



Universidad Nacional
Abierta y a Distancia

Sello Editorial

A central globe is surrounded by a ring of diverse human figures in various colors and poses, representing a global community. The globe is green and blue, with white outlines for continents. The figures are in various colors (yellow, orange, green, brown, grey) and are in various poses (standing, sitting, walking).

Psicología Social Comunitaria en perspectiva:

Acompañamiento, investigación y formación



PSICOLOGÍA SOCIAL COMUNITARIA EN PERSPECTIVA: ACOMPañAMIENTO, INVESTIGACIÓN Y FORMACIÓN

Coordinadoras

Katherine Isabel Herazo González

Angélica Ojeda García

Yuli Andrea Botero

Luz María Martell Ruiz

UNIVERSIDAD NACIONAL ABIERTA Y A DISTANCIA – UNAD

Jaime Alberto Leal Afanador
Rector

Constanza Abadía García
Vicerrectora académica y de investigación

Leonardo Yunda Perlaza
Vicerrector de medios y mediaciones pedagógicas

Leonardo Evemeleth Sánchez Torres
Vicerrector de desarrollo regional y proyección comunitaria

Édgar Guillermo Rodríguez Díaz
Vicerrector de servicios a aspirantes, estudiantes y egresados

Julialba Ángel Osorio
Vicerrectora de inclusión social para el desarrollo regional y la proyección comunitaria

Leonardo Sánchez Torres
Vicerrector de relaciones intersistémicas e internacionales

Myriam Leonor Torres
Decana Escuela de Ciencias de la Salud

Clara Esperanza Pedraza Goyeneche
Decana Escuela de Ciencias de la Educación

Alba Luz Serrano Rubiano
Decana Escuela de Ciencias Jurídicas y Políticas

Martha Viviana Vargas Galindo
Decana Escuela de Ciencias Sociales, Artes y Humanidades

Claudio Camilo González Clavijo
Decano Escuela de Ciencias Básicas, Tecnología e Ingeniería

Jordano Salamanca Bastidas
Decano Escuela de Ciencias Agrícolas, Pecuarias y del Medio Ambiente

Sandra Rocío Mondragón
Decana Escuela de Ciencias Administrativas, Contables, Económicas y de Negocios

Psicología social comunitaria en perspectiva: acompañamiento, Investigación y Formación

Coordinadoras:

Katherine Isabel Herazo González
Angélica Ojeda García

Yuli Andrea Botero
Luz María Martell Ruiz

Grupo de Investigación: Cibercultura y Territorio - semillero *Ethos*

302.1
H533

Herazo González, Katherine Isabel

Psicología social comunitaria en perspectiva: acompañamiento, investigación y formación/ Katherine Isabel Herazo González, Angélica Ojeda García, Yuli Andrea Botero ... [et al.] -- [1.a. ed.]. --. Bogotá: Sello Editorial UNAD /2022. (Grupo de Investigación: Cibercultura y Territorio - semillero Ethos)

ISBN: 978-958-651-880-2

e-ISBN: 978-958-651-877-2

1. Psicología social 2. Psicología comunitaria 3. Movimientos sociales
4. Comportamiento de grupo 5. Desarrollo de la comunidad I. Herazo González, Katherine Isabel II. Ojeda García, Angélica III. Botero, Yuli Andrea VI. Martell Ruiz, Luz María

ISBN: 978-958-651-880-2

e-ISBN: 978-958-651-877-2

Escuela de Ciencias Sociales, Artes y Humanidades - ECSAH

©Editorial

Sello Editorial UNAD

Universidad Nacional Abierta y a Distancia

Calle 14 sur N.º 14-23

Bogotá, D.C.

Noviembre de 2022

Corrección de textos: Armando Robledo Rico

Diagramación: Natalia Herrera Farfán

Edición integral: Hipertexto SAS

Esta obra está bajo una licencia Creative Commons - Atribución – No comercial – Sin Derivar 4.0 internacional.

https://co.creativecommons.org/?page_id=13.



CONTENIDO

Reseña de las compiladoras	8
Introducción. Psicología social comunitaria en perspectiva	13

Sección I.

Acciones psicosociales y comunitarias: sentido del nosotros y de comunidad frente a la pandemia	22
--	----

Comunidad fariana; un análisis desde el sentido de comunidad a las dinámicas comunitarias en tiempos de pandemia.	23
---	----

Yuli Andrea Botero, Grace Rengifo

Sentido del nosotros ante la pandemia: una aproximación psicosocial y comunitaria	39
---	----

Katherine Isabel Herazo González

Reflexión y acción de los pueblos indígenas frente a la pandemia	55
--	----

Katherine Isabel Herazo González

Lo “común” - Sentido de comunidad: trayectorias de la antigua guerrilla de las FARC desde el Acuerdo de Paz en Colombia	71
---	----

Geraldi Leudo Zárate, John Gregory Belalcázar Valencia, María del Pilar Triana

Sección II.

Aproximaciones Comunitarias a la Memoria Histórica e Interculturalidad en Pueblos Indígenas y Afros

Minga Indígena: Movimiento Antisistémico y Mitología de la Memoria. 102
Gustavo Adolfo Bejarano Aguado

Afroindoamérica y la Psicología Social Comunitaria:
Propuesta para Fundamentar la Acción en Pueblos Originarios
desde un Enfoque Etno-histórico “Nuestroamericano” 122
J. Jesús María Serna Moreno 122

La Historia se va Haciendo mientras se va Sintiendo:
Memorias Nivaçle en la Frontera del Pilcomayo en el Gran Chaco 137
Joice Barbosa Becerra

Sección III.

Acompañamiento Psicosocial y Comunitario a Migrantes y Refugiados: El caso de México

Programa de Acompañamiento Psicosocial
y Promoción de la Justicia Social para Personas Refugiadas
en la Ciudad de México 158
Elsa Sánchez-Corral Fernández

Cocreando Sentido de Comunidad para Diluir la Frontera
Subjetiva de Vulnerabilidades en Migrantes México-Estados-Unidos 184
Angélica Ojeda García

Sección IV.

Clínica Comunitaria e Investigación Acción Participativa con Mujeres 196

Presión y Trauma Psicosocial en Mujeres de Tlaxcoapan, Hidalgo 197
Cecilia López-Pozos , Hilda Cabrera Palafox

Emociones Asociadas a Bienestar Psicológico
en Niñas Rurales del Departamento de Nariño* 216
Zeneida Rocío Ceballos Villada , Roberto Andrés Jaramillo Concha ,
Nancy Flechas Chaparro, Dianne Sophia Araujo Romero
Constanza Abadía García

Reconstruyendo el Tejido Social:
El Papel de las Mujeres en la Organización Comunitaria de Morelos 232
Cecilia Castro Ramírez

Sección V.

Crítica de la Formación y el Academicismo en la Psicología Social Comunitaria: La Experiencia en la Universidad Autónoma de Tlaxcala

250

La Urgencia Neoliberal en la Reducción Académista de la Psicología en la Autónoma de Tlaxcala
Fernanda Rodríguez Mancera , Daniel Espejel Robles

251

Tímidas presencias e inexplicables ausencias en la formación de psicólogos/as de la Autónoma de Tlaxcala.
El caso de la psicología social comunitaria y las poblaciones originarias e indígenas

277

Luz María Martell, Ana Maheleth Avelino Cruz, Huitzilihuitl Sarmiento Xochitiotzin.

CONTENIDO ILUSTRACIONES

Ilustración 1. Ubicación de actuales ETCR	73
Ilustración 2.	74
Ilustración 3. Línea pliegue de sucesos: Zonas Veredales	84
Ilustración 4. Mural cartografía movilización del grupo a la zona veredal de Icononzo - Tolima	86
Ilustración 7. Red semántica entrevista Canal 13 “Los exguerrilleros que le apuestan a la paz en el Tolima”	91
Ilustración 8. Trayectorias sobre red semántica	92
Ilustración 9. “interés común político”, “interés común productivo” y “convivencia”	96
Ilustración 10. Representación gráfica de la capacitación relacional en la que se tendrá que trabajar intersectorialmente para ir forjando Sentido de Comunidad.	190
Ilustración 11. Mapa del Municipio de Tlaxcoapan, Hidalgo Fuente INEGI.	202
Ilustración 12. Mapa categorial sobre los roles de las niñas rurales	221
Ilustración 13. Mapa categorial sobre los hallazgos de las emociones de las niñas rurales frente a su rol.	222
Ilustración 14. Área de profundización de interés para el estudiantado.	289
Ilustración 15. La importancia del trabajo en y con las comunidades.	292
Ilustración 16. Propósito de la psicología social comunitaria	293
Ilustración 17. Reconocimiento de comunidades originarias.	297

CONTENIDO TABLAS

Tabla 1. Resignificación de comunidad según colaboradores 1 y 2	90
Tabla 2. Información de participantes	270
Tabla 3. Matriz de análisis sobre la presencia/ausencia de la psicología social comunitaria en la licenciatura en psicología.	290

RESEÑA DE LAS COMPILADORAS



KATHERINE ISABEL HERAZO GONZÁLEZ

Psicóloga por la Universidad Santo Tomás, Bogotá, Colombia; especialista en Gestión y Desarrollo Comunitario por la Universidad INCA, Colombia; doctora y maestra en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

Actualmente, es Profesora de Carrera en la Facultad de Psicología de la UNAM y Miembro del Sistema Nacional de Investigadores, Nivel I, labor que desarrolla desde hace 10 años. Cuenta con una trayectoria de 24 años de servicio profesional en docencia e investigación, desarrollada en universidades de Colombia (Universidad Pontificia Bolivariana, Universidad Cooperativa de Colombia y Universidad Luis Amigó). En México, en la Universidad Nacional Autónoma de México, donde resaltan las contribuciones al campo de la Psicología social comunitaria.

