia epistémica, es necesario intervenir para exorcizar el conocimiento producido según las lógicas coloniales-capitalistas-patriarcales y construir así una teoría y una praxis críticas situadas en el Sur Global.

La sociología de las ausencias como trabajo teórico-empírico sobre el presente, entendido como pasado incompleto, busca en primera instancia desmentir aquella lógica que tiende, inalterablemente, a mostrar como “no existente” la experiencia social popular de base, que es descartada y producida como ausencia por parte de la racionalidad occidental y las ciencias sociales que nacen de ésta (Santos, 2009). Tanto la sociología de las ausencias -crítica de una razón metonímica (racionalidad totalizante y dicotómica)-, como la sociología de las emergencias -atenta a la producción de experiencias alternativas posibles que están sucediendo, crítica de un tipo de razón proléptica (que concibe el futuro de manera lineal)-, requieren de una epistemología de lo ausente cuya tarea central sea expandir el concepto de lo real en términos blochianos: la realidad es más que el dato fáctico, es también lo imaginado y lo emergente (Bloch, 2007). El trabajo teórico-político que tenemos por delante es el de interpretar nuestro pasado incompleto para entender el presente incumplido. Debemos ampliar el horizonte de posibilidades existentes desde una mejor comprensión de las emancipaciones posibles, es decir, desde una simetría entre éste y el horizonte de acciones que tenemos en frente.

De aquellas epistemologías latinoamericanas que tanto han dado a nuestras luchas, me gusta la idea de una ecología desde los últimos, una mirada boffiana de la vida. Leonardo Boff (2006), ha dedicado buena parte de sus últimos años a sistematizar una ecología ambiental (naturaleza), una ecología social (justicia humana), la ecología mental (nuestra psique y conciencia) y la ecología integral (la unidad de todo ello), promoviendo

un "cuidado" hacia la Tierra como un ser vivo, influenciando la teología de la liberación y, nada menos que el pensamiento del Papa Francisco. En particular la encíclica *Laudato Si* Tal vez, sea bueno concretar la amplitud de ese horizonte de inteligibilidades tentativo que nos está llamando a defender la tierra, el agua y los bienes comunes. Es probable que tengamos la tarea de promover diálogos entre los saberes académicos y los saberes surgidos de los sectores populares en sus luchas subalternas; al tiempo que se pretende que la traducción intercultural sea un mecanismo de articulación, coherencia e inteligibilidad entre experiencias y luchas sociales. La diversidad infinita entre formas de comprensión mundana y las brechas de su transformación, se producen en la sinergia del sentir, pensar, actuar y traducir la empíria y el conocimiento que sobreviene en teoría a partir de las prácticas históricas situadas.

El necesario aporte de una mirada socioecológica no debería asumirse como la bisagra de los posibles diálogos sociales y políticos, pero sí debería ser un comienzo. Tal vez el lugar geopolítico, finalmente aproxima claves de lectura respecto de las dinámicas aquí abordadas.

Problemas sociales y cognitivos

Hacer ciencia conlleva el uso de una prepotencia de lo epistemológico atravesado por ciertos parámetros mínimos de validación y legitimación de conocimiento, especialmente en las ciencias sociales. El problema que vemos con frecuencia suele ser que esa rigurosidad científica obtura la radicalidad (necesaria) de las teorías críticas de la periferia ante el monolítico conocimiento científico moderno, occidental, capitalista y patriarcal, cuya colonialidad repetimos a menudo.

Entonces, el intento legítimo de articulación de lo científico con lo popular es un problema, no en los términos de la validez de la ciencia, sino que debe ser una invitación al debate teórico en cuestión, a partir del marco que se abra a las posibles limitaciones inherentes a una iniciativa necesaria en la actualidad. Debemos poder salir de las "incommensurabilidades" con las que construimos respuestas a la sociedad actual. Pienso que esto remite a la necesidad de reconocimiento por parte de los actores y los productores de sentido y de conocimiento como miembros de diferentes comunidades lingüísticas.

La eventualidad de descubrimiento del mundo otro, abre espacios para una traducción y una conversación posibles. Uno de los mayores retos para estas epistemologías críticas es el diálogo —a menudo tensionado— entre el saber académico y el saber popular. La rigurosidad científica, tal como es definida por el canon occidental, suele actuar como un dique que frena la radicalidad de los pensamientos surgidos en la periferia.

El problema no radica en la validez del conocimiento científico, sino en su pretensión de exclusividad. Se requiere superar la incommensurabilidad entre paradigmas distintos. Es necesario construir puentes de traducción intercultural que permitan un vocabulario compartido, sin forzar asimilaciones ni borrar diferencias. Esta "traducción" es un acto político, un mecanismo para articular luchas y experiencias dispersas.

El pensamiento crítico emancipatorio que florece en América Latina exige una reinención de los diálogos y un cultivo deliberado de saberes diversos. Las ciencias sociales no pueden ser un espectáculo distante; deben comprometerse con las luchas políticas concretas que definen el presente. Una psicología liberadora y el refuerzo de epistemologías situadas son herramientas indispensables para comprender a los actores que, en medio de la exclusión y la "violencia lenta" del sistema, construyen conocimiento en la resistencia. La tarea es doble: por un lado, desmontar el productor sistemático de ausencias que es el paradigma moderno/colonial; por otro, asumir nuestro lugar corporal y político en la modificación de las injusticias.

En definitiva, tenemos ante nosotros la tarea de honrar las tradiciones de lucha y pensamiento crítico que nos anteceden. Abrir puentes de diálogo desde las ciencias sociales es necesario, pero ese gesto debe estar precedido y acompañado por un compromiso inquebrantable con la transformación política y social de nuestros territorios. Las herramientas están a la mano; corresponde usarlas.

Intento de una conclusión propositiva

En el contexto actual de crisis ecológica, social y política que atraviesa nuestra región, se vuelve urgente interrogar los modos en que producimos conocimiento. ¿Qué tipo de ciencia estamos generando? ¿Cómo podemos, desde nuestro lugar de enunciación y práctica, contribuir a transformar la realidad de agobio que viven nuestras sociedades? Si bien carecemos de respuestas contundentes, mi hipótesis es que deberíamos reconocer que en medio de la actual crisis social y ecológica, la geopolítica del saber no es un accesorio, sino el núcleo desde el cual debe repensarse la producción científica.

La necesidad de fortalecer diálogos teórico-políticos, como bien puede reflejarlo el cruce de perspectivas aquí rápidamente expuestas, evidencia el estado actual de las ciencias sociales y sus retos más cercanos. Las ciencias sociales emancipatorias y el pensamiento crítico que florece desde los márgenes sociales requieren de una reinención de los diálogos y el cultivo de saberes diversos, el avance del pensar-nos-a-nosotros-mismos, como criterio no excluyente, atado a la suerte de las luchas políticas vigentes en los territorios que resisten al capital. Dicho de otra manera, en las tensiones políticas del presente, podemos prefigurar un futuro más virtuoso entre academia y lucha social.

La psicología, la epistemología, la ecología y todas las apuestas liberadoras, indican la urgencia de producir saberes desde la lucha social en América Latina. De alguna manera, la exclusión social y la violencia lenta, son la parte invisibilizada del paradigma moderno/occidental en el que vivimos. Se trata de un productor sistemático de ausencias y un hacedor de la, cada vez más pequeña, historia de los oprimidos. Sin embargo, a la luz de un nexo colonial/racista -casi imperceptible- la manera a través de la cual se puede percibir la fuerza de la opresión, es fundamentalmente la concepción que asumimos de nuestros cuerpos; no de manera extractivista y des-comprometida, sino más bien a partir de una

vocación por la modificación de las injusticias desde nuestro vínculo orgánico con los movimientos populares latinoamericanos.

Me gusta pensar en una socio-ecología liberadora para este momento de repliegue tan contundente. Desde las ciencias sociales podemos abrir puentes de diálogo, pero antes debemos comprometernos en la lucha política que atraviesa a toda Nuestra América. Tenemos las herramientas, las tradiciones y las luchas a mano, debemos honrarlas. Desde esta perspectiva, pensar una socio-ecología que nos emancipe —inspirada también en la ecología integral de Leonardo Boff— implica un compromiso con la defensa de la Tierra, el agua y los bienes comunes, desde un vínculo orgánico con las luchas populares.

Referencias

Bloch, Ernst (2007). El principio esperanza, Vol. 1. Editorial Trotta

Boff, Leonardo. (2006). Ecología: grito de la tierra, grito de los pobres. Editorial Trotta.

Santos, Boaventura de Sousa (2010) Descolonizar el saber, reinventar el poder. Ediciones Trilce: Montevideo.

Santos, Boaventura de Sousa. (2006) Conocer desde el Sur Univ. de San Marcos.

Todos nuestros territorios siguen en disputa

Vilma Almendra Quiguanás

Kauka, Colombia

No soy la protagonista ni la autora principal de lo que voy a narrar, más bien me presento como vocera de estas experiencias, vividas hace dos décadas, junto a mi compañero Manuel Rozental Klinger y a otrxs, quienes compartimos estas luchas desde la Madre de los Bosques, es decir, desde nuestra Kauka⁸⁴, en este territorio llamado Colombia⁸⁵. Así que, intentaré mirar hacia atrás para reconocer las estrategias de despojo que denunciábamos en su momento y para reflexionar cómo las vemos en el contexto actual. Al mismo tiempo, nombraré los principales desafíos en los territorios y trataré de referenciar algunas experiencias necesarias para alimentar nuestra lucha.

Estrategias extractivistas para despojarnos

Este territorio descuartizado y reducido al mapa que todos conocen, sigue siendo despojado. Por ejemplo: el 11,5% de lo que nos dejaron, ha sido saqueado a través de la guerra. Hoy podemos decirlo con más precisión, sean de izquierda o de derecha, los gobiernos de turno, siempre cumplen con el orden establecido y terminan despojándonos. Así lo entendimos muy temprano, desde el Tejido de Comunicación del pueblo Nasa, cuando nos formábamos políticamente para entender lo que nos estaba pasando en el territorio. Para entender por qué había extractivismo, por qué había guerra, por qué nos estaban desplazando, quiénes se estaban beneficiando. Queríamos saber, qué tenía que ver lo que nos pasaba a nosotrxs, con lo que le pasaba a otros territorios. Entonces, intercambiando y formándonos con otras y otros, empezamos a comprender nuestro contexto. En esa época (década del 2000 y 2010), ya conocíamos tres estrategias que hoy siguen utilizando para robarnos:

El terror y la guerra. Con la creciente presencia de grupos armados legales e ilegales con cobertura territorial en aumento y acciones de combate, presión, represión, intimidación, reclutamiento forzado, propaganda y violación de derechos humanos y derechos fundamentales contra la población civil. Entonces, los actores armados intentaban imponer la polarización de modo que no quedara más alternativa que incorporarse a alguno de los actores en armas, cerrando espacios y negando de hecho la presencia y existencia del proceso indígena comunitario que defiende su derecho a ejercer control integral legítimo para la defensa y protección del territorio.

⁸⁴ Kauka en nuestro idioma Namtrick, de nuestro pueblo Misak, significa: Madre de los Bosques.

⁸⁵ Colombia significa: Tierra de Colón. No somos tierra del invasor genocida, por eso desde hace tiempo insisto en decir: lo que llaman Colombia.

Lo económico-institucional. El desarrollo e implementación de mecanismos integrales que generan despojo y empobrecimiento de la población como sustrato para imponer “soluciones” a través de leyes, programas y proyectos institucionales. Proyectos que obligan a las comunidades a dividirse y a someterse, que van orientados hacia el desmantelamiento del proceso indígena que es reemplazado por control territorial transnacional para la exploración y explotación de recursos, programas asistenciales focalizados y a la vinculación de lo productivo-territorial al capital transnacional.

La propaganda ideológica. En cuanto a la estrategia de propaganda-ideología se realiza un sofisticado plan que, articulado con los dos anteriores, involucra desde el entretenimiento y la enajenación, el bloqueo a la información sobre la verdad y la transmisión de versiones distorsionadas de acontecimientos, procesos y organizaciones, hasta la promoción de cultos y sectas religiosas funcionales al proyecto económico, pasando por el currículo escolar y los discursos y prácticas culturales que tergiversan la realidad. La propaganda se desarrolla con el propósito de encubrir, enmascarar y legitimar las intenciones reales del proyecto de despojo cultural-territorial. (ACIN, 2004).

Decíamos que el *terror y la guerra*, tal vez, era el mecanismo más eficaz para despojarnos. Así lo entendimos cuando el compañero, Héctor Mondragón nos afirmó que: “en Colombia no hay desplazamiento porque hay guerra. En Colombia hay guerra para que haya desplazamiento”. Esto nos quejó claro que en los territorios, el terror y la guerra se implementan para desplazarnos, saquearnos y controlarnos: quien tiene precio se vende, quien no obedece se muere o se tiene que ir.

La otra estrategia de despojo para el extractivismo, lo *económico institucional*, nos evidenciaba cómo las leyes y las normas son para beneficiar a las élites poderosas. Por ejemplo, la Ley de Tierras, supuestamente para reparar a las víctimas de despojo, con derecho legítimo a créditos para retornar a sus tierras, resultó beneficiando mayoritariamente a los mismos despojadores en los territorios. Precisamente, porque las instituciones están cooptadas y controladas por los victimarios⁸⁶, los terratenientes, los gamonales y los poderosos que terminan definiendo quien es víctima o no.

En síntesis, las leyes estatales están diseñadas para legalizar el robo a mano armada de la tierra. Y al que no le pueden despojar la tierra, lo vinculan al círculo capitalista tradicional de producción, es decir, le permiten quedarse en su tierra, pero debe sembrar monocultivos que el sistema define. En últimas, debe sembrar para responder a la demanda transnacional y no a la necesidad de los pueblos. Por esto, vemos desiertos de palma aceitera, de caña de azúcar, de pino, de eucalipto hasta de coca y marihuana. Y la propaganda ideológica, sostenida por la misma élite poderosa, con un sistema de medios de paga, tergiversa, confunde, difama, engaña y hasta entretiene, captura, coopta. Pero veámoslo mejor, en el siguiente apartado.

⁸⁶ Revisar escándalo de Agro Ingreso Seguro, El Colombiano, 2019. Ver: <https://www.elcolombiano.com/colombia/agro-ingreso-seguro-asi-fue-el-escandalo-que-llevo-a-la-carcel-a-andres-felipe-arias-IJ11180932>

Hasta nuestro imaginario lo están despojando

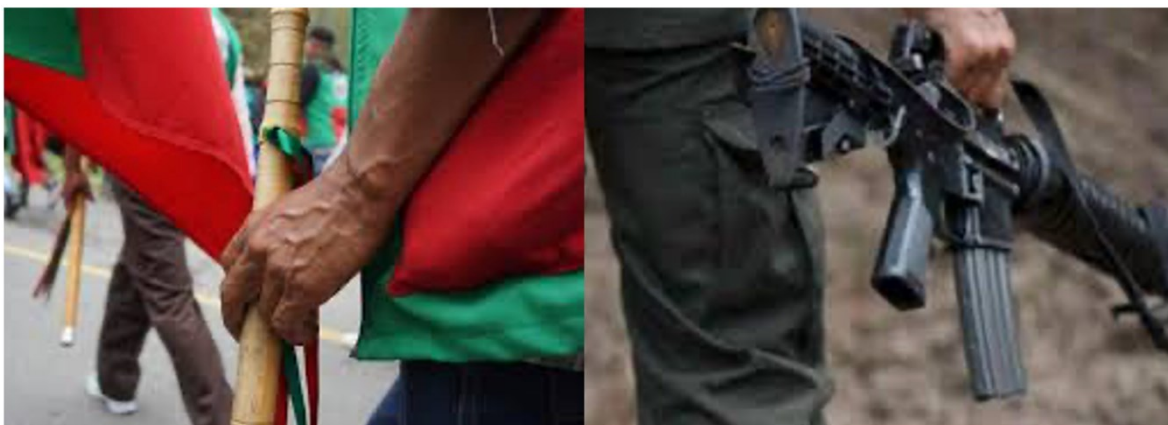
No solo las riquezas naturales y espirituales de la Madre Tierra -agua, petróleo, oro, bosques, madera...-, son sujeto de despojo. Nuestros cuerpos y los de los animales, -tráfico de personas, flora, fauna...-, también están siendo despojados cotidianamente. Además, nuestros territorios del imaginario, -maneras de pensar arraigadas a la Madre Tierra-, están siendo socavadas así como se destruye la montaña para sacar oro. Antes era más difícil que la propaganda nos atrapara, ahora veo que es más fácil, a través de las llamadas redes sociales. Con el sometimiento ideológico y la esclavización digital, la captura es peor: de un lado, encubre, enmascara y legitima el despojo, de otro lado, coopta y nos roba a nuestra juventud y niñez. Sí, no sólo nos roban para despojarnos los territorios de la Madre Tierra y los territorios de los cuerpos, sino también los territorios de nuestros imaginarios. Es decir, con la propaganda ideológica hoy más que nunca nos están invadiendo nuestros imaginarios para despojarnos de la colectividad e imponernos exclusivamente la individualidad.

En nuestro caso, por ejemplo, la juventud y la niñez, ha sido orientada desde las familias, las comunidades, los espacios de formación, las instituciones educativas para que sigan el rumbo colectivo. Siendo un orgullo pertenecer a la organización indígena, participar en los espacios comunitarios, ser autoridades en sus territorios. Desde niños nos enseñan a portar con honor el “bastón de mando” para ser autoridad. Hoy creo que no deberíamos seguirlo llamando así. Más bien, tendríamos que llamarlo: Bastón de Vida, porque quien lo porta tiene la responsabilidad de cuidar la vida de toda la comunidad. No deberíamos seguirlo llamando bastón de mando, porque cuando la asamblea comunitaria está debilitada, nuestros representantes sólo se dedican a mandar. Así terminamos promoviendo élites autoritarias que en vez de servir, se sirven de la comunidad.

En nuestro territorio, el anhelo y la aspiración que nos han inculcado, es servir a la comunidad. Por esto, portar el Bastón de Vida, es sinónimo de honorabilidad. No sólo lo portan las autoridades que elegimos para que nos representen, también algunas personas que tienen responsabilidades en la estructura organizativa. Así mismo, lo portan los guardianes del territorio, más conocidos como Kiwe Thegnas o guardias indígenas. Hay diversidad de bastones según el rol en el territorio. En síntesis, quien lo porta, tiene como responsabilidad salvaguardar la vida desde el ámbito que le corresponda. Dolorosamente hoy, en el contexto de guerra y la desafiante cultura narcotraficante, los actores armados están imponiendo el fusil de la muerte como anhelo que está desplazando el de llevar con orgullo y humildad el Bastón de Vida. Es decir, el fusil de la muerte también está intentando despojar y desplazar al Bastón de Vida.

Particularmente, a la niñez y a la juventud, la están cooptando imponiéndoles el fusil de muerte como máxima aspiración. Nos están empujando a la pesadilla de territorios criminales autónomos (Rozenal, 2025) para que desistamos del sueño de territorios autónomos comunitarios. La cooptación a través de la propaganda ideológica, nos recluta

para la muerte, nos aleja de la defensa de la vida. Todos los días hay niñas, niños y jóvenes reclutados para la guerra en nuestros territorios, sólo entre el 2022 y 2024 más de 600 reclutadxs en el país y la mayoría se los llevaron de la Madre de los Bosques, en nuestra Kauka.



Guardia portando bastón de vida

Joven portando fusil de la muerte

Tanto el terror y la guerra, lo económico institucional, la propaganda ideológica y la cooptación, están teniendo más éxito hoy, por eso la lucha indígena que era el corazón de la resistencia en nuestra Kauca, está mal herida. Se están robando nuestro futuro. Además, siguen cooptando a las organizaciones indígenas a través de proyectos institucionales. Pocas funcionan como organizaciones comunales, se están convirtiendo en agencias estatales, administrando gigantescos presupuestos que responden a la agenda estatal y se alejan de la agenda propia de la comunidad.

En últimas, nos convencen para que aceptemos la vida como nos la imponen, con despojos, extractivismos, guerras... socavando también el pensamiento arraigado a la Madre Tierra. Una cuestión es criarnos y cuidarnos en el sistema comunal para defender la vida, y otra, es en medio de la guerra, dejarnos arrasar por la cooptación y captura patriarcal, que nos roba hasta nuestra imaginación y nos pone al servicio de la muerte. No nos deja ser nasas, nos impone las armas y nos empuja a servirnos de la comunidad y del territorio, rompiendo legados culturales y espirituales, que hoy nos han garantizado vida en medio de la muerte. Este, quizá, es uno de los principales desafíos actuales: recuperar y cuidar a la niñez y a la juventud para la vida plena en nuestros territorios.

Desafíos de cara a nuestra memoria

Tenemos una memoria más larga que viene de miles de años atrás, como bien lo ha presentado y sustentado para Kurdistán, Abdullah Ocalán (2024), en sus escritos sobre las sociedades naturales preexistentes al patriarcado. En este territorio llamado Colombia, también hay evidencia: "...Existen registros de ocupación humana en la Amazonía de hace

más de 17.000 años, como la formación cultural Chiribiquete, en la actual Colombia. Cientos de pueblos/etnias/nacionalidades se constituyeron en la región antes de que el bosque ocupara la inmensa área que hoy ocupa, lo que se remonta a hace 12.000 años..." (Porto-Gonçalves, 2018).

Aunque el patriarcado, la colonización, el estado, el racismo... hayan intentado borrar nuestra existencia para imponernos la memoria de los vencedores, en los territorios se siguen nombrando, por lo menos, las resistencias y los legados de luchas históricas que han garantizado nuestra reexistencia aquí y ahora:

La etapa de la resistencia, liderada por la Cacica Gaitana en el Siglo XVI con la lucha armada (Conquista Española), por Juan Tama y Manuel de Quilos –Ciclos en el Siglo XVII a través de la negociación (Colonia Española) y por Manuel Quintín Lame en los Siglos XIX y XX con el despertar de la consciencia y las acciones de hecho (en el Periodo Republicano). **La etapa de recuperación** reconocida por las tomas de tierras lideradas entre indígenas y campesinos con el lema “Tierra para la gente” y el nacimiento del Consejo Regional Indígena del Cauca-CRIC el 24 de febrero de 1971, logrando una de las reformas agrarias más reconocidas en América Latina. **La etapa de la autonomía**, motivada por el Padre Álvaro Ulcué Chocué, con el lema “gente para la tierra”, desde Toribío Cauca en la década de los 80, con la consolidación de la asamblea comunitaria, la creación de los Planes de Vida y la instalación de diversos espacios de formación. **La etapa de la alternativa**, sembrada desde el Congreso Indígena y Popular realizado en el 2004, cuando caminamos hacia Cali, llamando a la unidad de los pueblos para rechazar la agresión sistemática a través del TLC con EEUU y para reclamar el respeto a la vida. (Tejido de Comunicación, 2004).

En esta reciente etapa, con la escucha y la acción política comunitaria, estuvieron más fortalecidas en la década del 2000 y 2010, cuando la resistencia y la búsqueda de autonomía estuvieron más vivas, sanas y activas que antes, gracias a la formación política y la educación propia, que conllevaba a la acción coherente desde los territorios. En ese momento, ya nombrábamos el riesgo inminente de nuestros planes de vida frente a los proyectos de muerte impuestos por la colonización, el estado, el racismo: “No solamente están en riesgo las culturas, las comunidades, los pueblos. La vida misma corre el riesgo de ser destruida... Quieren convertir en mercancía todo lo que existe a través de su Proyecto de Muerte” (Mandato Indígena y Popular 2004). Sin embargo, en esa época no reconocimos el patriarcado como principal motor del sometimiento y violencias contra la Madre Tierra, nuestros pueblos y las mujeres. Hoy sí lo estamos nombrando e intentamos erradicarlo de raíz.