Sus líneas de investigación están enfocadas en el estudio del sentido de comunidad, procesos psicosociales comunitarios, salud comunitaria, migración y desplazamiento. En los inicios del siglo XXI, trabaja en una nueva línea de investigación guiada a conocer el Sentido del Nosotros de los pueblos originarios e indígenas en nuestra América. Entre sus aportes investigativos destaca el estudio del desplazamiento forzado de comunidades indígenas y sus derechos humanos en América Latina y el Caribe, por el cual recibe la distinción de Premio de Tesis sobre América Latina o el Caribe, en la categoría Doctorado, otorgado por el CIALC –UNAM en el año 2014.

Ha coordinado el Grupo de Trabajo de Psicología Comunitaria de la Sociedad Interamericana de Psicología, es miembro de la Red Latinoamericana de Formación en Psicología Comunitaria y preside el Coloquio Internacional y Regional de Psicología Social Comunitaria en Nuestra América, en sus seis versiones.

Invitada nacional e internacional a desarrollar estancias de investigación en el Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, UNAM; en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú; en la Maestría en Psicología Comunitaria de la Universidad Nacional Abierta y a Distancia, Colombia y tutora de tesis doctoral en la Universidad de Buenos Aires, Argentina.

Profesora invitada en la Maestría en Psicología Comunitaria de la Universidad Politécnica Salesiana del Ecuador, en la Maestría en Psicología Comunitaria de la Universidad Nacional Abierta y a Distancia, Colombia y en la Maestría en Derecho indígena y etnicidad en la Universidad de San Carlos, Guatemala.

En su productividad académica destaca la publicación de 2 libros de autoría: *Crítica a la Psicología Social Comunitaria. Reflexión epistémica con la inclusión de los pueblos originarios* (2018) y *“Los que huyeron”. Indígenas desplazados: sus derechos humanos y representaciones sociales* (2015). Funge como coordinadora de 4 libros: *Investigación-Intervención en Psicología Social Comunitaria* (2019); *Desafíos para la psicología social comunitaria. Reflexión, acción e investigación de un primer encuentro* (2016); *Hacia una psicología social comunitaria comprometida con los pueblos originarios de nuestra América* (2015) y *Sentido de comunidad en un pueblo originario: Santa Martha Acatitla* (2014). Además, es autora de 24 capítulos de libro y 10 artículos publicados en revistas científicas y especializadas con circulación internacional.

Como parte de su labor docente cuenta con la impartición de más de 250 cursos, conferencias, ponencias y talleres en instituciones de educación superior de México, América Latina y, la dirección de más de 20 tesis de licenciatura y doctorado, suscritas a líneas de investigación en psicología social comunitaria.

ANGÉLICA OJEDA GARCÍA

Licenciatura en Psicología, Maestría y el Doctorado en Psicología Social por la Universidad Nacional Autónoma de México, Maestría en Psicoterapia Gestalt por la Universidad Gestalt, Especialidad en Psicoterapia Breve por the Mental Research Institute (Palo Alto, California), la especialidad en Psicoterapia de Arte por el Instituto Mexicano de Psicoterapia de Arte en México, Diplomado de Primeros Auxilios para Migrantes por la Iniciativa Ciudadana y recientemente, el Diplomado en el “Manejo integral del Estrés Postraumático con enfoque en COVID19” impartido por Emergency Psychiatry Training-México; éstos últimos con carácter internacional.

Su línea de investigación se aboca al trabajo de la salud emocional en grupos en condiciones de vulnerabilidad, en particular con Migrantes Mexicanos en Estados Unidos. En los últimos años ha fortalecido dicha línea haciendo intervención y promoviendo modelos de trabajo comunitario, en busca de favorecer su proceso de adaptación, sus estilos de afrontamiento activos, la unidad familiar y el sentido de comunidad a través de usar y enseñarles técnicas de Arteterapia. Es conferencista nacional e internacional. Tiene 30 artículos y 11 capítulos de libro publicados sobre el tema migratorio. Ha impartido diversas conferencias en temas como a nivel nacional e internacional, en formato de simposios y talleres. Cuenta con cuatro libros:

1. Ojeda García, A. y González Ruiz, Gabriela A. (2020). *Arteterapia: Herramientas para intervenciones familiares y comunitarias*. México: Universidad Iberoamericana y Editorial Terracota con sello Pax.

2. Ojeda García, A. (2015). Manual para generar involucramiento en grupos con arte. [Libro electrónico] México: Universidad Iberoamericana-Manual Moderno.
3. Ojeda-Garcia, A. (2014). Immigrant's Personal Identity and Social Adaptation Process: Suggestions from Latino Women for Improve Actions to Achieve It. New York, USA: David Publishing.
4. Ojeda García, A., Bailón Martínez, C. y García Crispín, G. (2014). El Dibujo como expresión del mundo interno del migrante. México: Universidad Iberoamericana.

Dos estancias sabáticas en atención a migrantes, que le han dado mucho aprendizaje práctico: 2012-2013 Loyola Marymount University, Los Angeles, CA (Marital and Family Art Therapy Clinic) y 2018-2019 University of California, Berkeley (Health and Initiative of Americas/HIA). Actualmente, da capacitación con técnicas de arteterapia en el aut manejo emocional en servidores públicos, de primera línea de migrantes a través de ONA a distancia (Oficina de Nuevos Americano, en Nueva York).

YULI ANDREA BOTERO CAICEDO

Psicóloga, magíster en investigación en psicología, Especialista en Educación Cultura y Política y candidata a doctor en Psicología por la Universidad Nacional de Educación a Distancia de España. Becaria del grupo Coímbra, para estancia de investigación en la Universidad de Salamanca- España. Docente en la Universidad Pontificia Bolivariana, Universidad Nacional de Educación a Distancia y la Universidad del Valle- Colombia, investigadora de los grupos Pedagogía y desarrollo humano (Universidad Pontificia Bolivariana) y Sistemas Penitenciarios y Carcelarios (Universidad Libre de Colombia) en el área de la psicología social abordando temáticas como el sentido de comunidad, identidad, memoria, resocialización entre otros; primordialmente relacionadas con grupos estigmatizados tales como excombatientes de grupos armados, sujetos penitenciarios y grupos vulnerables como víctimas del conflicto armado en Colombia.

Se resaltan como parte de sus publicaciones textos como “Una Mirada al proceso en que se constituye el sujeto penitenciario”, “La reconciliación, la paz y sus devenires sociales”, “Identidades sociales en la pertenencia a grupos delictivos en el entorno carcelario, el caso de las AUC-FARC-BACRIM”.

LUZ MARÍA MARTELL RUIZ

Psicóloga social con maestría en Análisis Regional y doctorado en Derechos Humanos. Docente e investigadora y líder del Cuerpo Académico en consolidación en Estudios

Psicosociales UATx-239. Ha participado en proyectos de investigación financiados por CONACYT-SEP-UPEPE, CONACYT-UNAM y PAIMEF sobre violencia de género, derechos humanos de las mujeres y educación. Cultiva la línea de investigación sobre comunidad y procesos psicoculturales con énfasis en discriminación y derechos humanos. Autora y coautora de artículos y capítulos de libro sobre temáticas relacionadas a la violencia de género, los derechos humanos, la discriminación y la salud mental de las mujeres.

Ponente en foros académicos estatales, nacionales e internacionales. Ha asesorado una veintena de tesis de licenciatura en temáticas de su conocimiento y dominio. Coordinó del 2013 al 2018 la licenciatura en psicología de la Universidad Autónoma de Tlaxcala. Del 2014 a la fecha cuenta con perfil PRODEP.

Agradecemos a la maestría en Psicología Comunitaria de la Universidad Nacional Abierta y a Distancia, Colombia (UNAD) por el apoyo recibido para la publicación de este libro.

A quienes participaron como ponentes en el 1er Coloquio Regional de Psicología Social Comunitaria en nuestra América. Fundamentos para la acción con comunidades afrodescendientes y pueblos originarios y en el conversatorio, Desafíos para la Psicología Comunitaria en Tiempos de Pandemia: Aportes para Nuestra América, celebrado en el marco del Pre- 6to. Coloquio Internacional de Psicología Social Comunitaria en Nuestra América, sus aportaciones hicieron posible los contenidos de este libro.

.....

INTRODUCCIÓN. PSICOLOGÍA SOCIAL COMUNITARIA EN PERSPECTIVA

.....



En nuestra América, la Psicología Social Comunitaria (PSC) en el campo de la acción, el acompañamiento, la investigación y la formación académica, da cuenta de la diversidad de miradas integradoras de la complejidad de los entramados psicosociales y comunitarios en la región, como también, de los esfuerzos colectivos por fortalecer y consolidar la disciplina.

En este sentido, a través de los capítulos se presenta un amplio espectro de perspectivas para hacer, tener y ser en la PSC del siglo XXI. En efecto, se puede observar una disciplina en movimiento, la cual ha cambiado el foco de atención y estudio de las/los agentes sociales con los que trabaja. Si bien, en un inicio la PSC delimita el interés en estudiar a la comunidad definida por Maritza Montero (2004) como un conjunto de personas en constante transformación y desarrollo, que tienen una relación de pertenencia entre sí, con identidad social y consciencia de comunidad. En la actualidad, el estudio y la definición del concepto comunidad se problematiza desde las epistemologías del sur- en términos de Boaventura de Sousa Santos- al ponderar la trama vincular de lo comunitario en el elemento que *comuna* como sustancia del ser óntico, en el sentido del nosotros y en el sentipensar el territorio.

De igual modo, la PSC interpela y se adentra en el estudio y acción con otros agentes, como son: los movimientos sociales e indígenas, pueblos indígenas, pueblos originarios, afrodescendientes y ex grupos guerrilleros insertos en procesos de paz. Asimismo, pasa de la acción con comunidades urbanas a comunidades rurales; de un diálogo pluricultural a uno propuesta intercultural e interétnicas; de discursos con ausencia de perspectiva de género, hacia la construcción de un feminismo comunitario donde la mujer juega un papel principal; de una perspectiva colonial y eurocéntrica del saber, hacia la deconstrucción epistemológica de la disciplina con una propuesta crítica decolonial, antisistémica y antipatriarcal.

El espectro de los movimientos y tránsitos en la PSC del que dará cuenta el lector en este libro, también circulan en el plano de la investigación, la formación y la intervención.

Los resultados de las investigaciones desarrolladas por los/las autoras en cada sección, son cualitativas, solo una de ellas es una investigación mixta. Las investigaciones cualitativas, en su gran mayoría son de corte acción participativa, en menor proporción se utiliza la etnografía, la investigación documental y el estudio de caso.

La formación disciplinar es analizada a partir del caso de la Universidad Autónoma de Tlaxcala (UATx), México. A partir de una perspectiva sociohistórica crítica se analiza el impacto del Modelo Neoliberal en la enseñanza de la psicología, a la par de los procesos de resistencia al modelo económico-político capitalista-neoliberal en los/las

profesoras, quienes integran las comisiones de elaboración de los planes de estudio integrando discursos críticos y de perspectiva latinoamericana.

La intervención inserta en la tradición psicosocial comunitaria y el uso del lenguaje técnico instituido en la disciplina es interpelado por varios autores y autoras, de forma que se pasa de un modelo de intervención a uno de acompañamiento, especialmente con actores migrantes y refugiados. Cuando se hace referencia a la intervención, estamos hablando de una actividad dirigida a la solución de un problema práctico que abordamos con la ayuda imprescindible de una estructura conceptual (Blanco y Rodríguez, 2007, pág. 27). Cuando se habla de acompañamiento, el acento se ubica en ir en compañía de; es decir, es coincidir o existir simultáneamente, así se establece una relación horizontal en la interacción, un diálogo de saberes y un acompasar las problemáticas y necesidades de poblaciones originarias, indígenas y afrodescendientes de distintas latitudes de Nuestra América.

La obra es fruto de la selección de trabajos presentados en el 1er. Coloquio Regional de Psicología Social Comunitaria en Nuestra América. Fundamentos para la Acción con Comunidades Afrodescendientes y Pueblos Originarios, celebrado en la Universidad Autónoma del Estado de Morelos, México, del 3 al 5 de diciembre de 2020. Y del Conversatorio Desafíos para la Psicología Comunitaria en Tiempos de Pandemia: Aportes para Nuestra América, celebrado en el marco del Pre- 6to. Coloquio Internacional de Psicología Social Comunitaria en Nuestra América, en la Universidad Nacional Abierta y a Distancia, Colombia, del 14 de mayo al 23 de julio de 2020.

En este sentido, se plantea el agradecimiento a la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM); que a través de los proyectos PAPIIT- IN303513 y PAPITT 304116 del Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica, adscrito a la Dirección General de Asuntos de Personal Académico de la UNAM. Como autores del evento del cual deviene la obra aquí presentada.

El libro está estructurado en cinco secciones, cada una de ellas conformadas, a su vez, por varios capítulos. En total, son catorce capítulos escritos por autoras/es de múltiples estados de la República Mexicana, Argentina y diversas regiones de Colombia.

La sección I, Acciones psicosociales y comunitarias: sentido del nosotros y de comunidad frente a la pandemia, reúne cuatro capítulos que reflexionan sobre el sentido de comunidad y el sentido del nosotros en el contexto pandémico originado por el virus, SARS-CoV-2. Las autoras y autor que participan en esta primera sección, además de hacer evidente las profundas desigualdades que han recrudecido la vulnerabilidad de los pueblos indígenas y comunidades oprimidas, reivindican los procesos de organi-

zación, resistencia y lucha que estas comunidades emprenden desde el nosotros para hacer frente a los estragos pandémicos del último año.

En el primer capítulo, Comunidad fariana; un análisis desde el sentido de comunidad a las dinámicas comunitarias en tiempos de pandemia, se discute cómo la comunidad fariana- constituida por un grupo de actores sociales de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia Ejército del Pueblo (FARC-EP) que se acogieron al proceso de acuerdo de paz con el gobierno colombiano- ha enfrentado diversas dinámicas y condiciones posteriores al acuerdo y, cómo estas, se han complejizado por la pandemia de la COVID-19. Las autoras enfatizan en la importancia de reconocer, como la idea de “comunidad Fariana” ha contribuido al afrontamiento de estas nuevas dinámicas. Desde una perspectiva psicosocial comunitaria crítica, este ensayo argumentativo, aporta a la problematización del sentido de comunidad, lo comunal y la comunidad.

En el segundo capítulo, Sentido del nosotros ante la pandemia: Una Aproximación Psicosocial y Comunitaria, la autora describe -desde una perspectiva latinoamericana- el panorama sociohistórico en el que los pueblos indígenas mexicanos han vivido la pandemia por el SARS-CoV-2. Posteriormente, reflexiona sobre el *sentido del nosotros* de los pueblos indígenas como fortaleza psicosocial comunitaria que hace frente a la pandemia y “las nuevas normalidades”.

En el tercer capítulo, Reflexión y acción de los pueblos indígenas frente a la pandemia, la autora comparte los hallazgos de la investigación documental que realizó sobre la acción comunal de los pueblos indígenas de nuestra América ante el coronavirus SARS-CoV-2. En este sentido, pone énfasis, en las aportaciones que los pueblos indígenas realizan desde sus epistemologías, al conocimiento sobre la pandemia y, en la potencia de las acciones comunales, como el sentido de nosotros, para afrontar el nuevo coronavirus.

Desde una perspectiva psicosocial comunitaria- crítica, antisistémica y decolonial-, la autora de los dos capítulos anteriormente citados contribuye a hacer visible la importancia del sentido de nosotros de los pueblos indígenas dentro del repertorio de acciones comunales que han fortalecido sus resistencias y han contribuido a hacer frente a nuestras realidades pandémicas. En el cuarto capítulo, sobre las trayectorias de las FARC desde el acuerdo de paz en Colombia es una investigación en campo que incluye entrevistas y cartografías con excombatientes de las FARC de uno de los antiguos espacios territoriales de capacitación y reincorporación, en este capítulo los investigadores trabajan el concepto de comunidad desde una perspectiva interdisciplinar con especial énfasis en el sentido de comunidad en la comprensión de «la comunidad fariana» y su relación con «el común».