En su momento, insistimos en afirmar que, tanto los territorios de la Madre Tierra, los territorios de los cuerpos y los territorios de los imaginarios, todos, estaban en riesgo de consolidarse como mercancía del nefasto proceso de “exploración, explotación, exclusión y exterminio” (Rozental, 2011). El extractivismo arrasa con todo. A partir de estas reflexiones sobre estos territorios, al trabajo más grande que realizamos desde

comunicación, le llamábamos *palabrandar*, es decir, caminar la palabra emanada del Pensamiento Nasa: “La palabra sin acción es vacía, la acción sin palabra es ciega. La palabra y la acción, fuera del espíritu de la comunidad, son la muerte”. Desde nuestro *palabrandar*, realizamos todo un trabajo de información, reflexión, decisión y acción, que nos llevó a transformaciones concretas.

La comunicación era fundamental para alimentar los imaginarios comunitarios. De hecho, nos garantizaba comunidades informadas reflexionando permanentemente y tomando decisiones conscientes para las acciones coherentes, con el cuidado de la vida nuestra, junto con la de la Madre Tierra. Aprendimos del trabajo comunicativo colectivo territorial. Por ejemplo: Que la autoridad no es la persona que elegimos por consenso o por voto así sea en los territorios, ésta solamente es delegada de la máxima autoridad: la comunidad. Que lxs comunicadorxs somos sujetxs de consciencia, no de obediencia al poder. Que solxs no podemos, porque la solidaridad recíproca con otros pueblos, es fundamental para tejer las luchas más allá de las fronteras. Dolorosamente, mucho de este legado ha cambiado.

Hoy, las y los delegadxs autoproclamados en los territorios se han convertido en máxima autoridad que manipulan a la comunidad; lxs comunicadorxs obedecen al autoritario y no hacen consciencia con la comunidad; las relaciones con otros pueblos están mediadas por proyectos estales, son relaciones institucionales alejadas de las realidades territoriales. Desafortunadamente, cuando sobran recursos económicos que llegan de agencias estatales, no gubernamentales, internacionales, la institucionalidad indígena termina priorizando las agendas ajenas mientras las agendas propias se van rezagando. En este contexto, las bandas criminales, los grupos armados, los cárteles del narcotráfico y cualquier organización que llega con dinero, logra más adhesiones y seguidores, que las promesas comunitarias incumplidas en un territorio donde la violencia doméstica, la violencia infantil y la violencia contra las mujeres tampoco dan tregua.

Horizontes difusos

Gracias a los procesos de formación política territoriales y a la educación propia desde las comunidades, con el acompañamiento y apoyo externo pertinente, en nuestro momento, logramos llegar a muchos rincones para dialogar, discutir y decidir reconociendo las coyunturas sin dejar de entender los asuntos de fondo. En esta época, uno de los horizontes concretos que renombramos y empezamos a caminar fue nuestra proclama por la Liberación de la Madre Tierra:

Nuestra madre, la de todos los seres vivos, está sometida, según la ley que se impone, tiene dueños, es propiedad privada. Al someterla como propiedad para explotarla, le quitaron la libertad de engendrar vida y de proteger y enseñar el lugar, las relaciones y el tiempo de todo lo que vive. Le impiden producir alimentos, riqueza y bienestar para todos los pueblos y seres vivos. Los que se apropian de ella causan hambre, miseria y muerte que no deben ser. Le roban

la sangre, la carne, los brazos, los hijos y la leche para establecer el poder de unos sobre la miseria de todos. Así como los que se sienten herederos de los conquistadores niegan y desconocen a la madre indígena que les dio la vida, así mismo, quienes aceptan la propiedad privada de la tierra para ser explotada por intereses particulares, se niegan a defender la libertad colectiva y el derecho a la vida. Pero nosotros decimos, mientras sigamos siendo indígenas, o sea, hijos de la tierra, que nuestra madre no es libre para la vida, que lo será cuando vuelva a ser suelo y hogar colectivo de los pueblos que la cuidan, la respetan y viven con ella y mientras no sea así, tampoco somos libres sus hijos. Todos los pueblos somos esclavos junto con los animales y los seres de la vida, mientras no consigamos que nuestra madre recupere su libertad.

Por eso vamos a seguir recuperando las tierras. Por eso vamos a dejarla en libertad para convivir en ella y para defender la vida. Por eso, luchar por la tierra no es un problema ni un deber solamente de los indígenas, sino un mandato ancestral de todos los pueblos, de todos los hombres y mujeres que defienden la vida. Porque solo en la lucha para poner en libertad a nuestra madre recuperamos la dignidad, alcanzamos la justicia y la equidad, y caminamos la palabra que defiende la vida. Seguiremos coordinando, haciendo las alianzas estratégicas y llamando desde las palabras convertidas en acción en el espíritu de la comunidad a despertar las conciencias y a recuperar la Madre Tierra para ser libres. Desde este rincón sagrado del planeta, como pueblos ancestrales arraigados en estas tierras del Cauca, hacemos lo que nos corresponde por la tierra y por la vida, luchamos por la tierra y por la vida y en ese camino, la recuperamos, transformamos el derecho de propiedad para que sea colectivo y convocamos las conciencias a caminar palabras de libertad. (ACIN, 2005).

Las recuperaciones de tierra habían sido acciones contundentes entre los 70 y los 90, pero las comunidades siempre sufrían el asedio y la persecución de la llamada fuerza pública, hasta que la Masacre de El Nilo, donde asesinaron a 20 Nasas en diciembre de 1991, las frenó completamente. En el 2005 renació como palabra viva: Liberación de la Madre Tierra, y otra vez, se convirtió en acción teniendo claro que al capital le sobra gente y mercancías, pero le hace falta tierra. Se concluyó entonces, que no bastaba con recuperar la tierra para hacer lo mismo que el terrateniente. Que teníamos que liberar la tierra de las amarras capitalistas para irnos liberando con ella. Actualmente, con dolores y alegrías, varias comunidades en medio de acciones y contradicciones, siguen liberando la Madre Tierra en varios rincones de nuestra Kauka. Con desafíos recurrentes como: liberar también el pensamiento y el corazón; convivir aprendiendo la reciprocidad con la tierra; construir territorios de paz materiales y espirituales; y tejer en comunidad más allá de fronteras.



Mural realizado por el Colectivo Pintando Luchas

Al lado izquierdo de este mural, pueden ver a la compañera Cristina Bautista Taquinás, autoridad Nasa, asesinada en la Masacre de Tacueyó en 2019, junto a 5 guardias indígenas. Tal vez, este hecho doloroso, fue el principio del fin del control territorial que nuestro pueblo nasa ejercía en los resguardos indígena de nuestra Kauka. Ellxs fueron asesinadxs por grupos narcoparamilitares que nos invadieron con coca y marihuana. Cristina y los guardias, fueron masacrados por defender el territorio, por cuidar la vida, por proteger a la comunidad. A partir, de ese momento, se debilitó la organización indígena. Ya la gente tiene miedo de ejercer control territorial, pues no quieren correr la misma suerte de lxs masacradxs ni de los líderes y lideresas sociales, que sieguen siendo asesinadxs en este país.

Al lado derecho, apenas se ven, las luces de los invernaderos de coca y la presencia de grupos armados, que han ido fracturando la organización indígena, porque gran parte de la comunidad, debido a la escasez y a la falta de condiciones económicas, se han ido convirtiendo en los principales cultivadores de coca y de marihuana. Los cultivos tradicionales no son rentables, pero la coca y la marihuana se las compran en el mismo lugar que la producen y a mejores precios.

Entonces, la propagación de estos cultivos, en los que se mercantiliza la planta sagrada, hoja de coca, y se masifican también los cultivos de marihuana. Como dice Lina Noscué (2025), “más que economía llamada ilícita, se ha convertido en una fuerza devastadora, que ha fragmentado los tejidos comunitarios, familiares y debilitado profundamente a los movimientos sociales”.



Coca en el resguardo de Las Delicias Invernaderos de marihuana en el resguardo de Toribío

Tenemos muchos desafíos aquí y ahora, dada la estrategia de cooptación y captura, que tiene mal herida la lucha indígena en nuestra Kauka. Antes, era inimaginable que las autoridades indígenas pudieran perder el control territorial; que los campos se pudieran invadir de coca y de marihuana; que la niñez y la juventud pudiera ser reclutada masivamente; que líderes indígenas usaran la estructura organizativa como trampolín politiquero... Era inimaginable, porque el control territorial no sólo se ejercía, erradicando esos monocultivos, decomisando e impidiendo el paso de cargamentos de cocaína y marihuana. La asamblea comunitaria, como máxima autoridad hacía control a las autoridades y a los liderazgos, a través de mandatos, reglas y acuerdos colectivos. Además, la formación política, el trabajo de consciencia y la educación propia, eran permanentes. Desafortunadamente, esto también se ha ido erosionando, por la amplia financiación externa que empuja a priorizar otras agendas.

Así como recuperamos, cuidamos y hoy insistimos en liberar la tierra. Es urgente recuperarnxs, cuidarnxs y liberarnxs como gente de la tierra, ser Nasa. Reconocer contradicciones cotidianas para ir transformando nuestro horizonte colectivo. Debemos crear las condiciones materiales concretas para garantizarnos una vida digna, y a la vez, reconciliarnos con la espiritualidad de la Madre Tierra (Sath Tama Kiwe, 2019)⁸⁷. Escuchar también los gritos de otras experiencias, por ejemplo, sentipensar con las mujeres de Rojava, para entender que: “No se puede destruir al capitalismo sin destruir al estado y no se puede destruir al estado sin destruir al patriarcado”. Y como completa, Yasnaya Aguilar, que tampoco se nos quede por fuera el colonialismo, porque éste también tenemos que reconocerlo en nosotrxs mismxs para irlo erradicando.

En este contexto, en el que los liderazgos indígenas están siendo cooptados por el anhelo de gobernar desde el Estado; y en el que la juventud y la niñez, están siendo cooptadas por el anhelo de luchar desde un grupo armado, es primordial apoyar y acompañar los semilleros Kiwe Thegna Luucx⁸⁸ (pequeñxs guardianes) desde nuestra Kauka. Son espacios autogestionados, algunos liderados por mujeres, donde educan para la vida y para el cuidado de la Madre Tierra a niños y a niñas, seguramente respondiendo a lo desesperanzador de este contexto. Esta experiencia en nuestro territorio es vital, para cuidar y sanar la herida de la lucha indígena. Otra referencia, es la Comunidad de Paz de San José de Apartadó, en el Urabá de lo que llaman Antioquia: otro territorio fuera de nuestra Kauka.

⁸⁷ Retomar el Camino, Ver: [Masacre y guerra de conquista a Tacueyó. El llamado de Sa'th Tama Kiwe a Retomar el Camino](#)

⁸⁸ Leer más sobre estos semilleros: <https://tejidocomunicacion.nasaacin.org/semillero-luucx-kiwe-thegnas-una-apuesta-al-fortalecimiento-de-los-procesos-comunitarios/>



Ellas y ellos, desde la colectividad y respondiendo a contradicciones recurrentes, crearon, aprobaron y están caminando estos compromisos (ver foto), que desde hace 27 años, les han garantizado autoorganización, autogestión y autocuidado en medio de un cerco de guerra. Entonces, nos hace falta retomar la memoria de lucha, la educación y las economías propias, intercambiar con otras experiencias, recuperar la juventud y la niñez, remediar al liderazgo perdido para que enseñe desde el ejemplo (Campo, 2022)⁸⁹ y aprenda desde la humildad. Finalmente, no abandonar la movilización social, necesaria para garantizar derechos mínimos que oxigenan las luchas, pero que se hacen máximos cuando los legitimamos con nuestros hechos concretos desde los territorios.

⁸⁹ Fredy Campo Bomba, compañero asesinado por cuidar el territorio. Escuchar aquí su palabra: <https://www.youtube.com/watch?v=gfufsK9X3Xs&t=5s>

Algunos secretos de la lengua Maya

Pedro Uc Be
Yucatán, México

Existen algunas claves hermenéuticas en lengua maya que demuestran el pensamiento y la creencia en un mismo valor de la vida humana, no humana e inanimada. Puede parecer extraño hablar de vida en seres inanimados desde la lógica occidental, sin embargo desde la visión y el sentimiento maya también esos seres tienen *óol*, un tipo de energía o ánimo.

Algunos términos o expresiones en lengua maya perdieron su sentido profundo en medio de la amenaza, persecución y linchamiento de la colonización que impuso el castellano como “lengua materna de Dios”. Nuestra lengua maya fue reducida a actividades básicas de sobrevivencia de las comunidades castigadas por pensar y por atreverse a pronunciar en voz alta su pensamiento. Entonces nuestras creencias y nuestra fe decidieron clandestinizarse en ciertas voces tolerables para la lengua hegemónica, no por su generosidad sino por su incapacidad de percibir el *kuuch* (carga) del sonido maya. Una de las consecuencias de esconder o enterrar estos tesoros es que los hijos y nietos de quienes lo resguardaron del peligro olvidaron la ubicación y perdieron contacto con el sentido de esas voces, aunque seguían como sonidos, si bien vivos, no con la percepción de su sentido profundo. Es cuando se hace necesario implementar una arqueología de las palabras mayas o sacarlas de la clandestinidad, más bien, no las palabras en sí sino su sentido profundo, aquello que lleva envuelto, ya que cada palabra parece ser solo un papel de regalo que lleva escondido en su seno un gran valor.

En una colonización vigente, no precisamente externa sino más bien interna, se hicieron traducciones forzadas de la lengua maya al castellano con el afán de empalmar o equiparar pensamientos, sentidos o símbolos. Esta medida ocasionó heridas profundas de muerte a la lengua originaria de la Península de Yucatán, se perdió mucho pensamiento relevante en expresiones trascendentes o más bien se devaluaron las palabras al ser usadas con el fin de satisfacer al castellano; dicho de otra manera, se prostituyeron las palabras mayas. Alejaron las palabras de su origen como apartan a un niño de su madre. Así que *k'áax* por ejemplo, solo vino a significar selva porque a la lengua dominante le interesa eliminar su fuerza, su origen y para el mayahablante le favorece en su sobrevivencia como persona pero también como partera de los sentidos más profundos del término que puede significar naturaleza, exuberancia, lluvia, padre, casa, hogar y ecosistema entre otras muchas cosas.

Uno de los ejemplos vistos con mucha claridad tiene que ver con el nombre de la mayoría de los municipios y comunidades de la Península de Yucatán y los apellidos de la mayoría de las mujeres y hombres mayas en este territorio. Han sido corrompidos, posiblemente sin dolo, pero en un contexto de colonización en el que da igual escribir o registrar correctamente el apellido y el nombre del pueblo o de un indio. Basta con dos

ejemplos para sostener este testimonio, el apellido *K'éeb* (fisura, grieta, entreabierto) lo asentó el registro civil como *keb* (eructar) lo que motiva burlas de esos que hoy le llaman *bullyng*; lo mismo pasa con el nombre de *Búuksoots'* (casa del murciélago) se registró en la ley por los congresistas como *Buctzotz* (cubierto de pelos) y así sucesivamente en detrimento de las personas y las comunidades originarias.

Con el ánimo de reivindicar el pensamiento maya embolsado en las palabras, hacemos en este texto un esfuerzo arqueológico que tiene raíz en los mismos términos o expresiones y en los saberes que mantienen vivas sus venas ancestrales. Es así como empezamos con estas dos expresiones para recordar al pueblo maya y dar a conocer estos pensamientos a los no mayas mal intencionados, pero también a los bien intencionados que a veces romantizan lo que han llamado la cosmogonía maya con base en interpretaciones aventuradas de algunos vestigios que han aparecido en el baúl de nuestro territorio. Nuestra intención al poner en contexto estos términos se dirige hacia un tema relevante para la cultura maya, ese modo de ver, de sentir y de creer que todo lo que está en el *yóok'olkaab*, en el *sjnáalil* y en el *k'áax* (naturaleza) formamos una sola familia entre humanos y no humanos como los pájaros, los animales, los insectos, los espíritus, y lo que se llama en occidente lo inanimado. Tratamos de desenvolver el regalo que viene elegantemente envuelto en el sonido de las palabras, en el concierto de las letras y en las onomatopeyas o lenguajes de los no humanos pero que forman parte de esta comunicación comunitaria e intercomunitaria.

1.- *In ti'al*: Yo (mío) para eso. Esto sería una traducción literal. Pero esta expresión que se traduce al castellano como (esto es mío), en lengua maya va a la inversa, por ejemplo: Esta casa es mía, *le naja' in ti'al*, una traducción con sentido cultural maya sería, (esta casa yo para ella), *le=esta*, *in=yo*, *ti'=para*, *al=sufijo de verbo intransitivo que podemos usar en este caso para decir ella*. Aquí se nota con claridad el sentido comunitario de un mismo valor de vida en la comprensión profunda o radical de esta expresión. No somos poseedores ni desposeídos, sino más bien somos de... aquello y viceversa, es decir nos pertenecemos el uno al otro y el otro al uno en un mismo sabucán que es parte de un todo, quizá como un diagrama de Venn que enseña conjuntos. La cuestión es que se plantea que nada ni nadie puede existir aquí solito o solita desconectada con el resto de la vida y la existencia.

2.- *U lu'mil k ch'i'ibalo'on*: (Su tierra nuestro ancestro somos). Se traduce al castellano como: (Es la tierra de nuestros ancestros). En realidad, lo que se quiere decir es que nosotros somos la tierra y somos también los ancestros, como se puede notar no hay corte en el tiempo ni en el espacio en esta expresión, nosotros, ancestros y tierra es uno solo.

Esta es una base que demuestra nuestra visión de vida comunitaria en el que no hay pasado ni futuro sino un presente continuo que está girando como una rueda que nos permite estar en movimiento en una relación material e inmaterial con cada una de las partes o expresiones de la vida humana y no humana, material e inmaterial.

Un obstáculo que tenemos como mayas y hablantes de origen de la lengua maya es el castellano y su lenguaje, no permite evidenciar otros modelos de pensamiento en la producción y reproducción de las ideas fundadas en una cosmovisión muy otra, aunque el hablante del castellano no tenga la intención de avasallar, lo hace en automático porque en el castellano está el virus o vector del contagio que es la misma lengua y su lenguaje. Los esfuerzos que se hacen para explicar este mirar muy otro le llaman por algunos, descolonizar el lenguaje, no estoy seguro si es lo correcto debido a que la mayoría, por no decir todos, de los que hablamos la lengua maya como nuestra lengua materna nos es difícil por no decir imposible buscar exactamente los términos en español para comunicar la fuerza de nuestro pensar toda vez que el uso de nuestro español es pobre ante el tamaño de nuestro lenguaje maya.

Muchas palabras o estructuras culturales de la lengua maya no encuentran su par o equivalencia en castellano porque nace de una raíz cultural no solo diferente sino contraria, entonces durante la conquista y colonización se hicieron violaciones flagrantes a la lengua maya para equipararla al castellano con tal de que no sea convenida sino conveniente al colonizador y evangelizador. Por ejemplo, el término *puksi'ik'al* se traduce al castellano como corazón y se refiere a ese órgano ubicado en el lado izquierdo del pecho de las personas. Para los mayas el corazón es ese pequeño espacio “vacío” que está debajo del hueso del centro del pecho donde solo habitan las emociones que alertan y ponen en contacto al ser humano con la realidad material e inmaterial. Entonces cuando en maya decimos “*ti' yanech tin puksi'ik'ale'*”, en castellano se traduce normalmente como, estás en mi corazón; en realidad lo que se está diciendo es, en hay tú en yo corazón tú. Seguramente los primeros traductores tuvieron muchas complicaciones para hacer una traducción aceptable o por lo menos que dejaran con cierta satisfacción a los hombres de poder interesados en que se imponga su visión según se afirma en su lenguaje.

Resulta que la lengua maya nació de un padre que se llama *Juum* (sonido, onomatopeya) y una madre que se llama *wooj* (imagen, semiótica); entonces cuando dice *puksi'ik'al* está señalando un rincón de la casa que es el cuerpo humano ubicado en lo que se conoce como la boca del estómago donde siempre habrá lugar para llevar a quienes se ama y a quienes se recuerda y donde se hace contacto con la realidad material e inmaterial, así que la expresión *ti' yanech tin puksi'ik'ale'* no es necesariamente metafórico, sino literal, según creemos los mayas. Las personas son también energía, aliento, viento, *óol* y pueden estar en ese lugar que llamamos *puksi'ik'al* que es la boca del estómago.

Entonces los obstáculos al pensamiento maya desde la lengua y el lenguaje le brotan al conquistador, evangelizador y colonizador en forma “natural” por el mismo origen de la lengua y el lenguaje castellano. En caso de que quiera ser respetuoso con la lengua maya y con el pueblo maya tendría que hacer un esfuerzo doble para descolonizar y trastocar su lengua y lenguaje castellano y castellanizador. Hoy en día encontramos afortunadamente muchos hombres y mujeres de diferentes geografías que son personas sensibles, solidarios y respetuosos con nuestras costumbres, creencias y sueños; por eso se esfuerzan junto a nosotros a aprender nuestra lengua, a entenderla con respeto, a asumir sus implicaciones

desde la comunidad donde se habla con libertad, con naturalidad y con toda su carga que llamamos *kuuch*, *óol*, *muuk'*, *k'i'inam*, *siip*, *muut* entre otros términos que denotan el sentido profundo de la lengua maya, esa que maman nuestro niños, esa que beben nuestra hijas, esa que se musicaliza por el *Aj Meen*.

Un ejemplo muy común en nuestras comunidades hasta el día de hoy es con la palabra *t'oox*. Es costumbre que las celebraciones comunitarias se llevan a cabo con las donaciones o aportaciones (no estoy seguro si es la mejor palabra) en especie y servicios para la comida y bebida de la celebración de cada familia de la comunidad, al finalizar o para cerrar el evento se lleva a cabo el *t'oox*, palabra que se podría traducir como repartir o distribuir, sin embargo nadie usa esta traducción porque este término en castellano no solo no logra alcanzar el sentido de la palabra *t'oox* sino suena feo en este contexto, toda vez que no es repartir sino compartir, aunque esta palabra no tiene el mismo alcance cultural que *t'oox*, entonces la gente dice “ya es hora del *t'oox*, o ya viene el *t'oox*”, lo dicen no solo los mayahablantes sino todos los que están en el evento, aunque alguno no sepa hablar maya usa la palabra *t'oox*, sobre todo si no le ha tocado la comida y bebida que se reparte o se comparte, dice casi a gritos, “a mí no me ha tocado el *t'oox*”.

Usar este término en el lugar de los hechos franquea las dificultades inertes del castellano hacia la lengua maya, derriba los muros no solo lingüísticos sino culturales y se genera un placer cómplice entre el emisario y el receptor, es decir, surge la comunicación. Son las bases de la comunidad o de la comunitariedad entre diferentes que comparten alimento, lenguaje, espacio y sobre todo sensibilidad cultural.

Volviendo al tema que nos ocupa, en la lengua maya sepultada por los escombros ocasionados por la colonización que dejó aplastado el pensamiento de un solo valor para el término vida, hemos presentado apenas dos ejemplos al respecto, pero hay mucho más que vamos a compartir a continuación. Cuando usamos los pronombres mixtos o adjetivos posesivos según las reglas del castellano al parecer no tenemos ningún problema cuando decimos lo siguiente:

In ti'al le luucha': Es mía esta jícara.

A ti'al le luucha': Es tuya esta jícara.

U ti'al le luucha': Es de él (o ella) esta jícara.

K ti'al le luucha': Es nuestra esta jícara.

A ti'ale'ex le luucha': Es de ustedes esta jícara.