En el cuarto capítulo, Lo “común” - sentido de comunidad: trayectorias de la antigua guerrilla de las FARC desde el Acuerdo de Paz en Colombia, las autoras y el autor, visibilizan y analizan los procesos de Desarme, Desmovilización y Reintegración (DDR), pasando de la primacía de la individualización de combatientes de las FARC-EP, hacia un posicionamiento sociopolítico que incorpora lo comunitario con el objetivo de mantener la cohesión grupal y favorecer las actividades como partido político y la puesta en marcha de proyectos productivos colectivos en el cuadro de la cooperativa Economías Sociales del Común (ECOMUN).

En la sección II, Aproximaciones comunitarias a la memoria histórica e interculturalidad en pueblos indígenas y afrodescendientes, confluyen tres capítulos con miradas interdisciplinarias que, desde una perspectiva histórica, permiten a los/las autores/as, reflexionar sobre la memoria histórica de los pueblos indígenas y la tercera raíz como reivindicación de sus luchas, la importancia de las relaciones interétnicas e interculturales producidas por la resistencia de frente a la colonización de los pueblos indios, afrodescendientes y, la relevancia del trabajo etnográfico en y con comunidades para la recuperación de su memoria histórica.

La primera aportación de esta sección que corresponde al quinto capítulo, Minga indígena: movimiento social y mitología de la memoria, el autor nos invita a reflexionar sobre la minga indígena como movimiento antisistémico y reivindicativo de la memoria histórica de los pueblos indígenas colombianos. Partiendo de una crítica antisistémica y decolonial, ofrece una reflexión teórica, conceptual y praxeológica sobre la minga como resistencia antisistémica.

Afroindoamérica y la psicología social comunitaria: propuesta para fundamentar la acción en pueblos originarios desde un enfoque etno-histórico ‘nuestroamericano’, es el sexto capítulo que resalta la importancia histórica de las relaciones interétnicas e interculturales producida por la resistencia de cara a la llamada “conquista” y frente a la colonización de los pueblos indios y, en el caso de la esclavitud por parte de los pueblos y comunidades afrodescendientes, a través de las diversas formas de “cimarronaje”. Este ensayo teórico argumentativo parte de la psicología social comunitaria desde una perspectiva etnohistórica y, desde una heurística “nuestroamericana», propone elementos epistemológicos para fundamentar la importancia histórica de convivencia entre indígenas y afrodescendientes durante este proceso.

En el séptimo capítulo de esta segunda sección, La historia se va haciendo mientras se va sintiendo, memorias nivaçle en la frontera del pilcomayo, se evidencia cómo a través de la etnografía se recupera la memoria histórica de comunidades del pueblo nivaçle. En un ejercicio autoetnográfico desde la antropología crítica decolonial, la autora reflexiona sobre la importancia de la *praxis* ética y políticamente comprometida.

La Sección III, Acompañamiento psicosocial y comunitario a migrantes y refugiados: El caso de México, conformada por dos capítulos, presenta propuestas de intervención comunitaria desde un abordaje psicosocial con migrantes y refugiados, la diferencia está en el alcance de la estrategia propuesta. El octavo capítulo de esta sección, Programa de acompañamiento psicosocial y promoción de la justicia social para personas refugiadas en la Ciudad de México, la autora hace referencia al programa de acompañamiento psicosocial que desarrolla desde un abordaje de promoción en justicia social para personas refugiadas y migrantes solicitantes de asilo, en la Ciudad de México. El programa tiene como objetivos la integración de estas personas al país, dar acompañamiento emocional y psicoeducar para facilitar el mantenimiento de la salud mental a través de un modelo de reducción de riesgos e incremento de competencias multiculturales que faciliten su adaptación. Converge en el paradigma de bienestar comunitario en respuesta a la identificación y jerarquización de necesidades grupales.

El noveno capítulo de la Sección III, Cocreando sentido de comunidad para diluir la frontera subjetiva de vulnerabilidades en migrantes México-Estados Unidos, la autora propone una estrategia de acompañamiento psicosocial, pero desde un contexto transcultural. Su objetivo es diluir metafóricamente la frontera entre México-Estados Unidos, creada desde diversas subjetividades referentes a todas las vulnerabilidades que viven los migrantes de un lado u otro, fronterizo, a través de movilizar la construcción de sentido de comunidad como estrategia de respuesta colectiva.

La Sección IV, Clínica comunitaria e investigación acción participativa con mujeres, describe la mirada de vulnerabilidad y trauma en el que se encuentran diversos pueblos indígenas y organizaciones comunitarias, haciendo énfasis en los niños, niñas y mujeres. Tiene la finalidad de sensibilizar al lector sobre la situación de estos agentes sociales; al mismo tiempo de ejemplificar el cómo se puede detectar las necesidades comunitarias, para saber cómo generar procesos de acción e investigación-participativa.

El décimo capítulo de esta sección, Presión y trauma psicosocial en mujeres de Tlaxcoapan, Hidalgo, las autoras describen el trauma psicosocial en mujeres otomís de Tlaxcoapan, Hidalgo en el contexto del *huachicoleo* y, además, enfatizan en los rituales religiosos como elementos resilientes en las mujeres otomíes ante el deceso de sus parejas en la explosión del gasoducto.

El undécimo capítulo, Emociones asociadas a bienestar psicológico en niñas rurales del departamento de Nariño, la autora hace referencia a un estudio que reporta las emociones asociadas con el bienestar psicológico en niñas rurales. Desde una metodología cualitativa con enfoque etnográfico, devela el significado e intenciones que juegan las emociones en las niñas del poblado de Nariño; así como estas influyen en la construcción de la identidad social representada en los diferentes roles sociales que

adoptan: ser estudiante, al apoyo en tareas de la casa, cuidado de los hermanos menores, apoyo en tareas del campo, actividades lúdicas y participación en actividades culturales y comunitarias.

Reconstruyendo el tejido social: el papel de las mujeres en la organización comunitaria es el decimosegundo capítulo de esta sección; en él, las autoras proponen la posibilidad de reconstruir el tejido social desde el papel que tienen y juegan propositivamente las mujeres, bajo el contexto de comunidad, de regiones de los altos, centro y sur del estado de Morelos. La lucha incansable de las mujeres campesinas resulta un modelo a seguir para hacer frente a las desigualdades de clase, etnia, cultura, educación y edad que viven cotidianamente, generando distintas estrategias en pro del desarrollo de la misma comunidad a la que pertenecen.

La Sección V, Crítica de la formación y el academicismo en la psicología social comunitaria: la experiencia en la Universidad Autónoma de Tlaxcala devela la necesidad de que la academia alcance a todas las regiones del país y visibilice una acción e incorporación de la *episteme* de los pueblos indígenas en la psicología.

En el decimotercer capítulo, La urgencia neoliberal en la reducción academicista de la psicología en la autónoma de Tlaxcala, discute desde una perspectiva crítica, el impacto del modelo neoliberal en la enseñanza de la psicología, identificando un proceso de resistencia al modelo económico-político, capitalista-neoliberal de algunos/as docentes que integran las comisiones de revisión y reestructuración de los planes de estudio integrando discursos críticos, así como la revisión y discusión de una psicología latinoamericana que permita reforzar el vínculo relacional entre profesorado y estudiantado con poblaciones originarias e indígenas.

Desde una perspectiva psicosocial crítica, el decimocuarto capítulo, Tímidas presencias e inexplicables ausencias en la formación de psicólogos/as de la Autónoma de Tlaxcala. El caso de la psicología social comunitaria y las poblaciones originarias e indígenas, los/las autoras/es problematizan la presencia condicionada de la psicología social comunitaria en la formación académica y profesional en psicología desde la Autónoma de Tlaxcala, dando evidencia de la distancia con las realidades de los contextos históricos, sociales y culturales de la región y la invisibilización del trabajo comunitario con poblaciones originarias e indígenas.

En suma, es importante señalar al/la lector/a que, la producción de este libro y las secciones que lo conforman, nace en medio de una crisis global donde la PSC requiere de la generación de conocimiento, acompañamiento y acción pertinente ante una pandemia por SARS-CoV-2, que se da a la par de la emergencia en nuestra América del terrorismo de Estado que se vive Colombia frente al Paro Nacional, los golpes a la

democracia en el Perú, los estallidos sociales en Chile y Brasil. Todo ello ha generado retos científicos que demandan *impensar* la PSC en perspectiva nuestroamericana, crítica, decolonial y antipatriarcal.

Katherine Isabel Herazo González
Angélica Ojeda García
Yuli Andrea Botero
Luz María Martell Ruiz
Nuestra América, 28 de junio de 2021.



En nuestra América, la Psicología Social Comunitaria (PSC) en el campo de la acción, el acompañamiento, la investigación y la formación académica, da cuenta de la diversidad de miradas integradoras de la complejidad de los entramados psicosociales y comunitarios en la región, como también, de los esfuerzos colectivos por fortalecer y consolidar la disciplina.



SECCIÓN I.

.....