U ti'alo'ob le luucha': Es de ellos (ellas) esta jícara.

Esta manera es como la mayoría de los mayahablantes se expresan en la península de Yucatán, sin embargo hay una parte no pequeña que aún conserva una expresión en su vida cotidiana que no va en este sentido, sino en una expresión como contradictoria desde la lógica de la gramática española, y es así porque esta voz maya tiene una raíz cultural que al parecer es precolombino y que sin embargo sigue retumbando en ciudades como Valladolid o la antigua Sak I' como se le llama hasta el día de hoy por muchos mayas que habitan las comunidades alrededor de esta conocida ciudad maya.

El problema viene cuando el maya precolonial lo dice de esta manera que trastoca cierta lógica que personaliza o individualiza la posesión de la jícara:

In ti'alo'on le luucha': Es mío nosotros esta jícara. También se puede entender de esta manera (Yo para nosotros esta jícara)

A ti'alo'on le luucha': Es tuya nosotros esta jícara.

U ti'alo'on le luucha': Es de él (ella) esta jícara. Igual se puede entender como “Somos de esta jícara”.

K ti'alo'on le luucha': Es nuestra nosotros esta jícara.

A ti'alo'one'ex le luucha': Es de nosotros ustedes esta jícara.

U ti'alo'on le luucha': Es de nosotros ellos (ellas) esta jícara.

Como se puede notar desde la estructura del castellano esto es ilógico, y es así, es otra lógica, es otra cultura, es otra manera de ver y entender el mundo de las relaciones humanas y no humanas. El sufijo *-o'on* es para referirse a uno mismo, pero en plural, es el nosotros, entonces se puede entender que ese ser que está ahí, es y somos también ese ser a la vez, ya sea humano o no, inanimado o no. En este caso hay una perspectiva comunitaria de lo que existe porque eso que existe que aparentemente es inanimado, para el pensamiento maya forma parte de la comunidad y la comunidad es la única que puede poseer y ser poseída o intersubjetivamente poseerse como un solo círculo o una sola pieza donde el ser es uno y no hay valores mayores o menores toda vez que hay una sola vida que vale igual.

Según registra la lengua maya en su *óol*, hasta los utensilios de cocina o de la milpa tienen vida, eso les permite formar parte de la comunidad, eso les da derecho a ser respetados como parte de ese gran ser llamado vida comunitaria, entonces la vida no solo está en los árboles, en los animales o en las aves sino también en una silla, en una mesa, en un morral etc. Por eso no se les puede poseer como propiedad sino se establece una relación de negociación, de intercambio, de ayuda mutua o hermandad con cada una o uno de aquello con el que se convive o con quien se alimenta la vida para alcanzar eso que se conoce en el sur del continente como el buen vivir. Para nosotros los mayas peninsulares le llamamos *tooj óol*, literalmente es recto ánimo, pero el sentido tiene que ver más con vida saludable, es decir quien está recto su *óol* tiene una vida saludable que es lo ideal no solo para las personas sino para una comunidad entera, pero nadie puede tener el *tooj óol* si la comunidad no lo tiene porque todos forman parte de un solo cuerpo.

Uno de los problemas que hemos padecido en relación a esta forma de creer, de organizar y de mantenernos como pueblo maya son las polarizaciones sembradas entre nosotros por el colonialismo para controlarnos con mayor facilidad. A los indios que ofrecieron su servidumbre al colonizador los premiaron como capataces o mayordomos sobre sus propios hermanos para hacer el trabajo sucio, su garrote resultó más duro que el del propio *ts'uul*, (explotador) su eficacia como el buen *k'oos* (siervo) se mide por la dureza con la que explota o sojuzga a su propia comunidad para rendirle buenos resultados al patrón.

Esa vieja estrategia ha funcionado muy bien para el *ts'uul* hasta el día de hoy, muchos mayas peninsulares sabemos la historia de lamentables confrontaciones entre las familias *Kokom* y *Xi'iw* durante la conquista de la Península maya, porque los primeros se negaron a la “oferta” colonialista en tanto los segundos la aceptaron de las manos de un *ts'uul* que astutamente tomaba los hilos de la comunidad en sus manos a través de los propios indígenas que se enamoraron del individualismo, llenando su corazón de los modos colonizadores en contra de sus propios hermanos. No fue la única vez que sucedió en nuestra historia, fueron y siguen siendo prácticas cotidianas lamentablemente.

Nuestra propuesta de autonomía y autodeterminación no logra superar la barrera de la cooptación y la instrumentalización del indio en el sistema colonialista. El sistema colonial opresor no repara colores, orígenes o lenguas, es un monstruo multicolor, multilingüe, multifolclor que usa muy bien como parte no solo de su sobrevivencia sino para adquirir mayor poder porque su corazón es lo que justamente no cambia a pesar de devorar diferentes razas y culturas, todas las convierte en excelentes embutidos para alimentar su eternidad.

No solo no le afecta que un indio sea presidente municipal, gobernador o presidente de la suprema corte, sino lo fortalece, es así como corta en pedazos la posibilidad de la comunitariedad, es así como acaba con los sueños de la autonomía y la autodeterminación de los pueblos originarios, es así como se levanta como el dador de justicia para incorporar al indio a sus espacios de poder para el eficaz control de las comunidades originarias y hacerles creer que ya son sujetos de derecho como lo ha escrito en su tramposa Constitución aprobada deliberadamente por su unilateral voluntad.

A día de hoy algunos indígenas incrustados como diamantes en una brillante corona colonial son directores de “oficinas indígenas”, son diputados en el poder legislativo, son ministros de la suprema corte, son directores de museo y hasta les hacen creer que son el eje principal del programa del gobierno aunque sea solo para cuidar a los muertos del museo y se llame “Renacimiento maya”, y desde la tribuna de ese monstruo le otorgan reconocimientos como los hidalgos que les entregaban a los indios traidores durante la guerra peninsular conocida como de castas y les cobran con un discurso que les bordan como *ipiiles* floridos de puntos de cruz en la boca que a la letra dice: “No es vergüenza hablar maya, vergüenza es no hablarla”. Estoy de acuerdo con la primera parte, pero en la segunda parte yo lo diría de esta manera: No es vergüenza hablar maya, vergüenza es hablarla como *k'oos* del *ts'uul* para complacer su perversa antropofagia o comunifagia del pueblo maya. Estas prácticas individualistas, oportunistas, egoístas, colonialistas y perversas sembradas en el corazón de algunos hombres y mujeres mayas en la comunidad originaria ha sido de las mejores estrategias colonialistas que ha funcionado políticamente muy bien para el *ts'uul* que controla desde su hacienda al pueblo originario en nombre de la democracia.

El poder colonialista habla maya, la habla en los cajeros del supermercado para que el indio “civilizado” que compra en Walmart entienda cómo debe pagar, la habla en la radio para explicar cómo deben votar en las urnas la elección del siguiente verdugo, la habla en

los mítines de los partidos políticos para ensalzar al siguiente verdugo, ¡ah! Pero puede ser con “A”, puede ser verdugA, la habla en cada propaganda política en las redes sociales, es más, enseña a leer y escribir lengua maya en sus academias para que pueda decir el *k'oos* en beneficio de la hacienda patronal, “no es vergüenza hablar maya, vergüenza es no hablarla”, como se ha escuchado y difundido desde el púlpito del congreso del Estado. Pero eso sí, nunca menciona y menos promueve el conocimiento, el aprendizaje y la implementación de la autonomía y la autodeterminación de los pueblos originarios en sus programas de radio, en sus mítines políticos, en sus academias de la lengua maya y menos en sus escuelas.

Muchos defensores de la lengua maya a día de hoy, son en realidad defensores de la discursividad del poder colonialista, son premiados con hidalgos desde el poder legislativo, desde las instancias oficiales que los muestra como ejemplos del “Renacimiento maya” desde el aparador del colonialismo que promueve el turismo de masas para hacer la experiencia de viaje en un tren mal llamado maya que devastó por lo menos veinte millones de árboles, más de doscientos cenotes y grutas en un solo tramo de su ruta, que dejó sin hogar a miles de venados, de jaguares, de osos hormigueros, de monos araña, de jabalíes y muchos otros animales y pájaros de lo que muchos hablantes y promoventes de la lengua maya colonizados que hablan la lengua maya del colonizador esconden bajo la lengua con harta complicidad con tal de estar junto al *ts'uul* para mitigar sus fétidos olores políticos.

Esto es lo que ha dañado a la comunidad maya desde el principio de la colonización y conquista que lleva más de quinientos años, pasando por la lucha de Kan Ek' y de Cecilio Chi', los nuevos indios indigenistas, son los arietes del poder colonial para presentar una imagen no solo pixelada sino creada con inteligencia artificial para hacer creer al “pueblo bueno y sabio” que los mayas gozan de cabal justicia, que nunca habían sido respetados sus derechos como ahora, que están incluidos en las estructuras de poder político desde el primer nivel de gobierno y que en ninguna parte del mundo se ha construido un tren para una etnia y que además lleve orgullosamente su nombre como lo es el “Tren Maya” en cuyas estaciones pueden algunos mayas sobrevivientes “ir a vender sus salbutes y panuchos y hasta ir a pie a pedir limosna” a los turistas como literalmente lo declaró el ex director de FONATUR responsable de la construcción de ese tren. De eso y más son cómplices muchos indios que trabajan orgullosamente de indios para el colonialismo moderno.

Lo último que ha sido el ritual más vistoso del folclorismo legitimador del poder colonialista es la entrega del bastón de mando a los gobernantes del poder emanados de algún partido político que hacen leyes subyugantes de los derechos indígenas en todo el país. Es por lo menos lamentable que algunas personas sin autorización, sin acuerdo de asambleas comunitarias y sin el consentimiento del pueblo originario, se tomen las atribuciones de hacer entrega de un bastón de mando, que tampoco ha sido aceptado como símbolo de poder en nuestras comunidades y que es un objeto extraño y colonial, a los gobiernos racistas que promueven estas ceremonias para su propia gloria y enviar falsos mensaje al mundo de su legitimidad ante los pueblos originarios.

Nuestra resistencia frente a este avasallamiento político colonialista tiene una ruta, es un derrotero ancestral, precolonial; le llamamos volver al corazón, regresar a nuestras aguas donde surgieron nuestro padre y madre primeros, Tepeu y Gucumatz cuando “todo estaba en suspenso, todo en calma, en silencio; inmóvil, callado y vacía la extensión del cielo”. Algunos especialistas que nos estudian desde su trinchera académica le llaman identidad, pero nosotros le llamamos *ch'i'ibal* donde están nuestras creencias, saberes, palabra antigua, corazón del cielo, corazón de la tierra, *Yuum Cháak*, *Yuum iik'* y *Yuum K'áax*.

Quienes se han confundido se han salido de nuestro *Sak bej*, ese camino de luces construido por nuestros *Yuumtsilo'ob* con estrellas y se aprecia en un cielo intermitente que muchos creen que son sus ojos que se cierran y abren, pero nosotros creemos que son sus labios que se abren para darnos la palabra necesaria para nuestro corazón. De esa boca salen los sonidos musicales que entonan nuestros pasos, nuestro baile, nuestro caminar comunitario, el *Sak bej* es una comunidad de estrellas, es el pueblo maya, es la asamblea comunitaria de mujeres luz, de niños luz, de hombres luz, de ancianos luz que se convierten en camino blanco, no por su piel sino por su luz estelar. Esa es nuestra ruta, esa es nuestra calzada, ese es nuestro derrotero, ese es nuestro itinerario.

La defensa de nuestro espacio y tiempo de vida que llamamos también territorio no depende de las leyes colonialistas que promulga el Estado con las que instaura un indigenismo que funciona como red que atrapa a algunos extraños peces que hablan maya y se adornan la cabeza en la que sujetan con una extraña cinta roja alguna pluma de ave asesinada por un tren mal llamado maya, que visten una camisa tipo filipina para engalanar los performance que el colonialismo celebra para entregarle su hidalgo como recompensa por traicionar su memoria, sus ojos y su propia palabra.

Creemos que no hay lengua maya que valga si enmudece ante la defensa del territorio maya en este tiempo de despojo, de desplazamiento de las aves y animales de su hábitat, de fumigación en contra de las abejas que cosechan las flores para que nuestros niños puedan probar y alimentarse de esa miel medicinal que solo la *xunáankaab* sabe recolectar para nuestra salud no solo física, sino emocional, mental y sobre todo, espiritual.

Creemos que no hay lengua maya que valga si guarda silencio ante la extinción de nuestras semillas nativas como el maíz principalmente, el frijol, el macal, el tomate, la papaya, el camote, la yuca, el chile, la calabaza y por lo menos sesenta tipos de semillas más que el campesino maya cultiva cada año en la milpa maya que no es un monocultivo de maíz sino una milpa de policultivo como lo hacían nuestros abuelos para que su alimentación no esté contaminada por el café o el chocolate del bienestar que promueve el poder para enturbiar el corazón de los pueblos originarios.

Creemos que no hay lengua maya que valga si es cómplice del deterioro de nuestra cocina maya. Esa espuria lengua maya se esfuerza a traducir pizza, espagueti, hamburguesa y sushi al sonido maya para sepultar nuestro *che'chaak*, nuestro *óonsikilbilp'aak*, nuestro *ts'otobilchaay*, nuestro *tsajbilbu'ul*, nuestro *péenkuch* y sobre todo nuestro *piibilwaaj* y *ya'ach'*; alimentos de nuestros *Yuumtsilo'ob*. El falso sonido maya le sirve a la colonia para

promover su negocio turístico capitalista en tanto nuestros hijos mueren de obesidad anémica llenos de diabetes del bienestar que ha preparado sus espacios para la medicalización también con fines de atentado en contra de la vida de nuestras raíces y retoños, niñas y niños de piel maya del color de la tierra, de corazón originaria y de palabra maya, es decir, creadora y formadora, esa que hablaron Tepeu y Gucumatz cuando apenas aparecían entre las aguas en aquel origen que no es origen.

Creemos que no hay lengua maya que valga si calla frente a la devastación de nuestras hermanas abejas que sucumben frente a la fumigación que llevan a cabo las llamadas agroindustrias que cultivan soya transgénica en nuestro territorio. Las flores son los bordes de nuestro *sakbej* que transitan nuestros muertos en los meses de octubre y noviembre, son los cultivos de nuestros pájaros como el *tooj*, el *sakchiich*, el *tsáapin*, la *xtakay* y también los murciélagos. Es el jardín nuestro que llena sus copas de miel recolectada por las diferentes clases de abejas. La lengua maya al servicio del poder colonialista no es capaz de mirar, de pensar y menos de sentir cada flor en su vida porque perdió su *tuuch* (cordón umbilical) en los cajones del buró de su oficina colonialista, porque no le hicieron *jéetsméek'* (celebración) para hacerlo hijo de la comunidad, sino le hicieron abrazar un Santa Claus de la coca cola para olvidar para siempre su territorio y oscurecer con esa bebida su lengua con la que solo pronuncie la “neolengua” del poder colonial.

Creemos que no hay lengua maya que valga si combate la organización de la asamblea maya comunitaria promoviendo en su lugar un partido político en la que se somete al pueblo a votar por un verdugo quien capitaliza el poder popular constituyéndose como un representante popular dejando a la comunidad vacía de poder porque ese voto es un despojo del poder comunitario que llevan como botín en los espacios que llaman poder ejecutivo, poder legislativo y poder judicial con la finalidad de someter a los pueblos y eliminar toda posibilidad de ejercer su autonomía y autodeterminación y así se facilita para este poder colonialista el despojo de su territorio en nombre de la democracia y la perversa constitución que han cocinado a modo, es decir al modo colonialista.

Creemos que no hay lengua maya que valga si los medios de comunicación donde tartajean ciertos “duendes” que suplantán a nuestros *Alux*, es para sembrar la confusión en las comunidades mayas, si es la propaganda del poder colonialista, si es la bocina que conduce a la comunidad maya a la confusión, a la confrontación, a la polarización, a la división y a la indigenización de los pueblos originarios. Que un hombre o una mujer maya haga uso de los micrófonos de la radio, de las páginas editoriales de un periódico, de un programa de televisión, o sea el vocero del ejecutivo, no es buena noticia para nosotros si el mensaje y las palabras que va a liberar a los cuatro vientos es la voz envenenada del poder colonialista aunque parezca decir “por el bien de todos, primero los pobres”, aunque diga frases preconcebidas como “llegamos todas” y muchos otros proyectiles hechos palabras dirigidas al cerebro y al corazón de la gente para sucumbir ante el bastón de mando ejercido para trasquilar a las ovejas.

Nuestra palabra maya defiende y protege el territorio, nuestra palabra maya alimenta nuestra dignidad e identidad, nuestra palabra maya anuncia la buena noticia de la

autonomía y autodeterminación de los pueblos mayas. Nuestra palabra maya es la semilla de maíz que deben nuestros hijos beber en el atole, comer en la tortilla, celebrar en el *ch'a'acháak*, sembrar en sus milpas y celebrarla en forma de *ik'ilt'aan* con nuestros *Yuumtsilo'ob*. Son algunos secretos que guarda nuestra lengua bajo los escombros de una memoria que camina el *sakbej*.

Violencias y dinámicas territoriales en México

Noelia Ávila Delgado

Andrea Bianchetto

Ciudad de México, México

La intención del presente ensayo es realizar un análisis sobre las diferentes expresiones de la violencia en México y sus impactos territoriales desde una perspectiva geográfica y socio-espacial, para lo cual se examinarán en particular tres factores que inciden en la reproducción de las violencias y sus manifestaciones espaciales, considerando particularmente la dimensión geográfica como elemento clave para comprender este fenómeno multidimensional que afecta a espacios urbanos, rurales y transfronterizos. Estos tres factores son: la expansión de la economía criminal, el extractivismo y la militarización de los territorios.

Contextualización del problema

La violencia representa uno de los desafíos más importantes en México y América Latina. Si bien la violencia directa y homicida posiciona a la región como la más violenta del mundo, concentrando el 37% de los homicidios globales con apenas el 8% de la población mundial, (Alda Mejías, 2022), la comprensión integral del fenómeno exige reconocer su carácter complejo, multidimensional y heterogéneo. Al respecto, podemos identificar tres tipos de violencia. La violencia directa, observable físicamente y medible a través de indicadores cuantitativos, como tasas de homicidios, secuestros y otros delitos de alto impacto; la violencia estructural, embebida en las estructuras sociales, invisible, pero con efectos profundos, vinculada a la desigualdad, la pobreza y la exclusión sistemática y; la violencia simbólica en cuanto legitimación cultural de otras formas de violencia y naturalización de la dominación a través de discursos y representaciones.

El enfoque predominante ha reducido el análisis a la violencia física directa, despolitizando el fenómeno al interpretarlo como confrontaciones entre individuos aislados, sin considerar las condiciones estructurales que la generan y reproducen en contextos territoriales específicos. Algunos autores señalan que el estudio de la violencia física o directa corresponde con un enfoque que en las últimas décadas ha hegemonizado los debates, no sólo porque resulta más visible y puede ser verificable a través de datos e indicadores cuantitativos (Franco, 2018, 211), sino porque se trata de una explicación liberal que despolitiza las violencias al reducirlas a un esquema de interpretación de “individuos contra individuos” (Penalva y Tortosa, 2004, 11).

Violencia estructural y variables geográficas

A pesar de lo anterior, en la actualidad, ha adquirido relevancia en México la violencia estructural y se ha convertido en un tema central, tanto en las agendas políticas de los gobiernos, como en los programas de investigación de las universidades. Desde esta perspectiva, se parte de reconocer que en su reproducción intervienen múltiples factores, conflictos y situaciones de desigualdad y de exclusión que al final les dan sentido y que demandan también la integración de un enfoque más amplio. Superando la idea de violencia directa (física o verbal y visible), Johan Galtung propuso el concepto de violencia estructural como una fuerza y estructura invisible, pero igualmente violenta (Galtung, 1969). En este sentido, define las violencias estructurales como “una forma de violencia que está embebida en las estructuras sociales, que no es observable a diferencia de la violencia directa, pero que produce un daño casi irreversible, aunque potencialmente evitable, en la satisfacción de las necesidades humanas básicas” (Galtung, 2016, 150). A su vez, el autor reconoce tres dimensiones complementarias: 1) la violencia institucional (que ejerce el Estado), 2) la violencia cotidiana, y 3) la violencia cultural (o simbólica) que legitima las otras formas de violencia. Este tipo de violencia no resulta fácilmente observable ni cuantificable, pero sus efectos se manifiestan en la marginación, la pobreza y la exclusión sistemática de grupos poblacionales, por lo tanto, su comprensión requiere analizar las relaciones de poder desiguales y las estructuras que las mantienen y reproducen a través del tiempo y el espacio.

Si bien, Galtung avanza en el reconocimiento de las violencias estructurales como parte de un proceso dinámico que se transforma en el tiempo, se considera igualmente importante reconocer su dimensión geográfica y territorial. Se entiende entonces que este elemento cobra especial relevancia para su comprensión y no puede ser pasado por alto si se pretende ir más allá de las explicaciones convencionales, pues además de tener una expresión social, política y cultural, las violencias estructurales poseen también una dimensión espacial que se manifiesta en territorios concretos.

Tomar en cuenta variables de tipo geográfico para explicar las violencias hace posible apreciar patrones espaciales y reconocer sus efectos en términos de control, fragmentación, contracción, superposición, etc. Entre estas variables podemos mencionar el valor estratégico de ciertos territorios que adquieren importancia por su ubicación (fronteras, puertos, rutas de tránsito) o recursos (minerales, agua, biodiversidad), convirtiéndose en escenarios de disputa y violencia; la multiescalaridad, debido a que las violencias operan simultáneamente en diferentes escalas: local (barrios, comunidades), regional (estados, fronteras) y global (redes internacionales), generando dinámicas territoriales complejas y; la fragmentación territorial, por el hecho de que las violencias reconfiguran los territorios creando fragmentaciones, fronteras internas, zonas de exclusión y espacios disputados bajo control de actores no estatales.

La territorialización de las violencias no implica simplemente mapear eventos violentos, sino comprender cómo estas prácticas transforman los espacios, reconfiguran relaciones de poder y crean nuevos ordenamientos territoriales. Analizar las modificaciones

territoriales permite revelar violencias estructurales que, de otra manera, permanecerían ocultas.

Antecedentes de la violencia actual

A lo largo de la historia, una diversidad de prácticas sociales violentas ha estado presente en México y en América Latina. Del pasado más reciente subsiste la memoria de la llamada “guerra sucia” y de las dictaduras militares de la década de 1970 en países como Chile o Argentina, además de los crímenes de lesa humanidad cometidos durante el periodo del terrorismo de Estado en el marco del surgimiento de las guerrillas y de los grupos insurgentes en Centro América (Guatemala, El Salvador y Nicaragua) México, Colombia y Perú, cuando predominaban la violencia política y la represión estatal como mecanismos de control. Más tarde, con la llegada del neoliberalismo durante la década de 1980, los procesos de exclusión crearon una brecha de desigualdades estructurales que persiste hasta el día de hoy.

De acuerdo con la literatura, durante el curso de las dos últimas décadas las diferentes formas de violencia en América Latina sufrieron una transformación estructural. Es decir que, del predominio de la violencia política y de Estado que caracterizó las décadas de los 70 y 80, se pasó a una violencia social como resultado del auge de la marginalización y pauperización de grandes capas de la sociedad latinoamericana. Esto significa que “la violencia dejó de ejercerse por el enfrentamiento ideológico político y se transformó en una violencia criminal” (Fernández, 2006, 4). Así, la violencia hoy en día está directamente asociada con la delincuencia y con la economía criminal, pero sin fines ideológicos.