**ACCIONES
PSICOSOCIALES Y
COMUNITARIAS:
SENTIDO DEL
NOSOTROS Y DE
COMUNIDAD FRENTE
A LA PANDEMIA**

.....



COMUNIDAD FARIANA; UN ANÁLISIS DESDE EL SENTIDO DE COMUNIDAD A LAS DINÁMICAS COMUNITARIAS EN TIEMPOS DE PANDEMIA

YULI ANDREA BOTERO¹

GRACE RENGIFO²

INTRODUCCIÓN

En el contexto de la pandemia, se hace relevante reconocer las diversas problemáticas específicas que se presentan en las comunidades y grupos sociales en el país; en el caso específico de abordaje de este documento, se plantea una disertación sobre esta idea de comunidad fariana, comprendida como el grupo de sujetos que se acogieron al proceso de acuerdo de paz entre el gobierno colombiano y la guerrilla de las Farc en el año 2016, los cuales se encuentran actualmente en diversos entornos en el país, primordialmente respecto a lo que ha devenido con el post-acuerdo, condiciones a la que se le ha sumado la pandemia y los diversos cambios que se han gestado en las comunidades debido a esta, por lo cual es relevante reconocer como la idea de “comunidad Fariana” ha contribuido en el afrontamiento de estas nuevas dinámicas; entendiendo igualmente que se concibe por comunidad fariana y los alcances de esta concepción.

1. Psicóloga, Mg en investigación en psicología, investigadora del grupo Pedagogía y desarrollo humano de la Universidad Pontificia Bolivariana. yulibotero@hotmail.com
2. Psicóloga en formación, participante en el Semillero SEM del programa de Psicología de la Universidad Pontificia Bolivariana. grace.rengifo@upb.edu.co

EN PERSPECTIVA CONTEXTUAL

En la actualidad, tras el acuerdo de paz en Colombia en el año 2016, el proceso de reincorporación sigue siendo uno de los grandes retos que devinieron con el post-acuerdo; el mismo representó la vinculación de 13.511 ex combatientes de las FARC de acuerdo con la oficina del Alto comisionado para la paz (ARN. 2020). De estas, 9.279 personas se encuentran por fuera de los espacios territoriales; lo cual indica que, pese a que no se encuentre haciendo parte de la reincorporación, estos se mantienen en el proceso, pero no concentrados en los espacios territoriales; lo cual ha sido consecuencia de las amenazas y dificultades que han vivenciado en estos entornos, igualmente 2.832 están dentro de estos espacios ETCR³, los cuales hoy en día se están constituyendo como pueblos o comunidades. Cabe resaltar que además se han dado proyectos productivos como parte del desarrollo económico de esta población y el estado ha presentado una apuesta a través de recursos destinados para el proceso, así pues, se han producido 1.363 proyectos productivos de excombatientes de los cuales se han beneficiado 4.120 excombatientes que se consolidan como fuentes de ingreso para el bienestar de esta población, actualmente los 24 ETCR existentes se vuelven espacios trascendentes para el desarrollo económico y social de esta población, pues esta les permite mantener una ideología como comunidad fariana.

A todo este escenario, al igual que sucede en todo el mundo se suma la pandemia por COVID-19, la cual ha profundizado las diversas problemáticas que aquejan a esta población en proceso de reincorporación, uno de los procesos de mayor afectación han sido los proyectos productivos que según el informe de investigación de “La paz en Terreno” (2020) donde analizan la afectación económica de los emprendimientos en curso y en formulación, plantean que “los colectivos reportaron afectación media o alta en el 53%. Los que están en formulación han tenido ese tipo de afectación en el 51%.” Indicando que el nivel de afectación para los emprendimientos de reincorporados-as es significativo. Ante este escenario social, se reconoce la importancia de un análisis de la comunidad fariana en los espacios territoriales y el afrontamiento desarrollado bajo el escenario pandémico.

ELEMENTOS CONTEXTUALES A CONSIDERAR

Como aspecto contextual aclarar algunos conceptos pertinentes a la discusión; específicamente se hace primordial el abordaje de lo que comprende el Acuerdo de paz (2016) que da cuenta de las conversaciones que se llevaron a cabo entre el Gobierno de Colombia y la guerrilla de las FARC-EP. Estos diálogos tuvieron lugar en Oslo y en La Habana; se obtuvo como resultado la firma del Acuerdo para la Terminación Definitiva

³ Espacios territoriales de capacitación y reincorporación

del Conflicto en Bogotá el 24 de noviembre de 2016. El acuerdo correspondió a diversos compromisos del gobierno y de las FARC por la construcción de Paz y la convivencia, igualmente se hace importante considerar el término de reincorporación la cual se conoce como “un proceso de carácter integral y sostenible, excepcional y transitorio, que considerará los intereses de la comunidad de las FARC-EP en proceso de reincorporación, de sus integrantes y sus familias” Acuerdo de Paz (2016, pp.68). El mismo busca además un fortalecimiento del tejido social en los territorios, la convivencia y la reconciliación, busca el desarrollo de una actividad productiva donde a estas personas que se vinculan al proceso se les está aportando a su fortalecimiento a través de emprendimientos, además del desarrollo de capacidades a través de la formación académica del mismo, el ejercicio les ha permitido el desarrollo como comunidad, que si bien existe desde la historia misma del grupo guerrillero, la reincorporación ha devenido en un proceso que posibilita continuar como comunidad fariana, pero desde la legalidad.

El ejercicio investigativo se enfocó en abordar a esa comunidad fariana desde el sentido de comunidad y en relación con el afrontamiento de la actual pandemia por COVID-19. Por lo cual, se desarrolla un análisis de contenido de los discursos que relacionan ese sentido de comunidad que subyace en los líderes abordados del grupo, reconociendo igualmente como esta condición connota también en la forma como hoy están enfrentando las problemáticas devenidas por la pandemia, para ello se apuesta al reconocimiento del sentido de comunidad, como concepto que posibilita visibilizar; cómo el sentirse comunidad connota las acciones que como colectivo desarrollan para afrontar las condiciones devenidas de la pandemia.

COMUNIDAD Y SENTIDO DE COMUNIDAD

De acuerdo con Tönnies (1979) la comunidad es el resultado de la interdependencia natural de la voluntad humana. La interdependencia que nos plantea Tönnies marca un componente relevante al poner un énfasis en la voluntad humana, siendo entonces esta característica un marcaje relativo al interés o deseo de los sujetos en la pertenencia a una comunidad. Ampliando un poco más el panorama respecto al concepto tomamos a Chavis y Newbrough en (1986), quienes definen comunidad como “el conjunto de relaciones que se encuentran vinculadas por un sentido de comunidad” lo que evidencia una relación íntima entre comunidad y sentido de comunidad, un elemento que ubica la comunidad en un sentir, que obviamente sería un sentir compartido, un sentir que se presenta o representa a través de un grupo social, en este caso, los sujetos reincorporados, firmantes del acuerdo de paz. Además, Herazo (2014) nos plantea que hay comunidad donde se encuentra sentido de comunidad y hay sentido de comunidad donde hay comunidad, marcando una relación bidireccional entre comunidad y sentido de comunidad. De acuerdo con las anteriores definiciones, podemos re-

conocer que la comunidad es un componente significativo para valorar, los lazos entre sujetos pertenecientes a la misma, siendo el sentido de comunidad un componente esencial para evidenciar o reconocer la fortaleza de ese lazo. “Sentido que tienen los miembros de pertenecer, el sentimiento de que los miembros importan los unos a los otros y al grupo. Y una fe compartida de que las necesidades de los miembros serán atendidas mediante su compromiso de estar juntos” (McMillan y Chavis 1986).

Desde McMillan y Chavis (1986) se reconoce que el sentido de comunidad se ubica en un sentimiento, el cual simplemente debe ser mutuo e implicar “una fe compartida”, lo cual nos ubica en el hecho de que no es el simple estar en una comunidad o participar en ella, es el interés, el compromiso, el sentimiento de hacer parte, de poder reconocer al otro que hace parte de esta comunidad y sentirse en el mismo representado e importante. Davidson y Cotter (1989) también hacen alusión al sentido de comunidad planteando que su primer componente es el sentido de pertenencia de las personas al grupo, lo cual influye en su participación en el mismo. Veremos entonces cómo se refleja el sentido de comunidad en aquellas acciones que dan cuenta de la pertenencia de los excombatientes a la comunidad fariana, aspecto que implica no solo esa fe compartida, ese compromiso mutuo que refleja los lazos comunitarios construidos, sino que hacen posible la resistencia como grupo social a pesar de las distintas amenazas que enfrentan. Incluso a pesar de las condiciones que han devenido con la pandemia.

LA COMUNIDAD FARIANA

En esta lógica es relevante preguntarnos ¿cómo el sentido de comunidad como “Comunidad Fariana” aporta para el manejo de las situaciones vivenciadas con la pandemia? ¿Cómo esta comunidad viene afrontando las dinámicas devenidas de la pandemia? Considerando el contexto antes planteado; se evidencia que la población de excombatientes es un grupo social de alta relevancia; no solo por la cantidad de integrantes y su desarrollo histórico, sino primordialmente por el lugar que tienen en el proceso de paz actual y sus posibilidades de éxito. En esta línea es relevante reconocer como sus características como grupo social, como comunidad; posibilitan, afianzan o dificultan ese proceso de reincorporación del cual hacen parte. En línea de lo anterior, el presente ejercicio pretende reconocer el sentido de comunidad en la comunidad fariana en tiempos de pandemia. Desde esta lectura conocer las estrategias y acciones que como comunidad fariana han llevado a cabo para afrontar los retos devenidos con la pandemia.

ABORDAJE METODOLÓGICO

En perspectiva metodológica el ejercicio se enfoca en un estudio de caso, de acuerdo a Yin (1994) este diseño se centra en estudiar un fenómeno o suceso actual que está

inmerso en el contexto de la vida real de una persona-en este caso grupo social-, se plantea primordialmente porque permite comprender la realidad de un situación actual, realizar una descripción detallada o panorama general del fenómeno social, este diseño permite estudiar fenómenos intrínsecamente ambiguos, complejos e inciertos, por lo cual, al ser la pandemia una realidad nueva socialmente abordada, pues solicita un trabajo exploratorio, donde se abordó a la comunidad fariana, considerando la particularidad de sus características actuales como grupo social, en específico la comunidad fariana del ETCR de Monterredondo, por lo cual, el caso implica las acciones específicas de esta población. El abordaje del estudio se desarrolló en perspectiva cualitativa, pues se pretende analizar y profundizar el componente de sentido de comunidad en la comunidad fariana y en el proceso de afrontamiento de la pandemia por COVID-19. Como técnicas de investigación se utilizó el análisis documental, el cual recolectó documentos como noticias, informes y comunicados sobre los criterios "Covid-19 - Comunidad Fariana" y "Covid-19- Excombatientes", además se desarrollaron entrevistas a 2 líderes de la comunidad fariana específicamente del ETCR de "Monterredondo" en la Elvira- Cauca. 1 líder excombatiente y una líder comunitaria que acompaña los emprendimientos gestados en la comunidad.

Participantes: Se escogen dos participantes del ejercicio investigativo centrado en el participante 1, en el hecho de ser líder de la comunidad, excombatiente con trayectoria en el grupo antes y después del proceso de reincorporación -27 años de vinculación al grupo-, con lo cual, se reconoce en su perfil una historia de vida ligada al mismo y un representante activo de la comunidad. Participante 2. Se aborda como líder asociada al grupo a partir de su proceso de reincorporación, que puede brindar una lectura externa al no pertenecer al mismo, pero sentirse parte de este grupo a través del emprendimiento realizado con la comunidad fariana. Ambos casos se escogen debido a la trayectoria, experiencias de contacto y cercanía con la comunidad, desde la cual nos narran su experiencia como parte de la comunidad fariana.

El análisis documental se realiza a partir de la escogencia de noticias documentadas en periódicos nacionales, informes documentados en páginas relacionados con el proceso de reincorporación - página web oficial ARN-, páginas relacionadas con la comunidad Fariana - página oficial del grupo-, los documentos se escogen a partir de que den cuenta de hechos desarrollados en el marco de pandemia y se relacionan con acciones y testimonios de la comunidad fariana en el afrontamiento de la COVID-19. Como técnica de análisis se utilizó el análisis de contenido de los documentos y entrevistas recolectados, triangulando los datos obtenidos.

DISCUSIÓN SENTIDO DE COMUNIDAD EN LA COMUNIDAD FARIANA

En la perspectiva de profundizar la comunidad como componente, es relevante resaltar las siguientes definiciones de comunidad fariana, en primer momento Idrobo y Amaya (2018) reconocen la forma como se construye la idea de comunidad fariana; la cual es histórica y que deviene de la idea del conflicto armado, esta comunidad fariana se elaboró como una forma de hacer política en la clandestinidad, desarrollando una economía de guerra para financiar operaciones militares ligadas al tema del conflicto armado y con base en unas redes de apoyos sociales y políticas, sin embargo Idrobo y Amaya (2018) también nos plantea que hay una consolidación de una cultura de la legalidad que deviene de la reincorporación que hay una apuesta, que se requiere es a esa cultura de la legalidad sin que ello conlleve la pérdida de capacidad en su política, es decir; el concepto se ha transformado de la lucha armada, a una lucha política y social, en resistencia. También se encuentra la definición de Salcedo (2020) donde ya no se habla de operaciones a nivel militares de la guerrilla y es que hay un rompimiento de estas dos, de lo que se conoce como comunidad fariana, este rompimiento pasa por las actividades militares, la clandestinidad y las acciones políticas o de resistencia armada, que eran digamos acciones que tenían que ver con el desarrollo de comunidad fariana en su resistencia armada y que se transforma o se reelaboran a través del acuerdo para una resistencia social; para construir otras formas de hacer política pero mantienen ideas que se tienen como "proyecto común" como comunidad y que se debe promover o fortalecer una red de apoyos sociales y políticos para el desarrollo de esa lucha, digamos a través de ese ideal o ese proyecto común que se basa en una transformación social.

Algunos estudios empíricos que han abordado la idea de comunidad fariana y se resalta aquí especialmente el de Leudo (2019) quien plantea un análisis de los componentes ideológicos de la comunidad fariana y contrasta perspectivas ideológicas y filosóficas, ubicando cómo son esos referentes o de dónde deviene de acuerdo al análisis que plantea la autora, identificando una cercanía de esa ideología al republicanismo y alejándose de la idea del comunitarismo, es decir hay una perspectiva filosófica marcada con respecto a cómo se elabora la idea de comunidad fariana. Por otra parte Salcedo (2020) se centra en las necesidades psicosociales de la comunidad fariana, pero da esa definición de esta comunidad donde primordialmente se hace un énfasis en el contexto histórico y cómo ese contexto histórico ha devenido en una forma de construcción de esa idea de comunidad y teniendo en cuenta a Gonzales y Taborda (2019) quienes ubican la idea comunidad fariana pero desde la idea de identidad género, se resaltan estos autores un aspecto que es importante y es que cuando se elabora hoy lo que es la comunidad Fariana y en todas las comunicaciones tanto del partido político como en la agencia para la reincorporación siempre hay un resaltar esa idea de identidad de

género e incluso se habla dentro de los discursos de la comunidad fariana de la mujer fariana; donde la mujer tiene un lugar un posicionamiento muy fuerte y hay un reconocimiento de la mujer como un agente activo con una persona con iguales derechos y oportunidades, es decir; bajo un principio de equidad.

Desde lo anterior, se reconoce que la comunidad fariana comparte ideales, esta es una de las bases fundamentales de cómo ellos se conciben y que además plantea unos valores, pero que esos valores están ligados a una historia y a una lucha que no surgen a través del proceso paz, sino que están relacionados con todo su proceso dentro de las FARC y que devienen de reelaborar las luchas que han enfrentado como comunidad, lo cual es coherente con la perspectiva que plantea Sant-Miller (2016) que en su estudio reconoce que el sentido de comunidad se construye a través de historias, valores y visiones compartidos, además de la integración productiva de recursos de la comunidad que puedan ser útil a sus miembros. Veremos entonces, que la comunidad fariana constituye su sentido de comunidad desde la historia que deviene de su pertenencia y también desde esos ideales y valores que ha sustentado su lucha armada que hoy es política, como lo plantea uno de los testimonios recolectados en el acercamiento a excombatientes L.F.⁴ "Los valores no surgen con el proceso de paz, sino con una historia de lucha, nuestra lucha continúa esta vez amparados en la palabra" desde lo anterior, es relevante resaltar de algunos de los testimonios recolectados en este caso en ejercicio documental plantean elementos como "trabajamos unidos participamos de manera autónoma para la comunidad fariana la solidaridad y la colectividad son valores que constituyen a la comunidad, el ser fariano implica o está ligado a la entrega y al sacrificio personal". Lo anterior evidencia valores desde una perspectiva ideológica cooperativista y democrática, basados en un accionar por el bien común, donde no se puede dejar de lado el reconocimiento socio histórico, pues su historia como grupo insurgente juega un lugar fundamental de lo que hoy son, y se mantiene un objetivo común, una lucha social y política por el cambio social. En esta lógica se evidencia el vínculo que marca el sentido de comunidad en la comunidad fariana, desde la perspectiva de McMillan y Chaviz (1986) permanece una fe compartida en ese compromiso de estar juntos, que posibilita la lucha y resistencia de la comunidad fariana.