La actual economía criminal, por su parte, configura estructuras de poder que desafían los modelos tradicionales de gobernabilidad: desde el narcotráfico y el tráfico de personas hasta la corrupción institucional y el lavado de dinero, este sistema económico paralelo opera a través de redes clandestinas que generan impactos profundos en la estabilidad social y política de los territorios donde se afianzan. Relacionado con este último punto, Estados Unidos creó la figura del enemigo interno y, junto con los gobiernos derechistas de Álvaro Uribe y Felipe Calderón estableció, en momentos sucesivos, primero el Plan Colombia (2000) y en seguida el Plan México, llamado Iniciativa Mérida (2008), bajo la prerrogativa de combatir a los narcoterroristas y el trasiego de droga, pero con el objetivo no declarado de mantener una fuerte injerencia político militar en ambos países. Asimismo, el presidente de México Calderón (2006-2012), apoyado por el vecino del norte, desató desde el 2006 la llamada “guerra contra el narco”, la cual en lugar de ser una solución ha originado un aumento exponencial de la violencia estatal y criminal que ha generado extensos enclaves de terror y muerte a lo largo del país.

Gobernanza criminal

Semejante violencia ha comprometido seriamente la gobernabilidad de México, pues continuamente se funde -y se confunde- con el tráfico de drogas o de armas (aunque va más allá). En este marco, se habla de “Estados Fallidos”, pero también de la creación de un orden informal difuso, una gobernanza negativa o “gobernanza criminal” que sería resultado de la simbiosis entre los grupos armados ilegales y los agentes de un Estado que aparece cada vez más capturado y fragmentado (Trejo y Ley, 2022), con poderes corruptos y actores estatales coludidos que socavan el estado de derecho, promoviendo dinámicas de control basadas en la violencia, la cooptación y el debilitamiento de las instituciones legítimas.

De igual modo, la violencia criminal contemporánea en México ha trascendido el simple fenómeno delictivo para convertirse en un complejo sistema de control territorial que compromete la gobernabilidad en diversas regiones del país. En ciertos territorios, los grupos criminales no solo controlan actividades ilícitas, sino que también imponen normas, cobran "impuestos" (cobro de piso), ofrecen "protección" e incluso resuelven conflictos, suplantando funciones estatales. Esta reconfiguración territorial genera espacios donde la soberanía estatal se diluye, creando zonas grises donde prevalecen órdenes informales difusos. Como señala Trejo (2022), más que hablar de "Estados fallidos", debemos analizar la emergencia de órdenes alternos con sus propias lógicas de funcionamiento y control territorial, que operan con la connivencia de sectores estatales y generan profundas transformaciones en las dinámicas espaciales. En estos casos, la fragmentación territorial se manifiesta en la creación de fronteras internas invisibles que delimitan zonas controladas por diferentes actores, mientras que la contracción espacial se refleja en la reducción de la movilidad y el abandono de espacios públicos por temor a la violencia.

Por su parte, la superposición territorial implica la coexistencia de capas de control ejercidas por distintos actores (estatales, criminales, empresariales) que compiten o negocian por el dominio espacial. El vaciamiento territorial, finalmente, se expresa en el despoblamiento de comunidades y el desplazamiento forzado de habitantes que huyen de la violencia, generando reconfiguraciones demográficas significativas en regiones enteras del país. Estas transformaciones territoriales no son meras consecuencias de las violencias, sino que también las reproducen y amplifican, creando ciclos de retroalimentación negativa que dificultan su interrupción.

El breve recorrido histórico expuesto hasta ahora evidencia una transformación estructural: de una violencia predominantemente política e ideológica se ha transitado hacia una violencia criminal sin fines ideológicos, pero con profundos impactos territoriales. Paralelamente, el modelo extractivista ha generado nuevas formas de violencia vinculadas a la disputa por los recursos naturales y los territorios.

Extractivismo y violencias territoriales

De forma paralela a la violencia criminal, se observa otro proceso que de igual manera ha exacerbado las violencias estructurales en México y en la región en los últimos años. Este se refiere a la implementación del modelo extractivista y a los procesos de despojo relacionados que, de la mano de las empresas transnacionales y en connivencia con los Estados, se ha extendido a través de todo el continente. Se trata de un modelo económico basado en cuatro características principales: 1) la alta dependencia de la extracción intensiva de recursos naturales, 2) se realiza en grandes volúmenes, 3) con muy bajo procesamiento (valor agregado) y, 4) se destina a la exportación. Además, se caracteriza por la transferencia de riquezas de un país a otro y, por lo mismo, existe una intensa inversión de capital transnacional y extranjero y el uso de alta tecnología. En la práctica, este modelo se ha caracterizado por avanzar sobre los territorios comunitarios generando una ola de desposesión, mediante mecanismos legales e ilegales, provocando ruptura del tejido social, conflictos socioambientales, contaminación⁹⁰, afectaciones a la naturaleza y sobre todo la privación de los medios de subsistencia de la población local que se ve desplazada u obligada a migrar, debido a la transformación de territorios tradicionalmente agrícolas o forestales en enclaves extractivos desconectados de las dinámicas regionales y orientados a los mercados globales.

Asimismo, los procesos de extractivismo y la implementación de megaproyectos, implican diferentes formas de transformación socioterritorial, tensiones y resistencias, las cuales han traído consigo el aumento de la presencia de grupos policiacos y militares para la protección y cuidado de los proyectos económicos, militarizando los territorios en disputa y generando formas de violencia institucional hacia activistas, organizaciones sociales y líderes comunitarios que protestan por los despojos territoriales y las afectaciones ambientales, debido a las estrategias de criminalización que buscan limitar su capacidad de organización. Al mismo tiempo, la operación de actividades extractivistas ha fomentado la incidencia de redes criminales que han provocado el aumento de la violencia en donde se instalan los megaproyectos económicos.

Al respecto, es importante resaltar que, en 2024, México se encontraba en el cuarto sitio de los países más peligrosos del mundo para los defensores del territorio y en el tercero de América Latina con 18 asesinatos al año, 1.5 por mes (Global Witness, 2024), de los cuales el 80% de estos corresponde a activistas indígenas. De igual manera, entre 2012 y 2024, se registraron 515 agresiones, incluyendo amenazas, ataques físicos, intimidación y homicidios: diecinueve veces más que la década anterior (CEMDA 2024). A la par, los conflictos socio ambientales relacionados con la actividad extractivista se han multiplicado en el país. Al año 2024, “en México se han documentado casi 400 conflictos socioambientales, a los cuales se suman más de 200 derivados de megaproyectos de

⁹⁰ De los 632 sitios altamente contaminados en México, 208 corresponden a actividades extractivistas (Sistema Informático de Sitios Contaminados, 2022).

extractivismo minero, hídrico y agrícola, que afectan en particular a los pueblos indígenas” (Camacho, 2024).

En resumen, el modelo extractivista en México se ha caracterizado por: la captura del sistema de justicia por intereses privados y públicos; la contaminación de los territorios y las afectaciones al paisaje; la privación de los medios de subsistencia de la población local y los desplazamientos; la criminalización de los defensores del territorio y la ineficiente atención jurídica de los casos; el tráfico de influencias, la cooptación de líderes y la producción deliberada de situaciones conflictivas (ingeniería de conflictos); la militarización de los territorios en disputa y la emergencia de actores difusos (como el narcotráfico). En este contexto, los territorios extractivos se han convertido en “zonas de sacrificio” o “territorios desechables” (Svampa y Viale, 2014; Di Riso et al., 2012), considerados como áreas estratégicas, espacios de excepción, apropiación y privatización para abrir nuevos mercados y explotar el capital social y natural local. Por ello forman parte de un proceso neocolonial de acumulación militarizada por desposesión (Robinson, 2013) de carácter extractivista de los bienes comunes, bajo una visión del territorio como socialmente vaciable.

Militarización

De acuerdo con lo anterior, podemos hablar del control geopolítico del territorio enmarcado en el actual modelo extractivista y en los planes y programas de ordenamiento y seguridad, tanto nacionales, como transnacionales, junto con la misión contrainsurgente de la militarización dirigida en principio al control o contención de la conflictividad social y de los grupos opositores al gobierno. En consecuencia, se considera a la militarización como un proceso complejo y multidimensional que de manera frecuente se identifica con una de sus manifestaciones más visibles: la presencia y desplazamiento del ejército patrullando las ciudades, no obstante abarca distintas dimensiones, entre ellas: el control de población/territorio/fronteras; la ocupación del territorio y la instalación de bases militares, hasta la construcción simbólica que incluye la creación de sentidos y el manejo de imaginarios (Ceceña, 2006: 59).

Lo que está sucediendo en América Latina y México en la actualidad, se inscribe en procesos más amplios relacionados con la estrategia de integración militar hemisférica sostenida a su vez por el actual esquema de poder caracterizado por la supremacía de los Estados Unidos en la región, en el marco de la contienda geopolítica y la amenaza económica representada por China. Lo anterior se encuentra enmarcado en la generalización de la Nueva Doctrina Preventiva que, de manera resumida, plantea: “el fortalecimiento de las alianzas para combatir el terrorismo, la potenciación del crecimiento económico a través del libre mercado, y el desarrollo de ataques preventivos para evitar o disuadir a posibles adversarios de efectuar ataques a los EE.UU., o a los intereses norteamericanos en cualquier parte del mundo” (Sedano y Galera, 2004: 56); todo a costa de la soberanía de los Estados.

El pilar fundamental sobre el que se ha venido sosteniendo esta estrategia, ha sido la creación de un enemigo difuso, invisible, sorpresivo y móvil, materializado en la figura del “terrorismo global”. Así se ha intentado trascender la dicotomía clásica entre la seguridad nacional y la seguridad pública, creándose además nuevos conceptos como el de seguridad ciudadana, a través de la transferencia y adaptación del viejo esquema de la Doctrina de Seguridad Nacional a las nuevas amenazas, “donde el comunismo es reemplazado por el terrorismo, y en su expresión político-económica, por el narcotráfico y la venta ilegal de armas” (Galindo Hernández, 2005: 530 en Morales y Pérez Ricart, 2014: 32). Por ende, a escala continental, la militarización ha sido concurrente con estas transformaciones, pero sobre todo con los intentos por legitimar y profundizar las políticas neoliberales y el modelo extractivista, por lo cual ha sido definido por Pablo González Casanova como “neoliberalismo de guerra”, o “neoliberalismo armado” (González Casanova, 2009).

En el caso de la militarización en México, como hemos afirmado, las actuales dinámicas trascienden por mucho la escala de lo estrictamente local. Es importante recordar, en este contexto, que México ingresó desde 2005, junto con E.E.U.U. y Canadá, a la Alianza para la Seguridad y Prosperidad de América del Norte (ASPAN), cuyo objetivo ha sido profundizar la política neoliberal del TLCAN (Tratado de Libre Comercio de América del Norte) agregando el elemento militar de la seguridad. La ASPAN incluye una integración energética transfronteriza subordinada a Washington y la implementación de megaproyectos del capital transnacional, mientras se imponen leyes contrainsurgentes que criminalizan la protestas y la pobreza, y globalizan el disciplinamiento social (Fazio, 2015). Además, en 2008 se creó la Iniciativa Mérida, que sigue la estrategia emanada del Comando Norte de Estados Unidos en materia de seguridad. La Iniciativa Mérida es resultado directo del ASPAN cuyo objetivo es el mismo, crear áreas de seguridad para los intereses de Estados Unidos y las empresas transnacionales, toda vez que dicha nación “necesita controlar amplios territorios para la explotación de los recursos geoestratégicos, laborales, de manufacturación y para la circulación de mercancías” (Fazio, 2016: 17). Lo anterior se puede constatar a través de la disposición espacial de los emplazamientos militares que está relacionada con la presencia de infraestructuras y riquezas, recursos petroleros, hidroeléctricos, mineros y con alta biodiversidad (Babún, 2013: 167). Y eso porque la militarización tiene la intención de combatir los procesos organizativos que se oponen al control del territorio como mercancía, y de los recursos geoestratégicos por parte de intereses privados amparados por el Estado, en un fenómeno que Carlos Fazio llama la “territorialidad de la Dominación” (Babún, 2013: 167).

Así, la militarización en el país ha crecido en relación directa con los riesgos de gobernabilidad representados por la inseguridad y el narcotráfico, pero también por la participación política de la sociedad civil y de los movimientos sociales. De este modo, se observa tanto la misión contrainsurgente, dirigida en principio al control o contención de la conflictividad social y de los grupos opositores al gobierno (labor que en realidad ha sido una constante), así como el traslado de las prácticas militares a las tareas de seguridad pública bajo la prerrogativa de combatir la delincuencia y el crimen organizado. Si bien en

México la militarización se ha manifestado como un proceso generalizado cuyas implicaciones se han extendido a buena parte del territorio nacional, sus impactos se han dado de manera diferenciada. En la práctica asume modalidades y grados diversos que tienden a focalizarse selectivamente en ciertas regiones del país consideradas estratégicas (norte-narcotráfico; sur-movimientos sociales) o peligrosas para la gobernabilidad.

Finalmente, se considera que los procesos mencionados, es decir la expansión de la economía y la gobernanza criminal, el extractivismo y la militarización de los territorios, son los que están en la base de la producción y reproducción de las violencias, tanto directas, como estructurales en México y en América Latina en la actualidad.

Debate en curso: hacia una comprensión geográfica integrada de las violencias

La intención que ha motivado el presente ensayo es la de abrir un espacio de reflexión y análisis multidisciplinar sobre el tema de las violencias estructurales y de las formas en que afectan los territorios de México y de América Latina -ya sean urbanos, rurales o transfronterizos-, a partir de un enfoque geográfico y socio-espacial. La comprensión profunda de las violencias en México requiere necesariamente integrar la dimensión geográfica y territorial como componente fundamental del análisis. Más allá de la simple distribución espacial de eventos violentos, es preciso examinar cómo las violencias estructurales producen, reproducen y transforman los territorios, generando nuevas dinámicas socio-espaciales. Por lo cual estamos convencidos que es imperativo analizar las violencias en sus distintas escalas (local, regional, nacional, global) y las interconexiones entre ellas, reconociendo que los fenómenos violentos trascienden las fronteras administrativas, a través de un enfoque multiescalar. Asimismo, este enfoque tiene que ser interdisciplinario: la geografía de las violencias debe nutrirse de los aportes de la sociología, la antropología, la economía política y otras disciplinas para captar la complejidad del fenómeno en su dimensión espacial. Y, por último, se debe visibilizar lo oculto, pues el análisis territorial permite revelar violencias estructurales normalmente invisibilizadas, al evidenciar sus efectos concretos en la reconfiguración de los espacios y las relaciones socio-espaciales.

Los tres procesos identificados como motores fundamentales de las violencias actuales en México -la violencia criminal, el extractivismo y la militarización- están produciendo profundas transformaciones territoriales que requieren ser estudiadas con mayor profundidad. Por lo tanto, la intención es contribuir a una reflexión amplia y sistemática de estas problemáticas con base en los siguientes cuestionamientos: ¿qué factores inciden en la reproducción de las violencias estructurales y de qué forma estas afectan los territorios? ¿qué rasgos son constitutivos de este fenómeno y cuáles son sus principales dinámicas territoriales asociadas? ¿de qué manera se puede integrar la dimensión geográfica y multiescalar en el análisis de las violencias estructurales?, ¿desde qué enfoques teórico-metodológicos están siendo estudiadas y cuáles son los principales retos para la investigación, en particular, en lo que se refiere al trabajo de campo en

contextos violentos y a la recopilación de datos empíricos confiables? En conjunto, estos cuestionamientos se dirigen a la comprensión profunda de la relación entre las violencias estructurales y sus diferentes manifestaciones, destacando particularmente sus efectos sobre los territorios de México y de los diferentes países de la región.

Referencias

- Alda Mejías, Sonia (2022). ¿Por qué América Latina es la región más violenta del mundo? Prosegur Research.
- Babún Hernández, Carlos Eduardo (2013). Ciudades Rurales Sustentables: control poblacional para la dominación territorial, en Aguilar Rivero, M., Avilés Hernández, O. y Aguirre Álvarez, C. (eds.), *Depredación, ciudades rurales, comunidades intervenidas, espacio en conflicto*, México, F.F y L. UNAM.
- Camacho F. (2025). Documentan 400 conflictos ambientales en México en cuatro años. *La Jornada*. Recuperado de: <https://n9.cl/1k22s>
- Ceceña, A. E. (2006). Los paradigmas de la militarización en América Latina. América Latina en Movimiento. *Pensamiento y Acción por el Socialismo*. Rosa Luxemburgo.
- Centro Mexicano de Derecho Ambiental (CEMDA). (2024). Informe sobre la situación de las personas y comunidades defensoras de los derechos humanos ambientales en México 2024. CEMDA. https://cemda.org.mx/wp-content/uploads/2025/04/INFORMEDEFENSORES_2024_WEB.pdf
- Di Riso, D., Gavaldà, M., Perez-Roig, D., y Scandizzo, H. (2012). Zonas de sacrificio. Impactos de la industria hidrocarburífera en Salta y Norpatagonia. OPSur.
- Fazio, Carlos (2016). Estado de emergencia. De la guerra de Calderón a la guerra de Peña Nieto. Grijalbo.
- Fazio, Carlos (2015). Geopolítica y despojo. *La Jornada*, 26 de octubre. <https://www.jornada.com.mx/2015/10/26/opinion/019a1pol>
- Fernández, I. (2006). *Violencia social en América Latina*. Revista Papeles, (94).
- Franco, A. (2018). Geografía y violencia. Una aproximación conceptual al fundamento espacial de la violencia”. *Revista De Relaciones Internacionales De La UNAM*, (132). <https://www.revistas.unam.mx/index.php/rri/article/view/67769>
- Galtung, J. (2016). La violencia: cultural, estructural y directa. *Cuadernos de estrategia*, (183), 147-168.
- Galtung, J. (1969). Violence, Peace and Peace Research. En *Journal of Peace Research* Vol. 6, No. 3. Sage Journals.
- Global Witness. (2024). Raíces de resistencia [Informe]. <https://www.globalwitness.org/es/campaigns/land-and-environmental-defenders/raices-de-resistencia/>
- González Casanova, Pablo (2009). De la sociología del poder a la sociología de la explotación. *Pensar América Latina en el siglo XXI*. CLACSO-Coediciones Siglo del Hombre Editores.
- Morales, R. y Pérez Ricart, C. A. (2014). Más allá del gasto militar: en búsqueda de un concepto para entender la militarización en México (Working Paper n. 1). México Vía Berlín E. V.
- Penalva, C y Tortosa, J. M. (2004). Las violencias en América Latina. En: *El pulso de América Latina*, Zaragoza, Gobierno de Aragón, pp. 405-428.
- Robinson, William I. (2013). Una teoría sobre el capitalismo global. Producción, clase y Estado en un mundo trasnacional. Siglo XXI Editores.
- Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales. (2022). Sistema Informático de Sitios Contaminados (SISCO). Gobierno de México. https://datos.gob.mx/dataset/inventario_sitios_contaminados_remediados

- Sedano, F y Galera, J. (2004). Criminalización de la protesta social: el estado chileno y la utilización de la figura jurídica del terrorismo contra el pueblo mapuche en el marco de una disputa territorial. *7° Certamen de ensayo de derechos humanos y terrorismo*, Comisión de Derechos Humanos del Estado de México.
- Svampa, M. y Viale, E. (2014). *Maldesarrollo: La Argentina del extractivismo y el despojo*. Katz.
- Trejo, G. y Ley, S. (2022). *Votos, drogas y violencia: La lógica política de las guerras criminales en México*. Ciudad de México, Debate.

Las violencias estructurales y los procesos de resistencia: desafíos de justicia y cuidados

Margarita Ussher⁹¹
Buenos Aires, Argentina

Un pensar situado

Este trabajo hace pie en el oeste del conurbano de la provincia de Buenos Aires, el cinturón que rodea la capital de Argentina, desde el Colegio de Psicólogas y Psicólogos, una organización de derecho público que comparte con el Estado Provincial la regulación del ejercicio profesional (Ley 10306,1985). En el Colegio se realizan actividades gremiales, de orientación, de formación y docencia, se organizan proyectos de servicio a la comunidad y cooperación con organizaciones ubicadas en los nueve municipios del Distrito XIV. Su Código de Ética define el horizonte de sentido que orienta saberes y prácticas, sostiene que la Salud Mental es uno de los derechos humanos fundamentales, contemplado constitucionalmente, que surge como una construcción histórica de los pueblos. Hoy hay más de 4500 matriculados. En el contexto socio-histórico actual se considera necesario fortalecer las estrategias de promoción y prevención de la salud comunitaria, con eje en los cuidados, anclaje intersectorial, interdisciplinario e interseccional, orientado en la defensa de los Derechos Humanos.

El conurbano es un contexto complejo y heterogéneo, que en sus distintos cordones, combina espacios diferentes, urbanos y rurales.⁹² Este territorio interpela profundamente nuestras prácticas profesionales e invita a ir andando en la densidad de lo comunitario “con un modo de entender el quehacer como psicólogas y psicólogos que alude a un transitar [...] y nos introduce a un territorio que no es llano, que no es plano, que tiene intensidades y matices, bordes y pliegues”. (Chena, 2024, p. 263).

La Psicología Social Comunitaria y la Psicología de la Liberación han constituido pilares conceptuales que se ponen a dialogar con otros saberes en las situaciones en las que trabajamos:

[...] que no sean los conceptos los que convoquen a la realidad, sino la realidad la que busque a los conceptos, que no sean las teorías las que definan los problemas de nuestra situación, sino que sean esos problemas los que reclamen, y por así decirlo, elijan su propia teorización. (Martín-Baró. (1998, p. 325).

⁹¹ Magíster en Psicología Social universitaria. Directora de la Carrera de Especialización del Colegio de Psicólogas y Psicólogos de la Pcia. de Buenos Aires. Distrito XIV. (Morón). Docente universitaria

⁹²Para adentrarse en la complejidad de nuestro territorio se pueden recuperar los aportes de Pedro Saborido, un humorista y escritor, que lo describe creativamente: <https://youtu.be/3kaOjMjiU18?si=hdDgrt7gtpy-qcUL>, <https://www.instagram.com/thewalkingconurban/>, <https://youtu.be/DaW1Z8pia1I?si=kYwd5KKtV7mRV33f>

La complejidad de las violencias.

Desde las últimas décadas del Siglo XX las violencias han constituido un importante motivo de consulta para los equipos profesionales que trabajan en el ámbito de la Salud Pública o en organizaciones territoriales de protección de derechos de las niñas, adolescentes, mujeres, diversidades o derechos humanos, aumentando en cantidad y complejidad.

A lo largo de las últimas décadas se construyeron marcos teóricos y normativos que orientan las intervenciones y fortalecen redes de protección frente a procesos de violentación. Así se incorporó el análisis de los ciclos de violencia contra las mujeres, estrategias de trabajo con perspectiva sistémica y comunitaria para la protección de derechos con mirada interseccional. Algunos equipos acompañan a personas que han sido víctimas de delitos de lesa humanidad en los juicios por la memoria, la verdad y la justicia, otros trabajan en situaciones de violencia institucional como la violencia obstétrica o la que ejercen fuerzas de seguridad, otros profesionales abordan específicamente situaciones de trata de personas o violencias sexuales, entre otras.

Para analizar la complejidad de las violencias se tomarán como punto de partida los aportes de Ignacio Martín-Baró, que propone realizar un *análisis psicosocial de las violencias*. Esta perspectiva se sitúa en la trama íntima que se establece entre el sujeto y la sociedad, el momento en que lo social se materializa en la persona y cada persona, a su vez, se constituye en las interacciones cotidianas, moduladas por los imaginarios sociales que instituyen grupos e instituciones.