Tönnies (1979) plantea que "la comunidad es el fruto de la interdependencia natural de las voluntades humanas", esta idea de la interdependencia en la voluntades humanas evoca ese sentir de comunidad; cuando los testimonios recolectados apuntan a expresiones como, L.F. "participamos y lo hacemos de manera autónoma estamos unidos, estamos trabajando", en esa lucha e interés se encuentran perspectivas de valores como la solidaridad, que de acuerdo a McMillan y Chavis (1986) apuntaría a valores importantes de la comunidad en este caso; cómo ese sentimiento de importancia de los otros, el cual es una base fundamental de la comunidad y cuando se habla de que en

⁴ Líder Fariano

la comunidad existe ese sentimiento que los miembros importan los unos a los otros y también se reconoce que gran parte de este ejercicio representa un sacrificio personal, el pertenecer a la comunidad fariana; pero que además se hace por el bien común y es uno de los elementos de su discurso, un aspecto que se mantiene durante toda la elaboración tanto documental como en las entrevistas; se encontró que esta idea de bien común es fundamental para el desarrollo de ellos como comunidad hoy en día.

*“Los valores no surgen con el proceso de paz, sino con una historia de lucha, nuestra lucha continúa esta vez amparados en la palabra”
L.F. Testimonio excombatiente.*

Abordando los conceptos que permiten reconocer lo que es la “comunidad Fariana”, se plantean tres aspectos de lectura de cómo se reformula y reelabora la representación que sobre sí mismos tiene esta comunidad, de acuerdo a Herazo (2014) hay una necesidad del afecto en la construcción del sentido de comunidad, marcando un relacionamiento entre el sentido de comunidad como afecto que se plantea en los relatos que los unen, sus narrativas, las historias que se generan en un contexto de guerra, o en sus palabras “una historia de lucha” (L.F), para aquellos que hacen parte de esta comunidad, que obviamente han estado relacionados con el conflicto armado, que han vivido situaciones, dificultades, experiencias que representan las consecuencias de la guerra de manera directa y han actuado dentro de esa guerra, de modo que esto les representa una afectividad como grupo social. Como plantea Cueto, Espinosa, Guillén y Seminario (2016) el sentido de comunidad genera bienestar en las poblaciones y el mismo es, por una memoria compartida donde subyacen dificultades, fracasos y búsqueda de impactar de forma positiva sus condiciones de vida. En este caso ese sentido de comunidad se enfoca en el bienestar de ellos como comunidad fariana y desde su componente ideológico y la lucha que hoy sustentan tener; enfocada en el bienestar de los colombianos.

Además de esas narrativas de historias compartidas, sus testimonios hablan de unos ideales compartidos que son claros, que se mantienen que representan una manera de ver su realidad y hay un reconocimiento del otro través del vínculo; evidenciado en testimonios recolectados en trabajo de campo y por ejercicio documental:

*“Compartir **Ideales**, acciones que se den por la construcción de paz () no hay un derrotero” Testimonio excombatiente. – Documental*

*“En la comunidad fariana es algo innato estar **trabajando unidos todo el tiempo**; para las jornadas de aseo y embellecimiento en el ETCR todos **participamos y lo hacemos de manera autónoma**, y así en muchos proyectos.” - Documental*

*“Fariana pues **la solidaridad y la colectividad son valores que continúan vivos y alentándose entre las mujeres y los hombres que se acogieron al Acuerdo de Paz con el gobierno** y que, pese a las dificultades e incumplimientos del gobierno, han encontrado en su propia fuerza de voluntad y trabajo el camino para sacar adelante sus proyectos de vida.” Documental*

“El ser fariano, está ligado a la entrega y el sacrificio personal por lograr los cambios que liberen a Colombia de siglos de opresión, de humillación y privaciones.” L.F

Es pertinente exponer aquí; que esos afectos construidos en este sentido de comunidad viene dado a través de los ideales que los convocan; lo que se quiere decir es; que la comunidad fariana no solo parte del hecho de que hayan pertenecido a las FARC, o estar en los ETCR en algún momento; porque hoy muchas personas que no estuvieron directamente vinculados a la guerra, que no tuvieron un arma, están y hacen parte, se sienten parte de la comunidad fariana, en este sentido la pertenencia al grupo y el sentido de comunidad se connota con la identificación con sus ideales y la acogida de la comunidad, siendo algo que va más allá del hecho de haber hecho parte de su historia, elemento que nos resalta uno de los testimonios al plantear L.F “no hay un derrotero” haciendo alusión a aquellas características que debe tener alguien, para sentirse parte de la comunidad fariana. En esta lógica Rico y Escobar (2020); plantean como los excombatientes han entablado interacción con la sociedad civil y actores políticos locales en relación con la gestión del territorio. Es decir; los testimonios dan cuenta como la relación con la comunidad con otros colectivos sociales; por liderazgo social o político, pueden adherirse a la comunidad con el único requisito de compartir sus ideales.

Hay una solidez social y política que los trasciende donde vuelve y se resalta la ideología de lucha por unos ideales pero también la construcción como colectivo social, una historia que, se divide en un antes y un después del acuerdo de paz ; pero que no se desvincula ese lazo de lo que esto representa; sino que hace un quiebre para cambiar la forma de lucha en la elaboración que ellos venían haciendo como comunidad, por lo cual, sus ideales muestran principios fundamentales para ellos; como la solidaridad, la colectividad, la participación, el sacrificio personal por el bien común, equidad; como elementos nombrados directamente por los datos recolectados de forma documental, sin embargo, cuando vamos a los testimonios recolectados en entrevista aparecen otras comprensiones; se resalta por el líder fariano (L.F) que la equidad, la rectitud, el sentimiento de emancipación, la gratitud, el altruismo digamos que en ese discurso; por ejemplo, la manera como se comprende al otro de modo general sin importar el género, o raza, en esa elaboración se plantea dentro de la lógica de la equidad y se

vuelve uno de los parámetros primordiales en el accionar de la comunidad fariana, en relación a la rectitud tiene que ver con los relacionamientos que ellos establecen en la manera como se da un relacionamiento social, hay un sentimiento de la situación que se resalta muy fuerte porque también tiene que ver con su ideología y es que no hay inconformismo con la realidad social actual sino que se busca realmente mantener, construir y reelaborar ese sentimiento como comunidad y mantener una lucha por transformar la sociedad en la que nos encontramos, en esta lógica se retoma a la perspectiva de McMillan y Chavis (1986), ese sentimiento de que todos los miembros importar los unos a los otros, lo que evidencia además en este caso un acogimiento a las comunidades que abrieron la puerta a su grupo, expresada en gratitud a las que hoy pertenecen que están haciendo parte, o integrando sea en los ETCR o en las veredas, municipios y barrios en los que hoy viven. También una fe compartida, que podría estar expresada en ese altruismo, puesto que en ese estar juntos esperan que las necesidades de sus miembros sean atendidas, a través de ese "bien común".

COMUNIDAD FARIANA EN LA PANDEMIA

En relación de los excombatientes y la Covid; el abordaje de este componente se centrará en los elementos en que la pandemia ha sido abordada por esta comunidad, iniciando con las problemáticas de convivencia, emprendimientos, el relacionamiento de sociedad y comunidad fariana y además de la relación comunidad fariana y estado.

Convivencia de la comunidad Fariana en la Pandemia

En relación a la convivencia de la comunidad fariana en el marco de la pandemia, se plantea la dinámica de los espacios territoriales, Herazo (2014) define que es importante reconocer que en el sentido de comunidad; se da un compromiso recíproco solidario de las personas hacia la comunidad y este es el punto en que las acciones de las dinámicas de los espacios territoriales evidencian que los excombatientes tomaron medidas inmediatamente empezó todo el aislamiento, estas medidas pasaron por aspectos como instalar puestos de control en las entradas y salidas de los espacios territoriales en perspectiva de control del posible ingreso del virus, enfocado en un total encerramiento de los ETCR, además como controlar la compra de víveres, incluso desarrollo de acciones que afectaron a sus emprendimientos, pero que a su vez evitaron aglomeraciones, desde los testimonios recolectados (L.F) "Nosotros hacíamos 2 mingas de trabajo a la semana en las fincas de los emprendimiento, las cancelamos. Para cuidar nuestra comunidad y las comunidades de nuestro entorno" desde esta lógica no solo se evidencia un compromiso recíproco y solidario de la comunidad, sino que además se evidencia que los miembros desarrollan acciones que permiten la re-

solución de sus necesidades y la solución de problemas comunitarios (Herazo, 2014) que en este caso se encuentra dado en el afrontamiento como grupo social de las problemáticas devenidas por la Covid, acciones conjuntas y comprometidas, además de incluir el compromiso con las comunidades del entorno que los rodea.