Ignacio Martín-Baró (1983) afirmaba:

El punto de partida para analizar el fenómeno de la violencia debe situarse en el reconocimiento de su complejidad. No sólo hay múltiples formas de violencia, cualitativamente diferentes, sino que los mismos hechos tienen diversos niveles de significación y diversos efectos históricos (...) las violencias adquieren múltiples formas y deben ser analizadas en el contexto socio-histórico en el que aparecen. (p.360).

Diferencia cuatro factores constitutivos de las violencias:

1. **La estructura:** un acto o proceso de violentación que tiene una configuración caracterizada por la aplicación de un exceso de fuerza y poder sobre una persona, grupo de personas, sobre una organización, comunidad o sociedad.
2. **El fondo ideológico:** que expresa posiciones e intereses sociales concretos en el marco de un conflicto estructural de poder, que se tiende a ocultar. La violencia exige siempre una justificación, con una racionalidad que la legitima o condena, se la puede considerar como acción criminal, como acción patriótica, cívica o como una manifestación de terrorismo o delito.
3. **La dimensión personal/interpersonal:** los factores subjetivos e intersubjetivos también influyen en el carácter del acto violento y pueden constituir, en algunos casos, su causa primordial
4. **El contexto posibilitador:** la institucionalización de la violencia propicia su aplicación sistemática mediante mecanismos organizados, legales e impersonales, generando

actividades frías, de profesionales que asesinan metódicamente, como técnicos. Esto requiere de un contexto social que estimule o permita la violencia, un marco de valores y normas, formales o informales, que acepte la violencia como una forma de comportamiento posible e incluso la requiera. Hoy nos encontramos con un contexto socio-político que estimula y promueve la violencia.

Pensar la violencia como un proceso complejo, implica considerar sus diferentes aspectos o niveles de significación. Johan Galtung (1969) consideraba las violencias como intentos de resolver conflictos y las relacionaba con una privación de los derechos humanos fundamentales.

Diferenciaba tres componentes, organizados como un triángulo:

1. **La violencia directa:** un suceso que atenta contra la vida o la satisfacción de necesidades por debajo de lo que es potencialmente posible.
2. **La violencia estructural:** proceso que surge de las estructuras sociales e institucionales que impide la satisfacción de las necesidades básicas de las personas, generando desigualdad y sufrimiento, es invisibilizada y requiere de un esfuerzo colectivo para ser desmantelada.
3. **La violencia cultural:** conjunto de significaciones sociales que legitiman la violencia en su forma directa o estructural. Es difícil de modificar, es persistente, dada la lentitud con que se producen las transformaciones culturales.

Este triángulo de la violencia se yergue sobre el vértice de la violencia directa, pero tiene en su base fuentes estructurales y culturales, está inscrito en un círculo vicioso de fuerza, dominio y poder.

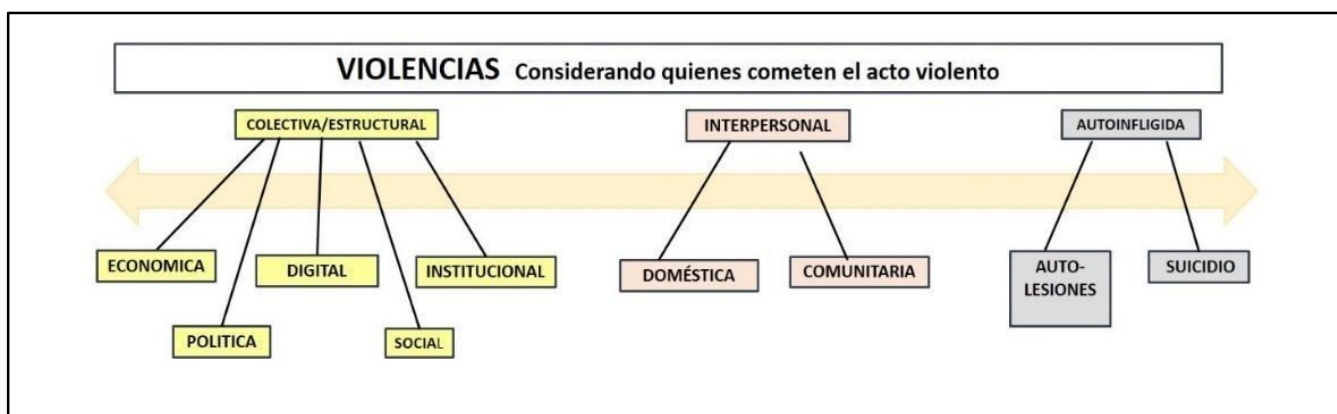
En la misma época, Helder Cámara (Obispo de Recife. Brasil), analizó la espiral *de violencia*. En un texto que se publica en 1970 orienta sus reflexiones sobre el origen y posibilidades de que un país ingrese a un círculo vicioso -espiral, precisa él- de violencia, que tiende a reproducirse por las condiciones de injusticia estructural a modo de escaladas de violencia.

En los países subdesarrollados las injusticias -que quizá en algunas partes se ignoren alcanzan a millones de criaturas humanas, a hijos de Dios, reduciéndoles a una condición infra-humana [...] Con frecuencia existe una herencia de miseria. Porque ¿quién no sabe que la miseria mata como las guerras más sangrientas? Esta violencia instalada, institucionalizada, esta violencia número uno atrae a la violencia número dos: la revolución, de los oprimidos, o de la juventud decidida a luchar por un mundo más justo y más humano. (Cámara, 1970, p.13-14).

Judith Butler (2022) señala que las violencias no son actos aislados en la interacción social, no son sólo manifestación de las instituciones o los sistemas sociales La violencia es también una atmósfera de una toxicidad que invade generando una dialéctica que potencia el terror. Propone una ética de la no-violencia que pueda recuperar y transformar el dolor, la rabia o la indignación en actos de resistencia.

La perspectiva sistémica describe la violencia como el resultado de la acción recíproca y compleja de factores individuales, relacionales, comunitarios, culturales y socio-históricos.

En el mismo sentido la OMS (2002) categoriza las violencias considerando el origen y los actores de los procesos de violentación; esta perspectiva colabora en la organización de estrategias de abordaje adecuadas para cada nivel: el colectivo-estructural, el interpersonal-comunitario y el subjetivo-intersubjetivo.



Las modalidades pueden ser varias, siempre están relacionadas entre sí: física, sexual, psicológica, simbólica, económica, política, etc.⁹³

Las violencias y los sistemas de dominación

Las violencias son intrínsecas a los diferentes procesos de dominación, se relacionan con la construcción de poder y los formatos históricos que éste adquiere. De Sousa Santos (2020) ha resaltado la relación entre el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado, como tres formas de dominación relacionadas entre sí que, a pesar de estar presentes en la configuración de la vida cotidiana, son invisibilizadas.

A partir de nuestras investigaciones hemos enlazado el neoliberalismo y el patriarcado con el sistema adultocéntrico del patronato de menores (Ussher, 2021) que refiere, al derecho que tiene el patrón, amo o dueño de la casa en relación a las personas que emplea o protege; en el derecho romano describe al vínculo que une al esclavo con su dominus, dueño o señor. Este constructo marcó y aún marca, la relación entre las niñeces y los sistemas de crianza y cuidado. El patronato fabricó un sujeto niño-objeto de control social, sometido a los mandatos de los adultos y determinó la historia institucional que dio formato a la manera en que se abordan las violencias contra las niñeces, generando múltiples formas de revictimización.

⁹³ Adaptación de OMS (2002) Informe Mundial sobre la Violencia y la Salud.

Desde otra óptica, Foucault analizó la relación entre el poder, la vida y los cuerpos. Cuando las personas son objeto de dominación surge lo monstruoso, la crueldad, lo inhumano y la vida emerge como desafío, como resistencia, como posibilidad que nos constituye como humanos social y políticamente.

Gobernar la vida significa trazar sobre el campo continuo de la población una serie de cortes y de umbrales en torno a los cuales se decide la humanidad o la no-humanidad de individuos y grupos, y por lo tanto la relación con la ley y la excepción, su grado de exposición a la violencia soberana, su lugar en las redes -cada vez más limitadas, más ruinosas en la era neoliberal- de protección social (Giorgi y Rodríguez, 2007, p.31).

En ese encuentro entre la vida y el poder, la vida se constituye como campo de batalla, con diversas modalidades tanato-políticas que hacen que las resistencias adquieran también formatos impensados. Foucault (1989) analizó las estrategias utilizadas por el poder para la conducción y dominio de las poblaciones mediante procesos de gubernamentalidad, a través de la *biopolítica* se generan mecanismos que influyen en los seres vivos en cuanto colectivos. Considerando estas categorías, Byun Chul-Han (2014) relacionó los procesos de dominación con la subjetividad, expresa que la *psicopolítica* constituye un sistema de dominación que, en lugar de emplear un poder opresor, utiliza un poder seductor, inteligente, que consigue que las personas se sometan por sí mismos al entramado de dominación. Por otra parte, *la tanatopolítica o necropolítica* refiere al poder sobre la muerte que tiene al menos dos formas:

1. El poder directo sobre la muerte: como una guerra o un asesinato
2. Las máquinas disciplinadas de matar: por ejemplo el hambre planificada o el genocidio por goteo de jóvenes y adolescentes, en manos de fuerzas de seguridad, que construyen dispositivos de captura de la vida y abren la posibilidad de someterla a la muerte. Matar sin cometer homicidio. Los cuerpos descartados están expuestos a la posibilidad de ser ultimados impunemente como población sobrante.

En esta línea, Achille Mbembe (2006), historiador camerunés que vivió en Francia, sostiene la existencia -en el presente global- de una estrecha relación entre el poder y la capacidad de *dar muerte*, un necropoder que produce relaciones de dominación, mercantilización y despojo de los cuerpos. La ocupación colonial fue una ocupación directa del cuerpo y el territorio del colonizado, hoy el necropoder pone en marcha prácticas de intervención sobre los espacios vitales de las poblaciones, que usualmente rondan en torno al despojo de aquello que éstas requieren para vivir (desde sus bienes materiales y naturales, hasta sus símbolos culturales, políticos y religiosos), se busca expulsarlas haciendo de su vida algo cotidianamente insostenible y económicamente inviable. Se trata, pues, de reducir todo su sistema de supervivencia a fin de forzar su sumisión o causar la muerte.

El negro que describe Mbembe es similar al *bárbaro* que presentó Sarmiento (1868/2018) cuando planteó la tensión entre civilización y barbarie, imponiendo un modelo

que enfrentó al indígena, al “cabecita negra⁹⁴”, al “marrón ⁹⁵”, que presenta a las personas del sur, latinoamericano o africano, con características que justifican su expulsión social violenta. Arturo Jauretche definió como “zonceras” estas formas de representación social que, sostenidas en imaginarios construidos históricamente, constituyen axiomas que formatean el sentido común.

La zoncera madre es civilización o barbarie. Su padre fue Domingo Faustino Sarmiento, que la trae en las primeras páginas de Facundo, pero ya tenía vigencia antes del bautismo en que la reconoció como suya [...] La incomprensión de lo nuestro preexistente como hecho cultural o mejor dicho, el entenderlo como hecho anticultural, llevó al inevitable dilema: todo hecho propio, por serlo, era bárbaro, y todo hecho ajeno, importado, por serlo, era civilizado. *Civilizar, pues, consistió en desnacionalizar.* (Jauretche, 2003, p.9).⁹⁶

Tal como planteó Frantz Fanon, la ocupación colonial de los territorios, los cuerpos y la subjetividad genera una violencia absoluta, ontológica que “pone en cuestión el propio ser o no ser de la existencia”, “compromete a la propia comunidad existencial de los sujetos” ya que amenaza de manera más inmediata y totalizadora la conformación de un territorio material y simbólico de pertenencia sobre el cual sostener la vida. (Grüner, 2025, p. 20).

La violencia colonial genera procesos de desubjetivación donde el otro es solo un medio, una herramienta o un obstáculo para los intereses de quienes dominan, se producen estallidos del yo, implosiones subjetivas, procesos de aniquilamiento y crueldad que generan la pérdida de futuro.

La construcción de subjetividades no se puede hacer sino sobre la base de proyectos futuros. Y los proyectos futuros no se establecen sobre la realidad existente, sino sobre la realidad que hay que crear. [...] Toda la cultura humana es la creación de realidades inexistentes. (Bleichmar, 2008, p.51).

Nuevos procesos de violentación

En los últimos años hemos comenzamos a percibir nuevas formas de violencia relacionadas con la comunicación digital como el ciberacoso, el ciberbullying, la difusión de imágenes sin consentimiento, los discurso de odio, la suplantación de identidad, la difusión de noticias falsas, la vigilancia digital, las comunicaciones en aplicaciones destinadas a adolescentes donde se incitan conductas suicidas o auto-lesivas. El necropoder hoy pone a su servicio las tecnologías, no solo para la guerra donde se pueden

⁹⁴ En Argentina, desde mediados del Siglo XX, se designaba “cabecita negra” a quienes apoyaban a Perón, eran vistos como negros racializando la pertenencia política.

⁹⁵ David Gudiño representa situaciones cotidianas de estos grupos sociales: <https://www.instagram.com/reel/ChDtcUyFGfW/?hl=es>

⁹⁶ Esta discriminación adquiere nuevas metáforas hoy con la derecha libertaria en Argentina: Ej: “mandril”, “gusano”. <https://www.youtube.com/shorts/udPMMTv6jUw>

destruir ciudades con drones, sino también con las violencias digitales que se desarrollan en los contextos micro y meso-sociales.

En el tecnoceno⁹⁷ (Costa, 2021), como algunos autores denominan la época actual, los sistemas tecnológicos digitales parecen fusionarse con los sistemas biológicos, materiales y sociales, surgen nuevos mecanismos de control social que modifican la gubernamentalidad, las modalidades de dominación y también las violencias. La vida parece totalmente dominada por tecnologías y controles, los cuerpos se enlazan a las máquinas (Sibilia, 2005), surgen diferentes procesos de construcción de subjetividad, de relación interpersonal, de construcción de identidades, grupalidades e instituciones y también nuevas modalidades de resistencia frente al ejercicio de poder.

De capitalismos y colonialismos

El capitalismo va mutando, adquiere nuevos formatos que impactan en la organización social. Se citan a modo de ejemplo distintas nominaciones:

- **Capitalismo cognitivo:** analiza el proceso en el cual la producción de valor depende del conocimiento y la información y donde la cultura y la ciencia se subordina al campo económico, como sucede con las patentes (Lazzarato, 2004)
- **Semiocapitalismo:** Franco Berardi (2011) considera el carácter simbólico de la economía que, a través de los lenguajes digitales, crean y venden mundos posibles, castillos que imaginan, previsiones, simulaciones o simplemente mentiras.
- **Capitalismo de plataforma:** Nick Srnicek (2018) afirma que los escenarios digitales generan la consolidación de nuevos modos de explotación, de organización del trabajo y de acumulación del capital. En este marco aparece el extractivismo de datos, que los acumula en diferentes plataformas con algoritmos que los tipifican y reifican estructuras sociales ya existentes (clase, género, raza), presentándolas como si fuesen naturales. (Celis Bueno, 2021, p.3). La extracción masiva de datos es la “nueva frontera de acumulación” (Crawford, 2022, p. 110)
- **Capitalismo de vigilancia** Shoshana Zuboff (2020) denomina así a una nueva versión de la organización capitalista en la cual las grandes empresas digitales extraen, recopilan y venden datos personales de los usuarios, en general sin su consentimiento, con el objetivo de predecir y controlar el comportamiento humano para obtener ganancias.

La vigilancia es el camino hacia el lucro de “otros” que intenta anular al pueblo como sujeto histórico, pues se apodera de sus derechos de decisión sin pedir permiso y hasta incluso cuando decimos explícitamente *no*. El descubrimiento del excedente o plusvalía que surge con nuestros contactos digitales marca un punto de inflexión crítico no solo en la evolución de Google, sino también en la historia del capitalismo (Zuboff, 2020, p.100).

⁹⁷ El tecnoceno hace referencia a la consolidación de un nuevo orden mundial que busca convertir todo lo que existe en datos, que son comparados y procesados a altísimas velocidades, a una escala global sin precedentes. El objetivo es moldear el comportamiento humano y hacerlo predecible anticipando condiciones que pueden poner en riesgo el funcionamiento del sistema.

A lo largo de la historia se generó una relación entre la expansión capitalista y los diferentes modelos de dominación colonial que la sostuvieron. Su análisis histórico es complejo y admite múltiples lecturas. Quijano distinguió los conceptos de colonización (entendida como un proceso histórico de conquista territorial por parte de un poder imperial que genera dominación política, económica y cultural) y colonialidad, (definida como los “mecanismos cognitivos e imaginarios que, una vez puestos en funcionamiento, se sostienen y operan más allá de la coyuntura que les dio lugar”. (2021, p.107) Esta perspectiva a su vez diferencia dimensiones íntimamente relacionadas: colonialidad del poder, del saber y del ser y, en los últimos tiempos, se agrega la colonialidad de género (Lugones, 2008). Surge así un sujeto superior y otro inferiorizado y objetivado.

Podríamos entonces preguntarnos qué mecanismos de dominación y violencia colonial surgen con las nuevas formas del capitalismo y específicamente cuales se relacionan con la digitalización de la vida.

La colonialidad en la cultura digital

En este marco surge la noción de *gubernamentalidad algorítmica* que extrae y analiza masivamente datos digitales para anticipar y esculpir los comportamientos humanos, extrayendo valor y comerciando con esos datos para generar, al mismo tiempo, una desigual distribución del poder que afecta la organización social y los procesos de subjetivación.

Para Fernanda Bruno, la gubernamentalidad algorítmica, implica la “captura, análisis y utilización de información psíquica y emocional extraída de nuestros datos y acciones en plataformas digitales”, organizando algoritmos que permiten describir interacciones, emociones, predecir e inducir conductas. Esto representa “la principal moneda del modelo de negocio que prevalece en las plataformas digitales...un medio para controlar el comportamiento, orientado a diferentes fines, desde el consumo hasta el voto” (Bruno, 2019, p.5). El ser humano es percibido como consumidor y sus elecciones pueden ser moduladas por mecanismos personalizados de marketing. Corrientes psicológicas contemporáneas como la psicología cognitivo-conductual son teorizaciones que explican y retroalimentan estas acciones.

Hay un empobrecimiento de la concepción del sujeto, reduciendo su complejidad y misterio, a las conductas reducidas a datos, las personas trabajan muchas horas para esas empresas al interactuar con las diferentes plataformas, sin siquiera saber que lo hacen, incluso a veces pagan por hacerlo. Ya no estamos frente a un trabajo forzado propio del capitalismo extractivista de los primeros momentos coloniales (aunque este modelo aún subsiste), estamos frente a sujetos en los cuales su corporalidad aparece borrada, solo cuentan sentimientos e interacciones que se registran en las redes digitales. “Para que este mercado de datos se expanda, una condición es fundamental: que los usuarios pasen el mayor tiempo posible en las plataformas o dispositivos, para que sus datos puedan ser extraídos y sus comportamientos se vuelvan reconocibles y susceptibles de intervenciones”

(Bruno, 2019, p.13). Esta actividad humana, considerada libremente disponible, sostiene y promueve la efectividad de las actividades algorítmicas que luego ejercen sobre las personas procesos de dominación.

Hoy en Argentina nos preguntamos cómo es posible que el pueblo haya elegido y siga apoyando a un presidente que anunciaba sufrimiento, destrucción y que avanza con procesos de crueldad inusitada: castigo policial público a jubilados que expresan sus dificultades para subsistir, desprecio por discapacitados, mujeres o diversidades. Esto da cuenta de una concepción de las personas como seres carentes de dignidad, percibidos como esclavos al servicio del equilibrio fiscal y el pago de la deuda. El control y cooptación de la subjetividad se acompaña por mecanismos biopolíticos tradicionales de control de los cuerpos, la criminalización, la estigmatización y la represión. Por ejemplo la reciente modificación del Estatuto de la Policía Federal Argentina autoriza a “Registrar y calificar a las personas dedicadas habitualmente a una actividad que la policía debe reprimir” (Art.11) y realizar tareas de “prevención” investigando sitios web o base de datos, tareas que estaban restringidas a los servicios de inteligencia y están reguladas por leyes específicas. Los algoritmos se ponen al servicio ahora del “anarco capitalismo” sometiendo a los ciudadanos bajo un falso discurso de la libertad⁹⁸.

Simone Browne (2015) retoma el concepto de banóptico de Didier Bigo, que permite que algunas personas sean socialmente excluidas en función de sus características corporales, por categorizaciones y tipificaciones que generan una racialización del riesgo. Ciertos grupos que son considerados peligrosos potencialmente pueden ser perseguidos, y estigmatizados. Las prácticas policiales están alimentadas por estos prejuicios y son habituales en la Argentina, hoy se potencian con estas nuevas legislaciones que habilitan el uso de tecnologías biométricas para la persecución. La identificación asistida por tecnologías repite los mismos formatos de exclusión que se reproducen en los imaginarios sociales. La situación injusta de estas acciones no reside solo en la capacidad de identificar a alguien basándose en su apariencia, sino en lo que se infiere a partir de ese proceso. Los sistemas de identificación biométrica intentan representar la identidad completa de una persona recortando algunos rasgos, en realidad reproduce los sesgos de identificación vigentes en los imaginarios sociales, aplanan la complejidad humana y reproducen violencias coloniales.

El colonialismo y sus deseos de clasificar los cuerpos.

⁹⁸ Persecución de un artista en ciudad de Buenos Aires:
https://www.instagram.com/reel/DPY6W2cigWY/?utm_source=ig_web_copy_link

La craneometría fue un intento científico, racializado, del siglo XIX que suponía que el tamaño del cerebro determinaba la inteligencia y eso permitía ordenar jerárquicamente a las razas explicando así la supremacía blanca (Crawford, 2022) No hay categorías neutrales, todas esconden una valoración. Sibia (2023) ha analizado cómo se ha ido estableciendo un nuevo “suelo moral” donde la mentira y el desprecio por la vida o el cuidado dan cuenta de una nueva trama ética.

La inteligencia artificial tiene también una política de clasificación y puede generar categorías discriminatorias de acuerdo a la perspectiva política y ética que la sustenta. Esta cuestión suele ser invisible, aunque es una maquinaria epistémica (Crawford, 2022, p 129) que cartografía y busca ubicar los objetos del mundo, es un acto de ejercicio del poder que genera y sostiene las desigualdades determinadas por el origen social, el género, la edad, la raza o etnia, la capacidad, etc.

Este sistema transforma la singularidad subjetiva en categorías de datos y origina lo que Simone Browne (2025) llama “epidermización digital”, en la que se imponen determinadas categorías por sobre las personas a través de sistemas técnicos digitales que mantienen y amplían la desigualdad estructural (Crawford, 2022, p. 132).Cualquier cosa puede ser un dato y hay que enseñarle a las máquinas a etiquetar. ¿Qué se pone en juego con las categorías de los algoritmos? ¿Qué teorías e intereses sociales y políticas subyacen?

Crear un conjunto de datos de entrenamiento es tomar un mundo casi infinitamente complejo y variado y ordenarlo en taxonomías que se componen de clasificaciones limitadas de datos individuales, un proceso que requiere tomar decisiones éticas, políticas, culturales y sociales. (Crawford, 2022, p.132).

Esta metodología supone una mirada falsamente objetiva de la realidad que entiende que las palabras representan las cosas, desconociendo el lugar del observador en ese proceso, la importancia de las representaciones e imaginarios sociales que aparecen en el acto de nombrar. Oculta la función pragmática de la comunicación humana y el análisis de la relación inherente a todo proceso de comunicación. La definición de rasgos para clasificar a las personas ha justificado en la historia diversas formas de violencia. Los sistemas de IA organizan y definen el orden social en los términos que ellos mismos han fijado, respondiendo a los intereses del mercado y determinando diferentes mecanismos de dominación colonial, se generan situaciones que tienen repercusiones concretas en la vida cotidiana de las personas.

Preguntas que quedan pendientes.

“Hablar una lengua es asumir un mundo, una cultura” (Fanon, 2009, p.62) ¿Qué mundo y que cultura se construyen con la digitalización de la vida?

Los procesos de digitalización que se generan en este momento del capitalismo están ocultos para la mayoría de las personas que utilizan diferentes plataformas para sus tareas laborales, para entretenimiento o para sostener vínculos cotidianos. Se generan

procesos colectivos de violencias simbólicas con subjetividades con autonomía restringida e identidades subalternizadas que reproducen patrones de dominación.

¿Cómo visibilizar esto para que se transforme en una resistencia colectiva frente a la reproducción de estos patrones coloniales?

El arte intenta quitar el velo que estos procesos instituidos ocultan, se puede transformar en un lenguaje que expresa el sufrimiento naturalizado o descalificado por las representaciones sociales dominantes, porque aún, en las situaciones más extremas, el cuerpo, los afectos, la imaginación puede transformar el dolor en lucha y esperanza para imaginar otros mundos posibles.

El poder disciplinario no eliminó las horribles instancias del poder soberano, a veces ambas formulaciones de poder -soberano y disciplinario- funcionan juntas. (Browne, S. 2015, p.3) Hoy podemos decir que el poder soberano, el disciplinario y el de control persisten y se combinan con las nuevas lógicas coloniales y racistas que subyacen en las actuales tecnologías de vigilancia, control y utilización del valor del trabajo digital.

¿Qué modalidades de organización y acción social pueden desarrollar resistencias a los mecanismos violentos de colonización en el capitalismo digital? ¿Cómo resistir al formateo que se pretende realizar de los sentimientos y comportamientos de las personas a través de algoritmos que han modificado los acuerdos éticos construidos con esfuerzo? ¿Cómo respetar la diversidad humana sin convertirla en desigualdad?

Referencias

- Añón, V. (2021) Colonialidad. En: Diccionario de términos críticos de la literatura y la cultura en América Latina . Colombi, B. (Coord.) Ciudad Autónoma de Buenos: CLACSO.
- Berardi, F. (2011) Semiocapitalismo y totalitarismo mediático (el caso italiano) En: deSignis, vol. 17, enero-junio. (pp. 24-32). Federación Latinoamericana de Semiótica
- Bleichmar, S. (2008) Violencia social. Violencia escolar. Buenos Aires: Ed. Noveduc.
- Browne, S. (2015) Dark matters: On the surveillance of blackness. Duke University Press.
- Bruno, F., Bentes, A. y Faltay, P. (2019) Economía psíquica dos algoritmos e laboratório de plataforma: mercado, ciência e modulação do comportamento. En: Revista Famecos. N° 3.
- Butler, J. (2022) Formas de resistencia a la violencia de hoy, Buenos Aires: Taurus.
- Cabrera, C. y Ussher, M. (2022) Violencias, derechos y política pública: Tensiones entre el interés superior del niño/ a y la perspectiva de género. UNM. Informe de investigación. <https://repositorio.unm.edu.ar:8080/jspui/handle/123456789/731>
- Cámara, H. (1970) Espiral de violencia. Barcelona: Sígueme
- Celis Bueno, C. (2021). Marxismo y cibernética: reflexiones sobre la teoría del valor en el contexto de la informatización de la producción. Universidad Nacional de Cuyo. Jornadas de Sociología.
- Chena, M. (2024) Epílogo. En: Barrault, O. (2024) Psicología Comunitaria a pesar de todo. Córdoba
- Colegio de Psicólogas y Psicólogos de la Provincia de Buenos Aires. Código de ética. https://www.colpsibhi.org.ar/sites/colpsibhi/files/pdf/codigo_de_etica.pdf
- Costa, F. (2021) Tecnoceno. Algoritmos, biohackers y nuevas formas de vida. Buenos Aires: Ed. Taurus.
- Crawford, K. (2022) Atlas de la inteligencia artificial. Poder, política y costos planetarios. México: Fondo de cultura económica
- De Sousa Santos, B. (2020) La cruel pedagogía del virus. Clacso digital. <https://biblioteca-repositorio.clacso.edu.ar/bitstream/CLACSO/15543/1/La-cruel-pedagogia-del-virus.pdf>
- Fanon, F. (1969) Los condenados de la tierra. México: FCE
- Fanon, F. (2009) Piel negra, máscaras blancas. Madrid: Ed. Akar.
- Foucault, M. La gubernamentalidad. En: Giorgi, G. y Rodriguez, F. (2007) Ensayos sobre biopolítica. Buenos Aires: Paidós
- Galtung, J. (2016) La violencia: cultural, estructural y directa. En: Cuadernos de Estrategia. Ministerio de Defensa. Instituto Español de Estudios Estratégicos. Año 2016, Número 183. <http://www.ieee.es/>
- Giorgi, G. y Rodriguez, F. (2007) Ensayos sobre biopolítica. Buenos Aires: Paidós. Prólogo.
- Grüner, E. (2025) Frantz Fanon: La violencia de la tierra. Los Polvorines: Universidad Nacional de General Sarmiento.
- Han, B. (2014) Psicopolítica. Barcelona: Herder.
- Han, B.C. (2024) El espíritu de la esperanza. Barcelona: Herder.
- Jauretche, A. (2003) Manual de zoncercas argentinas. Buenos Aires: Peña Lillo Ed.

- Lazzarato, (2004) Tradición cultural europea y nuevas formas de producción y transmisión del saber. En: AAVV. Capitalismo cognitivo. Propiedad intelectual y creación colectiva. Madrid: Traficantes de sueños.
- Ley 10306. (1985) Colegio de psicólogos. <https://www.argentina.gob.ar/normativa/provincial/ley-10306-123456789-0abc-defg-603-0100bvorpyel/actualizacion>
- Martín-Baró, I. (1998) Psicología de la liberación. Valladolid: Ed. Trotta.
- Martín-Baró, I. (1983) Acción e ideología. El Salvador: UCA Editores.
- Martins, FD (2024). Brutalismo: tecnologías de la violencia en el capitalismo contemporáneo. Journal of History , 183 , 1-11. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9141.rh.2024.216488>
- Mbembe, A. (2006) Necropolítica. España: Ed. Melusina. <https://redintegra.org/wp-content/uploads/2019/04/achille-mbembe-necropolitica.pdf>
- OMS. OPS. (2002) Informe mundial sobre la violencia y la salud. Washington, D.C.: OPS. https://iris.who.int/bitstream/handle/10665/43431/9275324220_spa.pdf
- Sarmiento, D. (1868/2018) Facundo o civilización y barbarie. Buenos Aires: Biblioteca del Congreso. <https://digitales.bcn.gob.ar/files/textos/Facundo-o-Civilizacion-y-Barbarie.pdf>
- Sibilia, P. (2005) El hombre postorgánico. Buenos Aires: FCE
- Sibilia, P. (2023) De la hipocresía a la locura: Transformaciones del "fundamento moral" en las democracias contemporáneas. En: Revista Eco-Pós N° 26. <https://doi.org/10.29146/eco-p>
- Srnicek, N. (2018). Capitalismo de plataformas. Buenos Aires: Caja Negra.
- Ussher, M. (2021) Neoliberalismo, patronato y patriarcado: viejos desafíos, nuevas estrategias. En: Revista de Políticas Sociales. Año 7. N° 7. (p. 69-74) <https://repositorio.unm.edu.ar:8080/jspui/bitstream/123456789/588/1/revista%20n7.pdf>
- Zuboff, S. (2020) La era del capitalismo de la vigilancia. Barcelona: Ed. Paidós.

Las experiencias de cuidado como alternativas a las violencias cotidianas y estructurales: Procesos de resistencia, de justicia y de cuidados

Mirel Vidal

La Matanza, Morón, Buenos Aires, Argentina

Este escrito forma parte del **Módulo 7 de la Diplomatura “Psicología, Liberación y Pensamiento Nuestroamericano: Desafíos y Experiencias desde los Territorios”**. Desde la posibilidad de escribir como herramienta colectiva, recupera la realidad y las luchas de Nuestramérica desde los territorios argentinos del conurbano bonaerense pensándonos como parte de una Patria Grande Nuestroamericana.

Las experiencias de cuidado como alternativas a las violencias cotidianas y estructurales

Las violencias estructurales se expresan en la vida cotidiana de los pueblos, adoptando distintas formas y expresiones, razón por la cual, cobra vital importancia la creación de espacios de cuidado comunitarios. Ernesto Cardenal (1986) en “Economía del Tahuantinsuyu” nos habla, de los efectos de la Colonia en la vida cotidiana: “...*con la Colonia, aparecieron los primeros mendigos, el agua ya no canta en los canales de piedra, las carreteras están rotas, las tierras secas como momias, como momias de muchachas alegres que danzaron en abril...*” Las muchachas que danzaban en su tierra, luego convertidas en momias, para ser vistas por siglos y siglos en museos. La colonización expresada como saqueo y las consecuencias en las subjetividades. Por otro lado, Eduardo Galeano (2014), en “El siglo del viento”, nos cuenta acerca de las alfareras de Ocumicho -sobrevivientes de la crueldad de la colonia-, sobre cómo conservan la práctica comunitaria de la firma en coautoría de sus obras. Sobrevivientes del saqueo, han sabido, desde una mirada de cuidado de su producción cultural, sortear esa economía que modela la competencia y el individualismo como valor. El arte dice y nombra una historia, la memoria y una identidad, así como las niñas cuando juegan nombran el tiempo que habitan y que les precede, siempre desde la metáfora y la representación paradójica, siempre pregunta. El arte se define así, como un proceso en el que la obra se compone como un marcador de senderos, con las piedras que van aportando diferentes personas, portadoras de diversas culturas y mundos, con diferentes historias y recorridos, conformando coautorías múltiples y diferentes.

Las violencias, desde las distintas conceptualizaciones teóricas pueden ser entendidas como: acciones en sí mismas, como reacción o como pulsión o como fuerzas e intensidades de los movimientos relacionales entre las personas, grupos, organizaciones sociales, instituciones, sectores. Las Violencias como expresiones de una forma de organización colonizadora del mundo, se expresan a través de: Naturalizaciones, Estigmas, Etiquetas, Prejuicios, Silenciamientos, Desamparos, Escarmientos, Monopolios, Destierros, Ostracismos, Exilios, Borramiento de las Identidades y de la Memoria Colectiva. Estas

violencias estructurales conforman una forma de ser en el mundo, con mecanismos que las perpetúan generando una eficacia de la crueldad extrema.

Las experiencias de cuidados, como alternativa frente a la imposición de las violencias estructurales, se constituyen en desafíos de justicia social y de resistencia frente a la “mole” de los mecanismos de opresión.

Ya en los desarrollos de Mariátegui (1926) en relación a la cultura como potenciadora revolucionaria de la contrahegemonía, encontramos algunas pistas. También en Freud (1932), en uno de sus escritos en particular, en formato carta, -en respuesta a un carteo que inicia Einstein a partir de las preguntas: *¿Por qué la guerra? ¿Cómo podemos hacer para evitar las guerras?* -, nos dice que, si bien no tiene recetas ni respuestas certeras, si puede afirmar que todo aquello que vaya en pos de la cultura, va en contra de las guerras y de lo mortífero.

La Crueldad, lo Ominoso, el Terror se expresan en la Colonialidad del Poder y del Saber: el Patriarcado, la Cárcel, el Racismo, el Capitalismo, los Imperialismos, el Neoliberalismo. Los Esclavismos, los Abusos, los Femicidios, los Infanticidios, los Aniquilamientos, las Dictaduras, las Guerras, los Genocidios, nos dejan marcas y huellas, duelos no resueltos que cargamos en el cotidiano. Se ejecutan en nombre de la necesidad de resolución de supuestas “anomalías” de ese orden opresor que se impone y de la normalización de las violencias, la desensibilización ante el sufrimiento y la explotación. ¿Cómo pensar el lugar del Estado? ¿Cómo garante de derechos o como reproductor de los mecanismos de opresión? Rita Segato (2018), en su propuesta de “Contrapedagogías de la crueldad” nos comparte una pregunta clave: *¿Cómo escaparnos de los “atesoramientos de poder” y de las “vanguardias esclarecidas” que desprecian a quienes han sobrevivido a quinientos años de penurias en Nuestra América?*

También nos preguntamos: ¿Desde dónde nos llegan las violencias? ¿Cómo nos hablan? “...*Acá se hace lo que digo yo...*”, “...*Mano dura...*”, “... *La letra con sangre entra...*” Podemos decir frente a esto: “...*Violencia es mentir...*”, “...*El hambre es un crimen...*”

Registran las letras y poesías canciones populares: “...*Lastima bandoneón, mi corazón, tu ronca maldición maleva, tu lágrima de ron, me lleva hacia el hondo bajo-fondo donde el barro se subleva, y es todo, todo, tan fugaz que es una curda nada más...*” nos decía Cátulo Castillo en su tango “La última curda” (1956), retratando el sentir de una época de inicio de dictaduras, persecuciones a trabajadoras y trabajadores, persecuciones a estudiantes en universidades, prohibiciones y marcas mortíferas. En un mismo movimiento efectivo y enloquecedor, el capitalismo fragmenta los lazos humanos, generando pobreza y aumentando las desigualdades, al mismo tiempo que los fascismos homogeneizan la organización de la vida entre las personas imponiendo una única verdad, imponiendo el terror. Pensar desde allí la salud mental y los cuidados, es fundamental como herramienta alternativa y necesaria, como espacio soberano del pensamiento y de la acción. La violencia colonial es la condición estructural en el desarrollo del capitalismo, no de un modo accesorio o como parte de un exceso, sino como condición de base para su propia

perpetuidad. El capitalismo necesita del fascismo para reproducirse y permanecer en el tiempo, bajo la forma del neoliberalismo u otras formas que se multiplican, para reproducir esa efectividad. Frente a esto es importante pensar los espacios de salud integral como espacios de cuidado, produciendo acción cultural, encuentro, creación, expandiendo la construcción de conocimiento compartido como forma de relación en comunidad de prácticas.

En todos los aspectos de la vida cotidiana se expresan esas violencias estructurales concentradas o desagregadas a cuentagotas, desde las canciones de cuna, los juegos infantiles, los chistes, los silenciamientos, los efectos mortíferos. Se hace necesario el despliegue de estrategias de cuidado ante las violencias estructurales expresadas en las violencias cotidianas. En la vida en los barrios, en las ciudades, en los pueblos, se reproducen los mecanismos de moldeamiento de las subjetividades a través de múltiples formas. La creación permanente de Tecnologías para la Dominación y Tecno Fascismos moldean los gustos, sentimientos y pensamientos, como un mecanismo viral que se perpetúa incesantemente.

¿Qué hacer frente a siglos de saqueo, de despojos, de violentación permanente, visible e invisible? El mundo capitalista perfecciona la eficacia en las estrategias de opresión, transformando lo vital en objetos, como usina de producción de la violencia estructural. Las violencias estructurales se anclan en la negación de la diversidad, en la afirmación de la opresión, en la negación de la igualdad de derechos. Rodolfo Kusch (1966) nos cuenta cómo a través de lo cotidiano y en frases de uso coloquial como “*Me salió el indio*”, aparecen nuestras raíces silenciadas; nuestra historia pugna por aparecer, en lucha frente a mecanismos que la intentan borrar una y otra vez: “...*aunque nos salga el indio, aunque nos hagamos los cancheros, apenas pasaremos de poner miserablemente nuestra heladera, sagrada pa’ mí, en el patio, para que el vecino se muera de envidia al ver nuestra cancha sagrada, nuestro pa’ mí enriquecido con las cuatro cosas que conseguimos a fuerza de créditos en nuestra buena ciudad. Nunca nos saldrá un imperio de cuatro zonas, sino apenas un indio que no somos, y al cual en el fondo tenemos miedo y asco, pero con el cual, queramos o no, estamos comprometidos...*” La metáfora creadora de sentidos nos ayuda a salirnos de esos moldes que intentan perpetuar los mecanismos de opresión, porque como mencionaba Frei Betto; “*nuestra cabeza piensa donde nuestros pies caminan*”. Y se hace necesario caminar los barrios, escuchar, escucharnos, mirarnos, para comenzar a generar dispositivos de subjetivación genuina, que nos permitan salir y liberarnos del lugar de autómatas y robots en un sistema que excluye y reproduce moldes de opresión.

Lucio V. Masilla (1870) en su relato etnográfico “Una excursión a los indios ranqueles”, nos propone algunas acciones como: mirar al mundo al revés, no sólo como efecto visual, sino como ejercicio corporal que nos permite comenzar a descubrir nuevas formas emancipatorias, del volver a ver con otros ojos, escuchar otros relatos, palpar otros sentidos. Mirarnos en rueda en el espacio de un fogón comunitario, escucharnos, nombrarnos, saber de dónde venimos, quiénes somos, cuáles son nuestras raíces.

Se hace necesario reconocer en la comunidad el saber construido en la vivencia cotidiana, pasar de la intervención al encuentro, crear espacios dialógicos, espacios de ejercicio de derechos, espacios de cuidado.

Desde la Psicología de la Liberación y la construcción de la memoria colectiva, el trabajo en territorio, nos permite situarnos desde la construcción de actos subjetivos, colectivos y soberanos. Ignacio Martín Baró, Fals-Borda y Paulo Freire, nos acercan formas de construir una nueva praxis de la psicología, trabajando a la par de quienes sufren la opresión y la explotación cotidiana. Sus perspectivas implican un compromiso situado y crítico, un horizonte ético-político, de conocimiento y de transformación colectiva y organizada, en interlocución histórica con los sectores populares. La construcción de la cultura como motorizadora de espacios que salgan de las lógicas de muerte, de consumo, de cárcel, y de crueldad. La construcción de espacios vitales, de encuentro, de prevención, de anticipación, de proyección de sueños, de pregunta y de esperanza, de cuidado mutuo y de cuidado de la tierra que compartimos, son claves tanto desde la concepción de una salud mental posible en el presente, como así también de posibilidad de futuro.

Los espacios de construcción de la autoría, de coautoría, de ejercicio de la soberanía cultural y digital en el uso de las nuevas tecnologías, de la soberanía alimentaria, de la soberanía subjetiva, permiten iniciar un camino intersubjetivo con voz y voto, entendiendo y deconstruyendo nuestras interseccionalidades.

¿Cómo pensar la historia y el territorio? ¿Desde qué estrategias de abordaje es posible intervenir? ¿Hay adentro y afuera? Es fundamental escuchar a nuestras niñas y juventudes como potenciadoras de la creación. La Psicología Comunitaria y la Psicología de la Liberación nos proponen la construcción de actos subjetivos, colectivos y soberanos en el trabajo en territorio. Es estratégico prestar especial atención a los modelamientos y padecimientos propios de cada época y observar cómo éstos reproducen un patrón opresor, ignorando la dimensión cultural y situando problemas, que son colectivos como individuales. Darnos cuenta de estos atravesamientos, registrarlos como parte del origen de las distintas formas de padecimiento subjetivo, es central a la hora de diseñar intervenciones desde el arte y la cultura colectiva, en pos de la promoción de la salud mental comunitaria y la salud integral.

Desde Ignacio Martín-Baró (1986), este proceso de “darnos cuenta”, es posible a través de la recuperación de la Memoria Histórica, la desnaturalización del Sentido Común y de la Experiencia Cotidiana, descubriendo las “zonceras” jauretcheanas en las más certeras afirmaciones de los mecanismos opresores, así como también motorizando la Potenciación de los Saberes y Haceres Populares.

Tal como plantea Arturo Jauretche (1968) las “zonceras” son aquellos “*principios introducidos en nuestra formación intelectual desde la más tierna infancia- y en dosis para adultos- con la apariencia de axiomas para impedirnos pensar las cosas del país por la simple aplicación del ‘buen sentido’.* Hay zonceras políticas, históricas, geográficas, económicas, culturales, la mar en coche. Algunas son recientes, pero las más tienen raíces lejanas y generalmente un ‘prócer’ que las respalda...” Algunos ejemplos: “Civilización o

“Barbarie”, “El mal que aqueja a la Argentina es la extensión”, “El vicio de la siesta”
¿Cuál es el sentido de las afirmaciones anteriores y el impacto en nuestras prácticas? ¿Qué otras afirmaciones nos resuenan? ¿Qué relación podríamos establecer entre las ‘zonceras’, el sentido común, la naturalización de sentidos en la vida cotidiana y la Psicología de la Liberación? ¿Cómo podemos tomar estos conceptos como motivo de trabajo en nuestras prácticas?

Los procesos de Concientización desde la Psicología Comunitaria, permiten el inicio de un camino de transformaciones anti-hegemónicas y descolonizantes. Desde la perspectiva de la Psicología entendida como una psicología de la Praxis Situada, en los contextos específicos y frente a los dilemas históricos de cada época, desde un posicionamiento ético y sociopolítico en interlocución con las comunidades y en cada situación, es necesario, desde la concepción decolonial, llevar adelante intervenciones que abran al diálogo y a la celebración del encuentro y lo vital.

Nos encontramos frente a innumerable variedad de zonceras, hipergeneralizaciones, naturalizaciones que se construyen y reproducen de manera viral en multiplicación geométrica. Las hay con: sesgo sexista y de género, otras que imponen destinos prefijados y profecías que deben auto-cumplirse, con estigma de origen, otras con negación de nuestras raíces, otras que asocian las juventudes a la peligrosidad, otras que imponen olvido, otras que imprimen etiquetas y operaciones de perpetuidad desde el ‘sentido común’.

¿Cómo desandar las Violencias? ¿Cómo intervenir? Una de las claves que menciona Ignacio Martín Baró (1986) es *“ir en camino al descentramiento de los ejes creados por las delimitaciones disciplinarias y académicas, acompañando el trabajo con las comunidades desde el empoderamiento subjetivo colectivo.”* También desde los aportes de la educación popular y la cultura como posibilitadoras de salud integral, Antonio Gramsci y Paulo Freire, nos ayudan a pensar nuestras prácticas y pensarnos como parte de procesos emancipatorios. Desde esta perspectiva, es central la organización comunitaria y pensar lo Colectivo desde una intencionalidad catalizadora, en comunidad de prácticas, de aprender y nutrirse de los otros saberes, que en cada territorio aportan a la creación de las culturas y una concepción del mundo alternativa a la hegemónica, incidiendo en las Políticas Públicas para transformar y cuidar.

El sentido del humor y la alegría en los procesos de abordaje comunitario son estrategias y recursos a desplegar en las intervenciones. Trabajar, en el marco de la perspectiva comunitaria, desde una concepción del mundo alternativa a la hegemónica, implica reconocer la complejidad de estos procesos y la necesidad de trabajo singular en cada situación: interpelar el sentido común, visibilizar modelamientos y padecimientos, construir nuevas formas de vinculación y relación, co-construir en coautoría, organizarnos y desdisciplinar los corsets, moldes y patrones que nos guían de modo invisible.

Las estrategias de cuidado y el campo de los derechos

Las prácticas desde la Psicología Social Comunitaria y la mirada compartida de los abordajes del trabajo en territorio, nos sitúan en un lugar de intersección entre el espacio público y el espacio de anclaje de la vida cotidiana y singular. Tanto desde la gestión estatal como desde la gestión privada, la Salud Mental, está atravesada por las Políticas Públicas de un país y de una región, por lo que es necesario contar con herramientas específicas que nos permitan realizar abordajes integrales, desde la perspectiva de derechos y desde la estrategia central de cuidado de la propia práctica, de cuidar a quienes cuidan.

“No puede haber política sanitaria sin política social”, nos recordaba Ramón Carrillo (1949) proponiéndonos en su Plan de Salud Pública, la importancia de la accesibilidad a los espacios de salud, la accesibilidad de saberes y la popularización de la ciencia como herramienta de prevención y de cuidado.

Algunas premisas en las acciones de cuidado/ cuidar a quienes cuidan

- 1- Llevar adelante una postura ético-política que nos acompaña desde el momento en que hacemos contacto con un grupo. Implica responsabilidad y compromiso por cada una de las acciones que realizamos y las que no realizamos.
- 2- Tener la convicción de saber que las comunidades tienen los recursos y potencialidades para identificar sus necesidades y problemas, así como también la potencia para resolverlos. El énfasis está puesto en integrar elementos propios del cotidiano comunitario, teniendo en cuenta tanto ideologías, culturas, identidades, así como los recursos humanos y materiales.
- 3- Construir desde el trabajo en equipo relaciones de horizontalidad y sentido de solidaridad, responsabilidad y pertenencia de cada persona a la comunidad.
- 4- Generar acciones de respeto por el conocimiento y la cultura popular desde las propias intervenciones, en el conocimiento de la intertextualidad como motor del encuentro de los saberes de la comunidad.
- 5- Constituirnos como parte de los procesos de trabajo colectivo.
- 6- Tener en claro que las comunidades y cada integrante de ellas tienen el derecho de participar en las decisiones y la planificación de acciones.

La Intersectorialidad, la Interseccionalidad, la Articulación, el Trabajo en Red, la Relación Teoría- Práctica, la Investigación-Acción-Participativa, son encuadres de trabajo en pos del afrontamiento de las violencias y la generación de espacios de prevención de las mismas y de Promoción de la Salud Integral.

La construcción y definición de los problemas que compartimos de forma participativa y comunitaria, permite que pensemos en los sentidos, significados y problemáticas a priorizar, y en la identificación de formas de vivir y modos de solucionar los problemas, lecturas de la realidad.

¿Convocamos, nos convocan? ¿Quién toma la iniciativa? El conocimiento consensuado, integral y orientado a la acción, es movilizador de preguntas a partir de la

vivencia de quienes integran la comunidad y no desde una visión de “equipo técnico”. Desde el reconocimiento del territorio, donde acontecen las vivencias cotidianas, es posible la construcción de un “mural colectivo”, de “un escrito común”, al modo de un ensamble de música que en ese entramado de voces nos permite producir espacios de salud y nuevos textos., espacio de lo común, de lo que inquieta, de lo que interrumpe, de lo invisibilizado. La circulación de la palabra permite la pregunta como iniciadora de procesos de transformación, creando un espacio común y comunitario.

La conformación de una genuina red social que pueda interpelar a los tecnofascismos de los algoritmos que se imponen en las redes virtuales, en la puesta em marcha de los mecanismos de pervivencia de las necro-políticas

Los espacios de diálogo, de discusión y de ejecución de propuestas para el crecimiento integral de las personas que participan en las comunidades, desde el reconocimiento de las singularidades la identidad, la pertenencia, las diferencias y lo común: la inclusión de la diversidad en igualdad de derechos.

Los espacios de encuentro son necesarios y urgentes, con la pausa necesaria para la escucha y la palabra. Los espacios de participación ciudadana, de incidencia Pública, son generadores de salud, y desarrollo comunitario desde las propias organizaciones barriales, en Comunidad de Prácticas, como espacios de producción de saberes desde el hacer de la propia experiencia y de producción de significados en el devenir del hacer. La creación y el reconocimiento de la necesidad de espacios de soberanía, reconociéndonos como hacedores de nuestros proyectos comunes, reconociéndonos en nuestra historia. En la intersección de las necesidades singulares, relacionales y colectivas aparece el espacio de coautoría como herramienta de prevención y desde la posibilidad de pensarnos como “des-sujetándonos” de las violencias visibles e invisibles que nos llegan desde la historia y desde el presente con formatos de espectáculo social o de borramiento de las identidades.

Es necesario pensar nuestra Historia y nuestro Presente para poder proyectar e imaginar Futuros, favoreciendo los vínculos humanizantes que promueven la inclusión, entre participantes de los espacios que se comparten y los problemas en común, posibilitando que nos visualicemos como agentes de transformación de las condiciones que nos atraviesan, tanto materiales como simbólicas. Como consecuencia de estos movimientos comunitarios, es de esperar que, como corolario, se puedan construir nuevos futuros desde una concepción de «antidestino», reconociéndonos como portadores de una historia y a la vez como promesa de futuro. La perspectiva de futuro como algo del orden de la realidad, nos sitúa desde una estrategia necesariamente despojada de violencias.

¿Cómo construir respuestas expandiendo los marcos desde la propia cultura, recordando quiénes somos y de dónde venimos, para diseñar futuros y presentes desde la salud integral colectiva?

La articulación y el encuentro como espacios de salud integral

La producción de ligazón subjetivante en las comunidades nos permite aportar a la desarticulación de las violencias. ¿Cómo deconstruir el lugar al que se nos convoca desde los imaginarios sociales, los silenciamientos, los mandatos?:

-Desde los espacios públicos, pensados como nudos de encuentro, de entramado de traspaso intergeneracional e innovación, en la generación de soluciones a los problemas que construimos, identificamos y compartimos desde un colectivo.

-Desde la construcción de espacios “Inter”, de intertextualidad, de interacción, que permitan construir nuevos sentidos, tomando el trabajo conjunto de modo situado en cada contexto concreto.

-Desde el movimiento de deconstrucción de la propia disciplina o del propio saber para volver a construir nuevos marcos que incluyan las huellas de nuestra historia y nuestros territorios. Pensándonos como parte de un colectivo catalizador de ‘antidestino’, impulsando la construcción de cartografías, haciéndole preguntas al territorio, en su Diacronía y su Sincronía, mapeando los atravesamientos culturales, sociales y reconociéndonos en esas marcas territoriales, de construcción histórica-social. problematizando el territorio social, subjetivo, histórico y geográfico, el espacio y el tiempo que compartimos.

-Desde el entrecruzamiento de los ámbitos, por donde caminamos, abriendo caminos nuevos, creando recorridos curvos y no lineales entre los espacios barriales, hospitalario, sanitario, de salubridad escolar, de desarrollo social, deportivos, recreativos, culturales, educativos, espacios de promoción y protección de derechos, centros zonales, equipos de trabajo en territorio; desde el encuentro, en las diferencias, reconociendo lo común en lo diverso, en el espacio de la intersubjetividad y de la interculturalidad.

El encuentro territorial produce una fuerza centrípeta que motoriza los proyectos colectivos comunitarios, interinstitucionales e intersectoriales. Y a la vez una fuerza sinérgica que incrementa la potencia de los proyectos en la acción conjunta y cooperativa, la acción soberana y emancipatoria, reconociendo que lo singular incluye lo colectivo y lo personal incluye los atravesamientos políticos e históricos. Al enlazar, unir, urdir y tejer entramados de trabajo en red, entre las culturas comunitarias, esa acción pequeña es catalizadora de movimientos colectivos, teniendo en simultáneo, efectos en las personas desde su singularidad subjetiva y en la comunidad.

Los dispositivos de covisión del trabajo desde la Psicología Social Comunitaria, también son necesarios para poder pensarnos en comunidad de Prácticas, desde procesos de aprendizaje expansivo, desde la construcción de nuevos mapeos territoriales-témpro-espaciales, desde el trabajo en observatorios con la comunidad, desde la construcción de mesas de participación y de trabajo en red, desde espacios de sistematización y recolección de datos con el colectivo profesional y no profesional. ¿Cómo generamos espacios de encuentro y de articulación desde la Psicología Social con Orientación Comunitaria? ¿Cómo participamos, motorizamos y acompañamos la complejidad de nuestro trabajo en el

campo del desarrollo profesional en territorio? Desde estas preguntas, pensar nuestras propias prácticas en simultáneo con las prácticas de otros colectivos, desde el propio marco de la intervención en comunidad, de modo metalógico y metateórico-práctico.

A nivel territorial es importante que podamos propiciar espacios de encuentro, con el objeto de visibilizar potencialidades posibles y existentes, para generar encuentros integrales e intertextuales.

¿Qué sectores identificamos en el trabajo articulado en territorio?, ¿qué temáticas y demandas motivan los abordajes?, ¿desde qué marcos y cómo se legitima la acción?. ¿Cómo construir sentidos desde la mirada común en redes de acción colectiva como corresponsables de la toma de decisiones y de construcción de estrategias comunitarias sustentables en el tiempo? ¿Cómo construir ‘**espacios de celebración del encuentro**’? ¿Cómo construir ‘**espacios de cuidado**’ y ‘**espacios de cuidado de las prácticas**’?

La construcción de **accesibilidad** a las Propuestas de la Psicología Social Comunitaria, la ponderación del Saber Popular en amalgama **Dialógica** con los saberes científicos-académicos Interdisciplinarios: hacen que sea necesario desdisciplinar nuestras propias subjetividades profesionales en pos de **Construcción de Puentes Institucionales y Culturales**, desde la desnaturalización de las propias prácticas. Los marcos científicos se complementan con otras disciplinas y con otros marcos de explicación de la realidad, ya que todas las formas de relación entre las personas generan **entramados de conocimiento y de saberes**.

Las violencias, ya sea en sus formatos materiales y/o simbólicos, nos ubican en zonas de máxima vulnerabilidad, resquebrajando las subjetividades y el vínculo entre las personas. La construcción y el reconocimiento de un espacio compartido de cuidados y de salud integral, es en sí mismo subjetivante y a la vez anclaje simbólico, de mayores posibilidades de realización y de ‘antidestino’ como resistencia ante las violencias cotidianas, entendidas como expresiones múltiples de las violencias estructurales.

Frente a una sociedad que reproduce formatos de vinculación violentos y de aniquilación, es necesario como contrapartida proponer espacios de justicia social desde el encuentro y la creación humana que cuida lo vital. Juntarnos y proponer la creación de espacios de participación democrática y de ciudadanía, de producción de cultura y de conocimiento compartido, **espacios de cuidado**, de solidaridad y de cooperación, de acción de los pueblos en los barrios y de traspaso del legado cultural., intercultural e intergeneracional, **espacios de actos creativos**, pensándolos como nodos y nexos de **Salud Mental del Colectivo Social**.

La pregunta “freireana” nos orienta, como llave que nos abre puertas de encuentro: *¿Con qué organismos, instituciones y organizaciones de la comunidad podemos contar a la hora de diseñar acciones? ¿Cómo hacemos oír nuestras voces y qué aportes realizar? ¿Cómo recuperar la historia, identificando los niveles de participación que se han producido a nivel local desde una mirada socio-histórico-crítica? ¿Qué contradicciones identificamos motorizadoras de transformaciones expansivas? ¿Cómo podemos anticipar y planificar los procesos comunitarios de salud colectiva?*

Es posible construir talleres de narrativas barriales, de susurradores de futuros. Es posible construir espacios de teatro comunitario, donde escribamos el guion, incluyendo la identificación de nuestros padeceres, problematizando la realidad y construyendo alternativas de solución como colectivo.

Es posible construir redes de trabajo intersectorial. Es posible realizar mapeos compartidos de nuestros recorridos en común y diversos, con una intencionalidad de trabajo y construcción de sentidos colectivos.

Bertolt Brecht nos trae en su obra “*Vida de Galileo Galilei*” otra pregunta freireana, central en nuestra tarea profesional:

“...¿Por qué trabaja la Ciencia? Considero que el único fin de la ciencia reside en aliviar las fatigas de la existencia humana. Cuando el mundo científico, aterrorizado por déspotas ambiciosos, se contenta con amontonar conocimiento por el conocimiento mismo, se puede convertir a la ciencia en un andrajo, y vuestras nuevas máquinas sólo significarán nuevos tormentos. Con el tiempo descubrirán todo lo que hay que descubrir y vuestro progreso solo será un progreso alejado de la humanidad. Y entonces el abismo entre ustedes y ella, puede llegar un día a ser tan grande, que el grito de júbilo de ustedes por alguna nueva conquista será respondido por un grito de terror universal...”

Se hace necesario retomar las prácticas colectivas y comunitarias, desde las praxis ancestrales y solidarias, haciendo frente a las ideologías neoliberales que imponen mecanismos tan fuertes, de olvido y menosprecio de la humanidad. Una praxis del cuidado amoroso y respetuoso, que nos permita el pasaje del prejuicio a la escucha, de las prohibiciones a la construcción de sentidos, de la red de hiperconsumos a la red de cuidados y acompañamientos integrales, intersectoriales e interdisciplinarios, como soportes protectores. Es fundamental identificar y fortalecer las redes productoras de cuidados en el territorio para acompañar, proteger e incluir, construyendo accesibilidad con redes abiertas y cercanas.

¿Cómo desandar la historia haciendo historia? ¿Cómo hacer Memoria para tener futuro y presente? ¿Cómo desandar la historia, haciendo historia en Nuestra América? Caminos no lineales nos guían.

Tenemos en nuestras historias marcas y huellas feroces de las violencias, como la “*Campaña al desierto*” en Argentina, la Guerra de la “*Triple Alianza*”, las Dictaduras, los Genocidios, las Democracias Neoliberales., los Bombardeos a las Flotillas Humanitarias en Gaza, la Bomba de Hiroshima y los femicidios que insisten, la cercanía de todas las violencias concentradas. Las infancias, las minorías, las mujeres como carne de cañón, prescindibles para la crueldad y las violencias estructurales. ¿Cómo revertir la Crueldad y sus mecanismos de perpetuidad eficaces? ¿Cómo cuidar a quienes crecen y a quienes cuidan? ¿Es posible poetizar frente al horror? ¿Cómo retomamos las preguntas de Mariátegui, Einstein y Freud?

¿Podemos preguntarnos como se pregunta Ignacio Martín Baró (1963) a través del poema: “¿Si yo supiera llorar...”? ¿Podemos preguntarnos acerca de las injusticias y las violencias que nos rodean en el cotidiano? ¿Podemos construir miradas de cuidado frente al terror y los genocidios? ¿Podemos cuidar y cuidar a quienes cuidan? Aún tenemos la oportunidad de construir prácticas que aporten hacia un camino de liberación de las injusticias sociales, que alojen y cuiden la tierra que compartimos, prácticas que tengan en cuenta lo social y lo comunitario como espacios de salud integral, posibilitadoras de perspectiva de proyectos y de futuro.

Referencias

- Cardenal, Ernesto (1986) Economía del Tahuantinsuyu. En Antología, pág. 157. Ed. Nueva América. Managua, Nicaragua
- Galeano, Eduardo (2014) Los diablitos de Ocumicho. Sobre el derecho de creación. En Memoria del fuego. 3. El siglo del viento. Ed Siglo XXI, Buenos Aires, Argentina
- Mariátegui, José. (1926) Revista Amauta. Año 1 N° 1. Lima, Perú
- Freud, Sigmund. (1932) ¿Por qué la guerra? Carteo con Einstein. En Obras Completas, Tomo XXII. Ed Amorrortu, Buenos Aires, Argentina
- Segato, Rita (2018) Contrapedagogías de la Crueldad. Ed. Prometeo. Buenos Aires, Argentina
- Kusch, Rodolfo (1966) La salida del indio. En: De la mala vida porteña. Ed. Peña Lillo. Buenos Aires, Argentina
- Mansilla, Lucio V (1870). Una excursión a los indios ranqueles. Cap. V y X. Ed La Tribuna. Buenos Aires, Argentina.
- Martin Baró, Ignacio (1986) Hacia una Psicología Social de la Liberación. Boletín N.º 22 de Psicología, Universidad de San Salvador, El Salvador.
- Grüner, Eduardo (2025) Frantz Fanon, la violencia de la tierra. Ed. UNGS, Bs As. Argentina
- Jauretche, Arturo (1968) Manual de Zoncercas argentinas. Ed. Peña Lilo. Buenos Aires, Argentina
- Carrillo, Ramón (1949) Política Sanitaria Argentina. Ed. HCDN. Buenos Aires, Argentina.
- Freire, Paulo/ Faundez A (2013) Por una pedagogía de la pregunta. Crítica a una educación basada en respuestas a preguntas inexistentes. Ed. Siglo XXI. Buenos Aires, Argentina
- Brecht, Bertolt (1974) Vida de Galileo Galilei. Pág.123. Ed. Arte y Literatura. La Habana, Cuba.
- Martín Baró, Ignacio (1963) Si yo supiera llorar. Ed. Biblioteca de la Universidad José Simeón Cañas. San Salvador, El Salvador

Guerra de la Triple Alianza, Trauma intergeneracional y contemporaneidad en Asunción: Una mirada psichistórica⁹⁹

Agustín Barúa Caffarena

Sandra Noemi León R.

Ma. Beatriz Agüero B.

Roció Ortega

Viviana Paglialunga

Paraguay

Introducción:

Quiero comenzar con dos citas que ilustran muy bien la investigación. Una es de Rafael Barrett: “El hogar paraguayo es una ruina que sangra”.

Y la otra, de Walter Benjamín: “El pasado exacto no existe. Existe el recuerdo como un relampagueo de la memoria en un instante de peligro. El pasado constituye un poder que no puede ser agotado ni clausurado, pues no deja de interpelarnos lo que podría haber sido. El pasado exige del presente una redención”.

Comienzo con esta foto aparentemente inconexa o casual, que habla de un partido de fútbol entre un club paraguayo y otro brasilero. El juego fue este año en Asunción y ante la derrota del equipo paraguayo este hombre reacciona imitando a un mono pretendiendo burlarse de un jugador brasilero, con su criatura en el otro brazo. Y tiene que ver con cómo surge esta investigación.

Por ejemplo: *waffle* de almidón: *mbeju*. Choclo-torta: *chipa guasu*. Son culinarias tradicionales indígenas que pasaron al mestizaje paraguayo, pero que cuando se hace una versión desde Buenos Aires aparece un enorme malestar en Paraguay ¿Por qué escandaliza? ¿Por qué la sensación de usurpación?

Por otro lado, cuando se discute el tema de la Guerra contra la Triple Alianza en Asunción, hay dos posiciones muy fuertes: una, mayoritaria, del Paraguay heroico (“perdimos pero no nos vencieron”), y otra que nos acusa de “victimismo”. En ambas hay algo pendiente, que no se incluye.

Hay un verso de una canción de la banda brasilera *Legião Urbana* –que nos inspiró en la pre investigación-- y dice: “Vamos a cantar juntos el himno nacional. La lágrima es verdadera”. Esta es una investigación para poder pensar la lágrima en el contexto paraguayo.

⁹⁹ Versión revisada de: Barúa, A., Paglialunga, V., Ortega, R., Agüero, B. y León, S. (2025) Guerra contra la triple alianza, adolescencia y contemporaneidad en Asunción: una mirada psichistórica. En: Revista Eletrônica Trilhas da História, v. 15, n. 31 EDIÇÃO 2025/2, ISSN: 2238-1651 22fd22222238-1651. <https://trilhasdahistoria.ufms.br/index.php/RevTH/>

Toda historia atraviesa lo conflictivo, incluye secuelas, irresueltos; afecta lo colectivo con mayor o menor intensidad.

Nosotros hipotetizamos que, como Estado Nación, la Guerra contra la Triple Alianza (GTA) quizás sea nuestro mayor punto de inflexión. Sobre porqué reconocemos que la guerra fue un genocidio. La segunda mayor mortandad, en términos relativos, en una guerra interestatal fue entre la Alemania nazi y la Rusia soviética donde murieron veintidós millones de personas rusas, lo que constituía el diez por ciento de la población rusa. Los cálculos más conservadores dicen que murió el cuarenta y cinco por ciento de la población paraguaya. Los cálculos más elevados hablan de un sesenta y cinco por ciento.

¿Qué implicancia tiene que, en el genocidio producido durante la guerra y posterior pérdida de territorio, estuvieran involucrados países vecinos? A diferencia de África que no colinda con Estados Unidos ni Brasil; ni el estado de Israel colinda con Alemania, nosotros no solamente colindamos con Argentina y Brasil, sino que estamos sumergidos en una complejísima realidad de vecindad incluida la mediterraneidad (que es un agravante). Partimos de la idea de que este es un tema poquísimamente trabajado dentro de Paraguay.

¿Cómo se repara un genocidio? Esta es una pregunta que proponemos para seguir pensando después de la presentación. ¿Se repara un genocidio? En el equipo de investigación, hay una compañera historiadora argentina que definía esta guerra como una “guerra viva”.

Hablamos con el referente de una asociación de historia paraguaya y le preguntamos si se había discutido la guerra en relación a lo sensible, y la respuesta fue: “nadie, sólo fechas”. Agregó: “Acá te vas a Pedro Juan Caballero y hablás de Cerro Corá; te vas a Piribebuy y hablás de Acosta Ñu; te vas a Pilar y te hablan de Curupayty”. Las primeras son ciudades paraguayas contemporáneas y las segundas son batallas de la guerra. Después de más de ciento cincuenta años, se sigue hablando de la guerra en estos territorios.

Hay un concepto que nos sirvió que es el de trauma transgeneracional. Cómo lo traumático va pasando de generación en generación. Cómo deja un “legado de incomprendibilidad”, “un silencio que habla”. Es un exceso que se pasa de una generación a otra en busca de alguien que pueda darle forma, sentido y resolución.

Por otro lado, traemos algunos elementos históricos. En 1869 Asunción fue ocupada por las fuerzas imperiales brasileras, con la instalación de un gobierno provisional manejado por los aliados. Finalizada la guerra, durante un período aproximado de diez a quince años, hubo muchas medidas del gobierno paraguayo (impulsadas y supervisadas por las fuerzas de la alianza), como el decreto que declaraba al Mariscal Francisco Solano López “traidor, asesino de su patria y enemigo del género humano”. Esto fue cambiando con el tiempo, algunos historiadores son icónicos en el revisionismo histórico.

Aparece el nacionalismo en 1930, tras la guerra del Chaco con Bolivia. Ahí surgieron una serie de cambios. Con el gobierno de Rafael Franco se derogaron leyes contrarias a la figura de López; se transformó el oratorio de la Virgen de la Asunción en

Panteón de los Héroes; se instauró el 1 de marzo como día de los héroes en recordación a la muerte del Mcal. López.

Y toda una serie de medidas reivindicativas. Pero esto tiene un auge particular con la dictadura de Alfredo Stroessner (1954-1989). El coloradismo stronista se apropió de todo el relato y generó una narrativa triunfalista, militarista, androcéntrica y negadora de lo traumático.

Más cerca de los ochenta se generó una intelectualidad crítica asuncena que discutió este relato, abriendo una serie de complejizaciones. Pero para nosotros, ni el relato militarista, ni este relato cuestionado logró trabajar lo emocional y lo sensible pendiente.

Del duelo no resuelto: ¿Hemos tenido alguna reparación?

- La celebración de los 200 años del bicentenario de la República fue una gran fiesta popular (en el contexto del gobierno de Fernando Lugo, 2008-2012).
- La devolución de los trofeos de guerra por parte de los gobiernos de Uruguay y Argentina. Brasil nunca lo hizo.
- Relatorio de la Subcomisión de Verdad y Justicia sobre la GTA. Comisión de Ciudadanía y DDHH. Parlasur.
- Encuentros internacionales de Historia sobre la GTA organizados por la Asociación *Mandu'arä*: “Aprendimos, los primeros años no podíamos”.
- II Encuentro de la Gran Nación Guaraní. Secretaría Nacional de Cultura.
- Programa “Más allá de la guerra: memoria, reflexión y cultura de la paz”.

Hubo, sobre todo, eventos reparadores. Quiero leerles el poema “Los hombres” de Augusto Roa Bastos porque siento que da el tono de esta investigación.

*Tan tierra son los hombres de mi tierra
que ya parece que estuvieran muertos,
por afuera dormidos y despiertos,
por dentro con el sueño de la guerra.*

*Tan tierra son que son ellos la tierra
andando con los huesos de sus muertos,
y no hay semblantes, años ni desiertos
que no muestren el paso de la guerra.*

*De florecer antiguas cicatrices
tienen la piel arada y su barbecho
alumbran desde el fondo las raíces.*

*Tan hombres son los hombres de mi tierra
que en el color sangriento de su pecho
la paz florida brota de su guerra.*

Esta tensión, esta contradicción, está vigente.

La investigación:

El objetivo principal de la investigación fue generar indicios que señalen la presencia y las implicancias contemporáneas de la Guerra contra la Triple Alianza en los imaginarios de los adolescentes de Asunción.

Acá es válido aclarar que en ningún momento nos interesó relevar el dato histórico duro fechas, batallas, comandantes, etc.).

Los objetivos específicos:

- Explorar la presencia de la GTA en adolescentes nacidos y criados en Asunción.
- Rescatar aportes para la elaboración de lo que persiste como traumático en la sociedad paraguaya actual.
- Difundir los resultados en espacios académicos, educativos y mediáticos.

Metodología

¿Cómo trabajamos? Fue una investigación cualitativa, interdisciplinaria, que abarcó salud mental comunitaria, la historia y la antropología social. Y esto ha sido muy difícil porque involucró disciplinas que no dialogan habitualmente, al menos en el caso paraguayo.

Iniciamos con entrevistas a expertos/as de Paraguay y de fuera.

Para la selección de los adolescentes usamos estos criterios:

- Adolescentes nacidos y criados en Asunción, estudiantes del 1er. año de la Enseñanza Media (15 años).
- 4 colegios de diferentes estratos socioeconómicos:
 - o Colegio San Cayetano de Fe y Alegría.
 - o Colegio Presidente Franco.
 - o Colegio Monseñor Lasagna.
 - o Colegio del Sol.
- 4 adolescentes por colegio (2 mujeres y 2 varones; 2 interesados en la GTA y 2 que no).

Luego usamos entrevistas individuales semiestructuradas, grupos focales por colegio; construimos y analizamos emergentes y añadimos la perspectiva histórica.

¿Qué hicimos en las primeras entrevistas individuales? Les preguntamos sobre la guerra y algunos hitos de su vida. ¿Qué tenía que ver la guerra con tu familia antes de que vos nazcas; con tu crianza, la escuela, tus amistadas, en las redes sociales? Y después les

preguntamos qué pensaban y sentían frente a estas palabras: Mariscal López-legionarios-residentas-Brasil-Argentina-Uruguay.

Hay que aclarar que las Residentas fue un grupo de mujeres que apoyaron la guerra económicamente donando sus joyas y otras posesiones.

Y cerramos con: De la GTA, ¿qué es lo importante hoy para vos?

Los momentos de la investigación:

1. Vinculación institucional con autoridades de colegios.
2. Presentación del proyecto a grupos de estudiantes y postulación.
3. Entrevistas individuales a estudiantes.
4. Construcción unificada de los ejes de salud mental comunitaria y GTA.
5. Grupos focales por colegio.
6. Análisis de los resultados agrupados.

Resultados

Los trabajamos por emergentes analíticos:

1. Las pérdidas: integrando el sentir y el pensar

El principal emergente fue la asociación de guerra y pérdida. Hablando en presente. Todas las personas entrevistadas mencionaron la idea de la pérdida. Para nosotros tiene una connotación muy fuerte en términos del duelo irresuelto.

Decía la compañera Diana Pogliaga (2022):

Guerra contra la Triple Alianza; Guerra contra el Paraguay; Guerra do Paraguai; Guerra Guasu; Guerra Grande o Guerra de la Triple Infamia como la denominó Alberdi. ¿Por qué tantas denominaciones? ¿Será que es una guerra incómoda, molesta, fastidiosa, perturbadora y de la que es difícil dar explicaciones y es mejor olvidar? ¿Y el olvido, es el conjuro de los vencedores?

Acá hay un dato importante, a modo de ejemplo. El primer nombre coloquial que se usa en Paraguay para referirse a una persona de nacionalidad argentina es “*kurepi*. Y esta es una palabra que surge del argot de la guerra, aludiendo al tipo de calzado que usaban los soldados argentinos. Imagínense. También suelo conversar con la gente en Buenos Aires acerca de cuál es la presencia de lo paraguayo o la guerra allí, y está súper ausente. Para nosotros hay, en esa híper presencia paraguaya y en la pseudo ausencia argentina, dos caras de la misma conflictiva.

Lo otro llamativo que apareció (no en cantidad, pero sí en significación) fue el lugar de las mujeres en la sociedad durante la guerra y en la contemporaneidad: que permanecen en un lugar marginal que no está resuelto. Las Residentas fueron sujetas marginales y de hecho casi ninguno de las y los estudiantes las identificó. Dijo una de ellas.

Yo siento que como país para las mujeres se evoluciono mucho, pero que no es suficiente, también por el peligro que hay en las calles: no es lo mismo para una mujer que para un hombre, caminar por la calle. Y la parte política también influye mucho: vos querés conseguir un buen abogado, normalmente vas por un hombre y a veces hasta expulsan a personas muy inteligentes por ser mujeres, o ni siquiera las contratan. Algunas empresas deciden no contratar a mujeres porque saben que en algún momento se van a embarazar y tienen que pedir reposo.

De la guerra: de la historia heroica a la historia dialogante. Dijo un estudiante:

Yo creo que no hay que cometer los mismos errores. Si hay algo positivo que se puede sacar de la guerra es aprender que no está bien de ningún lado. Deberíamos aprender que no se tendría que volver a repetir.

Discurso significativo pero aislado.

Capdevila (2012), un estudioso de la GTA, decía que “Stroessner consideraba la historia, en particular la de la Guerra contra la Triple Alianza, como un asunto de Estado”.

Ese uso de la guerra, aún hoy, en el stronismo cultural, sigue teniendo vigencia.

Un estudiante dijo: “no sé si esa palabra sigue existiendo. Por ejemplo, los policías y algunos militares son demasiado corruptos. Mucha corrupción hay y se pierde la patria que antes se tenía”. Claramente estos adolescentes lograron un “puenteo” entre pasado y presente.

Comparando con la Guerra Civil española y la posguerra Gómez y Hernández (2012) señalan “La feroz represión durante la posguerra hasta la transición creó el clima social capaz de perpetuar los traumas y los duelos”.

Nosotros en el siglo XX paraguay hemos tenido una enorme cantidad de golpes de Estado; la guerra civil en 1947; la dictadura de Stroessner duró 35 años; y la guerra con Bolivia en los años 30, la Revolución de 1947. Ha sido un siglo profundamente belicista que tampoco permitió la paz necesaria para procesar los traumas y los duelos.

Otro estudiante dijo

Sería como decir: es una mierda lo que vos pensás. No nos va a dar lugar a pensar algo positivo, que podemos también enfrentar problemas para que tengan una solución. Y como siempre, en tercera persona contamos nuestros problemas: 'uno mi amigo que le pasó las cosas', *Gua'u*” (mentira). Y es doloroso, porque muchos de los adolescentes están muy cerrados hoy en día. Y los padres no entienden muchas veces, porque cada generación es diferente, la época en que estamos, las oportunidades que nos dan en cada época.

Acosta Ñu fue una batalla emblemática de la GTA porque fueron a pelear niños y adolescentes disfrazados de adultos. EN los cuatro colegios la nombraron las y los estudiantes. Lo relacionamos con “los guapitos de Peña”, una declaración que hizo el presidente Santiago Peña durante su campaña electoral:

Los que llegan a los cargos llegan gracias al Partido Colorado. Lastimosamente muchos creen que los tienen porque son guapitos o porque tienen la pared llena de títulos. Hay que mojar la camiseta.

Y en este clientelismo burdo y absolutamente autoritario del Partido Colorado, se ve también el lugar de los jóvenes. Ni aquellos adolescentes quisieron seguramente ser convocados para la guerra, ni en este momento de la historia se les valora a los jóvenes por lo que son, sino por su servilismo a un partido.

Quiero aprovechar para hacer una mención sobre el tema de salud mental y lo traumático de una guerra. Decía Armañanzas (2009):

La conspiración de silencio ha abarcado también a los profesionales de la salud mental y que no se ha explorado lo suficiente la influencia del trauma de la guerra en los pacientes que llegan a consulta. Ha sido una variable que no se ha tenido en cuenta.

El último emergente que llamó nuestra atención fue el silencio. En la entrevista por colegio, en los grupos de cuatro estudiantes, un par respondía y otro par callaba o apoyaba. Nos preguntamos si esto tenía que ver con cierta incomodidad por el desconocimiento de los datos históricos duros; quizás autocensura para lo reflexivo; o insuficiente proceso metodológico nuestro como equipo para la construcción de confianza; mandato de indiscutibilidad en términos de “lealtad patriótica” ¿Indiferencia? ¿Otra cosa?

Como conclusiones:

La noción central fue la pérdida (territorio, vida, proyecto nacional) con diferentes resignificaciones;

- . La pérdida ética entre lo actuado en el pasado y el accionar político presente;
- . Adolescentes: de la masacre bélica a la masacre política. Un adultocentrismo que no da cabida a las generaciones jóvenes;
- . Residentas: la postergación de la mujer continúa;
- . Guerra y actualidad: propuesta de pasar de la guerra heroica a la historia dialogante;
- . La Patria como pregunta: ¿una palabra saqueada?

Sugerencias:

- La pérdida significativa es el componente principal de los procesos de duelo, también de los colectivos. Algo permanece irresuelto, algo pide reparación. No han sido contenedoras las maneras con las que, hasta ahora, se ha abordado. Toca profundizar.
- Se estableció una relación entre pasado y presente, que desde este corte generacional, ofrece una gran potencia ética política para nuestra actualidad social nacional y para repensar la noción de “patria”. Facilitar el protagonismo de sujetos colectivos adolescentes.
- Potenciar los sujetos colectivos femeninos que buscan una visión de género igualitaria y desde los derechos.

- Abordar la GTA en espacios nacionales diversos (mediáticos, vecinales, académicos, estatales) desde una perspectiva de diálogo y sensibilidad que encamine a la reparación y a la paz.
- Replicar esta investigación en las capitales aliadas de la época: Río de Janeiro, Montevideo y Buenos Aires.

Referencias

Armañanzas, Gregorio. *Transmisión Transgeneracional del Trauma de nuestra Guerra Civil*. País Vasco, Revista Norte de salud mental, n. 34, págs. 44–51, 2009.

capdevila, Luc. *El recuerdo de la Guerra de la Triple Alianza como sustrato de la identidad paraguaya. La Guerra del Paraguay. Historiografías. Representaciones*. México: Contexto, págs. 31-49, 2012.

Gómez, Inmaculada, Hernández, José. *Revisión de la Guerra Civil Española y de la Postguerra como fuente de traumas psicológicos desde un punto de vista transgeneracional*. Madrid: Clínica e Investigación Relacional, vol. 5, n. 3, págs. 473-491, 2011.

Pogliaga, Diana. *La Guerra Guazú. Del exterminio al silencio. Espacio de la Memoria y Derechos Humanos (ex ESMA)*. Buenos Aires, 2022.

Martín-Baró (2015/1971) nos dice entre la realidad problemática, es decir esta realidad capitalista, fascista, este mundo global, esta matriz de dominación, y esa realidad soñada, ese mundo imaginado, ese mundo de la emancipación, *solo media la praxis*.

Toda la memoria larga de los pueblos, la praxis histórica, que también nos enseñan esa pedagogía constante de la resistencia, de la praxis liberadora, pero también el capitalismo se reconfigura y se reafirma. Y ahí entra la crítica como dialéctica. Si tuviéramos que pensar un punto anterior al daño, previo a esta matriz de dominación, podemos pensar también la aparición de todos estos procesos de alterización y de los procesos de fronterización. Pensamos la frontera como una categoría de la modernidad, una categoría colonial de la modernidad. Fanon en su texto *Los condenados de la tierra* dice:

El mundo colonizado es un mundo cortado en dos. La línea divisoria, la frontera está indicada por los cuarteles y las seccionales de policía. En las colonias, el interlocutor válido e institucional del colonizado, el vocero del colono y del régimen de opresión es el gendarme o el soldado. En las sociedades de tipo capitalista, la enseñanza religiosa o laica, la formación de reflejos morales transmisibles de padres a hijos, la honestidad de obreros condecorados después de 50 años de buenos y leales servicios, el amor alentado por la armonía y la prudencia, esas formas estéticas del respeto al orden establecido crean en torno al explotado una atmósfera de sumisión y de inhibición que aligera considerablemente la tarea de las fuerzas del orden. En los países capitalistas, entre el explotador y el poder, se interponen una multitud de profesores de moral, de consejeros, de desorientadores. En las regiones coloniales por el contrario, el gendarme y el soldado por su presencia inmediata, sus intervenciones directas y frecuentes mantienen el contacto con el colonizado y le aconsejan a golpes de lata, o incendiando sus poblados que “no se mueva”. El intermediario de poder utiliza un lenguaje de pura violencia, el intermediario no aligera la opresión, no hace más velado el dominio, los expone, los manifiesta con la buena conciencia de las fuerzas del orden. El intermediario lleva la violencia la casa y al cerebro del colonizado (1972, p.27).

La frontera que se instala con la colonización en una frontera producida. El mundo no es dicotómico ni maniqueo sino que se produce de esa manera. Con esa praxis que transitamos, esas dicotomías las subvertimos y provocamos eso “inter”, eso “trans”. Proponemos poder pensar esa ilusión de separación de la modernidad, realizando una crítica a nuestras prácticas que vaya más allá de lo que ya hacemos. Es decir, lo que hacemos ha sido muy importante, lo que han hecho todos los pueblos también ha sido muy importante, entonces cómo pensar una crítica que nos permita ir un poquito más allá.

Partiendo de las experiencias que vivimos, que nos fueron transformando a cada quien, las praxis que habitamos o las experiencias de praxis que tenemos, proponemos pensar la distancia, el pasaje entre una subjetividad capitalista/fascista y la otra subjetividad plural, de liberación, entendiendo que ese borde no es tajante. También proponemos pensar ese límite, ese adentro y afuera en cada quien.

¿De qué nos tenemos que liberar?

Y pensándonos nosotros en relación...

¿Qué conexiones tenemos con esos otros que tienen subjetividades fascistas?

En términos ilusorios, qué ilusión de separación siguen operando en nosotros, nosotras, nosotres, que nos creemos lejos de esa subjetividad fascista y tal vez al reconocer esto, veamos que algo opera en cada quien.

¿Qué más podemos hacer para pensar esa liberación para todos y todas?

Con estas preguntas se produjeron las siguientes reflexiones, ideas, sentires. Lejos de ser verdades absolutas, proponemos que sean nuevos puntos de partida para seguir *praxicamente* generando interrogantes, encuentros y pasajes al mundo que despierta una vez más a la vida en común con otros.

Hay un discurso institucional que criminaliza a las personas jóvenes, por ejemplo, en vez de escuchar las demandas. Hay una pedagogía cotidiana a la que no se le presta atención y que es lo que va transmitiendo esta forma de hacer las cosas. El conocimiento no es accesible y no está democratizado y a veces se piensa que la neutralidad es la alternativa pero en realidad la neutralidad puede ser peligrosa. Tendríamos que establecer cercanías con las diferentes subjetividades y crear acuerdos comunes teniendo en cuenta que el paradigma de la dominación rige en la sigue rigiendo en las prácticas de los/as diferentes de las diferentes. Se instala una forma en la que se cree que para cumplir los objetivos hay que ganarle al otro sometiéndolo, y para hacer algo diferente terminamos convirtiéndonos en los mismo que veníamos criticando. Evitar caer en la ingenuidad, recuperar los cuidados que necesitamos y recuperar los ejemplos esperanzadores.

¿Cómo construir con una sociedad agotada, con personas en condiciones de precariedad, que están consumidas, sin energía?

Debemos liberarnos del consumismo que colonializa nuestro deseo, que nos hace creer que “somos lo que compramos”; del patriarcado que estructura nuestras relaciones con las jerarquías de géneros; , del racismo internalizado y de la colonialidad del poder que nos hacen negar la raíz mestiza, indígena, afro, nuestra historia, nuestras raíces... lo que somos. La culpa, el miedo que están instalados como dispositivos de control que nos inmoviliza, la pasividad política que la disfrazamos de neutralidad y terminamos siendo cómplices como una servidumbre voluntaria que tenemos respecto del capital que nos compra la vida “a cambio de...”, y de la colonialidad que aún habita nuestras mentas, a propósito de la Psicología-, del individualismo, de la semilla de autoritarismo que a veces llevamos dentro replicando al patrón, al cacique, al líder comunitario que no escucha y se cree dueño de la verdad, buscando silenciar al que piensa distinto. También liberarnos del positivismo academicista y dicotómico que nos lleva a pensarnos como esto o lo otro, siendo que el fascismo también se cuela entre nosotros cuando le ponemos jerarquías, cuando se silencia al más débil, y del adultocentrismo.

¿Qué había antes de esta personalización? Tenemos recuerdos sobre las relaciones colectivas. Ahora tenemos poco tiempo para lo recreativo, todos están inmersos en el trabajo, entonces ¿en qué momento hacemos comunidad? En estos contextos demandantes se nos hace difícil pensar lo comunitario. Se vive una ola de desesperanza, una fractura de las

relaciones, una normalización cotidiana, y la universidad reproduce estas condiciones de violencia. En las prácticas narrativas, en el escuchar y compartir las historias, podemos seguir con la escucha, los encuentros y diálogos. ¿Y cómo dialogamos con los diferentes? ¿De qué forma lo hacemos si además entre nosotros estamos un poco solos, un poco rotos, pero que necesitamos escuchar a ese que piensa diferente? ¿Cómo hacer para que ese diálogo no se quede entre los iguales sino hacer estos mismos diálogos con los otros? ¿Es posible armar espacios alternativos y diversos, construir colectivamente, en las universidades que se tornan violentas y excluyentes?

Vamos a hacer desobediente, Qué es una de las características de la subjetividad es liberadora...

¿Qué tenemos aún de fascistas, cómo lo reproducimos cotidianamente?

Es importante reconocer al pueblo como subjetiva colectiva porque eso es lo que nos sostiene en la historia, ese encuentro, ese abrazo que nos permite recrearnos en la esperanza.

Somos aguerridas, somos del tamaño del compromiso que se nos presenta. No podemos caer en la desesperanza. Crear colectividad, crear comunidad, con tolerancia, reconocimiento y amor, que nos lleve a una sociedad más humana. Buscar lo que nos une, nos fortalece, para seguir avanzando.

Nosotras como mujeres trabajamos con ese sexto sentido, trabajamos con las hierbas, con la luna, con lo ancestral, con lo autóctono de cada territorio. Y por eso nos catalogaron como lo peor y nos invisibilizaron de la historia. Al terrateniente, al terrorismo, al fascismo, le preocupa que el pueblo, los pueblos sean formados, consientes.

Siguiendo a Paulo Freire, este cambio de subjetividad, esta liberación no se iba a dar de forma total ni repentina, sino que es un proceso en dónde se va rompiendo la huella colonial, con pensamiento crítico, analizando de dónde viene el malestar social y sin caer en el psicologismo reduccionista ni en la fragmentación.

Las corporalidades quedan capturadas en lo que se impone, por lo que debemos desmarcarnos de esas imposiciones coloniales europeístas. Cuestionar la naturalización y representaciones hegemónicas cristalizadas, recuperando la memoria colectiva y la cultura social como tejido y la “nosotridad”, desconocido por las subjetividades fascistas.

¿Cómo ver a las subjetividades fascistas como potenciales miembros de este movimiento de liberación, en lugar de rechazarlas, pensarlos cómo acercarse, tener ciertos dialogo, alojarlas y transformarlas en subjetividades liberadas?

La importancia de reconocer nuestro abuso de poder en las prácticas y sacarnos las “viejas prácticas” yendo hacia nuevas maneras, desde el descolonizarnos mentalmente. Liberar a la psicología de la epistemología colonial. Respeto a la diversidad, quienes quedamos fuera del sistema y quedamos en una situación de invisibilizados.

Subjetividades que creemos compartir, es difícil no repetir lógicas fascistas cuando se busca cuidados en ciertos espacios y cómo el fascismo categoriza a las personas, el sistema busca

cosa. No hay liberación sin ese gesto íntimo y colectivo a la vez: sin mirarnos, sin desmontar las ilusiones de separación que todavía operan, sin reconocer que nuestras prácticas pueden reproducir lo que criticamos.

Por eso, más que respuestas, dejamos nuevas preguntas: ¿qué más podemos hacer para abrir pasajes, construir puentes? ¿Cómo seguir dialogando con quienes piensan distinto, sin reducir al otro a una amenaza ni quedarnos refugiados entre iguales? ¿Cómo construir comunidad en medio del individualismo viral y seductor?

En esta plegaria habita también la memoria larga de los pueblos, esas pedagogías de resistencia que sostienen la esperanza cuando la desesperanza se vuelve norma. Habita la nosotridad como fuerza vital. Habita el deseo de que nadie sea descartado, de que incluso quienes hoy encarnan lógicas fascistas puedan ser alojados, interpelados, transformados.

Que en esta plegaria podamos reconocer nuestro propio poder y también nuestros abusos de poder; desmontar las viejas prácticas y atrevernos a imaginar otras.

Porque quizá la pregunta final no sea solo de qué está hecha la subjetividad para la liberación, sino qué mundo *deseamos* construir y cuidar.

Y si hay una plegaria necesaria para todos y todas nosotras es que ¡Palestina sea libre!

Referencias

Fanon, F. (1972). *Los condenados de la tierra*. Editorial Aquí y Ahora.

Martín-Baró, I. (2015/1971). Del pensamiento alienado al pensamiento creativo. *Revista Teoría y Crítica de la Psicología* 6, 457-486.



El siguiente libro, viene a complementar la reciente publicación, “Psicología en nuestra América: ensayos, reflexiones y andanzas colectivas”, que compila los trabajos finales de la diplomatura homónima. Dicho espacio de formación fue organizado por la Red de Psicología, Liberación y Pensamiento Nuestroamericano entre junio y octubre de 2025, en cooperación con la Facultad de Psicología de la Universidad Nacional de San Luis (Argentina).

En esta oportunidad, recuperamos los aportes de quienes transitaron el rol docente. Sus escritos se sitúan en una perspectiva crítica y transformadora, basada en un análisis profundo de las condiciones socio-históricas, políticas y epistémicas del sistema colonial, capitalista y patriarcal que persiste en nuestro continente. Asimismo, estas páginas se nutren de la sistematización de prácticas situadas en diversos ámbitos institucionales, comunitarios y comunales.

Nos hemos preguntado: ¿cómo resistir a los mandatos coloniales en nuestras prácticas psicosociales y educativas? ¿Cómo gestar acciones desobedientes y emancipadoras que se rebelen ante las formas hegemónicas de interpretar e intervenir? ¿Cómo superar el fatalismo y la desesperanza que suelen imponerse en la cotidianidad?

Los lectores encontrarán retazos que se fueron entramando en nuestros encuentros.

Agradecemos la generosidad de cada autor/a en compartir sus caminos, también a la Facultad de Psicología de la Universidad Nacional de San Luis por alojar un espacio de formación urgente sobre el lugar de la Psicología en los tiempos actuales. Agradecemos a los/as lectores/as que se acerquen al libro, ojalá la lectura pueda alimentar la siembra de rebeldías y desobediencias para la construcción de proyectos de vida autónomos y desde abajo.