Emprendimientos de la comunidad Fariana en pandemia

Considerando la diversidad de emprendimientos que se han generado en el marco del post-acuerdo, se tomarán los ejemplos documentados en el ejercicio investigativo. En primer lugar, se plantea el emprendimiento "La Roja" una cerveza artesanal este emprendimiento reporta pérdidas hasta del 70% esa pérdida tiene que ver con la falta de insumos para poder producir la cerveza y para poderlas comercializar (Radio Nacional de Colombia, 2020) uno de los impactos de este proceso es que el mismo no puede "reinventarse", por la falta de insumos para, por ejemplo; producir alcohol etílico una de las opciones que han tomado este tipo de empresas. Igualmente se han visto afectados los emprendimientos de diseño y confección de prendas, los cuales han optado por el diseño de tapabocas. También se puede plantear el emprendimiento de "mujeres combatientes por la vida, la paz y la reconciliación", emprendimiento del diseño de muñecas de trapo, este proyecto según el testimonio de una líder "En el proyecto de muñecas no se ha podido trabajar, yo no estaba en el ETCR y hasta el momento no se ha podido entrar, todo está ahí en *stand by*" (L.C⁵) igualmente nos plantea que estas muñecas no se pueden comercializar de la misma forma, puesto que se venden en mercados y ferias artesanales, que por la situación actual no se pueden desarrollar. Asimismo, tanto en testimonios como en el ejercicio documental, se encuentra que el recurso brindado por el estado es insuficiente para proveer a la comunidad en las necesidades surgidas con la pandemia. Sin embargo, las acciones llevadas a cabo como proceso para aportar a su continuidad a implicado la participación activa de sus miembros; esto ha devenido en la necesidad de un trabajo como comunidad activa y mancomunada que permita no solo la reinvención de sus emprendimientos, sino la sostenibilidad de aquellos que no puedan reinventarse. Considerando lo hallado por Ramos y Maya (2014). El sentido de comunidad está asociado con el empoderamiento psicológico, estas acciones evidencian tal empoderamiento, ligado a su participación en acciones que puedan beneficiarlos y aportar a sus objetivos comunes, lo cual evidencia su sentido de comunidad.

⁵ Líder Comunitaria

Sociedad y comunidad fariana en la pandemia

La relación de la comunidad fariana por su historia como combatientes armados, de forma constante ha sido crítica, con la pandemia han devenido una serie de acciones en que esta comunidad ha tratado de aportar a las comunidades que los rodean y que los acogieron al momento de su reincorporación. Dentro de estas acciones se identificaron de forma documental, aspectos como donaciones de alimentos de sus cultivos, en el caso de la alcaldía de Antioquia y en el ETCR de la Elvira en el Cauca, donde se hicieron donación de alimentos de los cultivos a las comunidades, a partir de lo producido por ellos en los espacios de reincorporación. También se encontró que se generó proceso de voluntariado para apoyar zonas vulnerables, como es el caso de Cali en zonas que por condiciones de seguridad es difícil que personas del voluntariado presten apoyo, sea porque los excombatientes han residido en estas zonas o por el interés de apoyo a las comunidades, en este caso también se han prestado para el control de movilidad en puestos de control dentro de las comunidades sea para el ingreso a sus ETCR o a las veredas donde estos tienen influencia. Igualmente se han registrado donaciones de tapabocas en los emprendimientos relacionados con la confección, en algunos casos ellos mismos han dado sus donaciones a comunidades aledañas o han brindado estos implementos directamente a fundaciones que se encargan de comunidades vulnerables, asimismo contribuyeron con donación de implementos de bioseguridad que han sido llevados a hospitales que tienen carencia de estos. Esto como un ejercicio de participación y empoderamiento comunitario que permita estrechar lazos de la comunidad. Sánchez (1999), plantea que el sentido de comunidad genera una motivación a la participación, acciones evidentes de los miembros de esta comunidad, en la búsqueda del bien común y bajo un ejercicio de conciencia social, considerando la actual situación de pandemia. Importante resaltar que estas acciones no se han centrado solo en el bien común de los y las excombatientes, sino que también trabajan para la comunidad que los rodea y en el bienestar de la misma.

Relación Estado - Excombatientes durante la pandemia

Discutir la relación estado-excombatientes durante la pandemia, esta es una relación compleja, ligada a diferentes dificultades que hoy está presentando el proceso de paz, con diversas tensiones como las que ha traído el asesinato de firmantes del acuerdo, de los cuales hasta noviembre de 2020 implica 217 excombatientes asesinados desde la firma del acuerdo de paz. Esta relación en este caso se enfocada en el acompañamiento del estado en esta problemática, puesto que los excombatientes no se sienten protegidos por el estado como es un compromiso del acuerdo, como se plantea en el ejercicio documental, si bien el estado presta protección la misma es insuficiente y el acompañamiento no ha sido efectivo para evitar la muerte de los firmantes del acuerdo. Esta problemática se ha intensificado con la afectación por la Covid, puesto

que la pandemia implica un escenario propicio para los asesinatos selectivos de los que esta población es víctima, es un escenario desprovisto de medios para su protección; terminan dependiendo de su propio trabajo cooperativo como comunidad fariana, además de esto se ha anunciado como parte de las medidas para controlar la Covid, que el estado ha hecho reorientación de recursos, afectando los recursos asignados a la población de excombatientes, igualmente se han generado tensiones con la comunidad respecto a casos en donde no se ha asignado sistema de salud a los excombatientes o sus familias, lo cual hace parte de los compromisos del estado, e incluso se documenta un caso de la muerte de un niño, el cual el Partido FARC atribuye a negligencia del estado, con los procesos de salud de esta comunidad.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Para finalizar, es de resaltar que se encuentra tanto documentalmente como en los testimonios, que el sentido de comunidad como "comunidad fariana", es un aspecto latente en sus discursos y perspectivas, lo cual se ve reflejado tanto en sus ideas, expresiones, discursos, como en las acciones que se han evidenciado en el proceso de afrontamiento de la pandemia, considerándola como un ejemplo base de una problemática que puede calar de forma significativa en las relaciones de una comunidad. Resaltar que ideales y valores como la cooperación, la solidaridad, la participación y el altruismo, se convierten en una forma de vida como comunidad y que estos mismos devienen de una historia común en la cual se formaron como comunidad fariana, si bien es real que han pertenecido a un conflicto armado y todos los daños y secuelas que esta pertenencia a significado tanto al país, a las comunidades de víctimas y a ellos mismos, es también real que internamente construyeron un código como comunidad, al que son leales y el cual los fortalece hoy para que desde la legalidad puedan seguir desarrollando su proceso político en coherencia con los ideales de transformación social y política que estos profesan; como ejemplo de ello; es relevante reconocer un último testimonio que plantea (L.F) "me siento motivado orgulloso de presentarme como un reincorporado eso me llena de orgullo, no se pueden invisibilizar eso no tenemos por qué ocultarlo" el testimonio plantea primordialmente una experiencia y de que en muchos espacios a ellos les piden no presentarse como reincorporados por el estigma social detrás de toda la historia que tiene que ver con las FARC, pero, que también es importante sentirse reincorporado y sentirse orgulloso de pertenecer hoy a la comunidad, elemento que se relaciona con su sentido de comunidad y cómo si bien hay un proceso de reconocimiento del daño causado, también hay una historia construida que los representa, unos ideales y valores que ellos-as como comunidad atesoran y que hoy le dan sentido a su lucha, a través de un medio diferente como la palabra.

Como último punto de las conclusiones planteadas, evidenciar que la pandemia a representado un nuevo reto que esta comunidad ha asumido a través del sentido de comunidad, de una lucha conjunta por mantener control en sus territorios, por luchar por sacar a flote sus emprendimientos o reinventarse bajo la actual situación, sin embargo, siempre está al alcance la afectación del estigma social, la falta de compromiso del estado y la indiferencia social, elementos que realmente trascienden las dinámicas de estas comunidades y que han atraído problemáticas como los asesinatos selectivos a los firmantes del acuerdo, elementos que realmente generan impactos aún más profundos en la comunidad y que junto con la Covid, representan una lucha diaria para la continuidad de sus lazos comunitarios y la posibilidad de éxito del acuerdo de paz en Colombia.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Acuerdo de paz para la terminación del conflicto y la construcción de una paz estable y duradera. (2016) https://www.cancilleria.gov.co/sites/default/files/Fotos2016/12.11_1.2016nuevoacuerdofinal.pdf

Chavis, D.M. & Newbrought, J.R. (1986) The meaning of community in community psychology. *Journal of community Psychology*, 14, 335-340.

Consejo Nacional de Reincorporación -CNR- Componente FARC. (2020). DENUNCIA PÚBLICA. <https://partidofarc.com.co/farc/2020/04/30/denuncia-publica-2/>

Cueto, R. M., Espinosa, A., Guillén, H., y Seminario, M. (2016). Sentido de Comunidad Como Fuente de Bienestar en Poblaciones Socialmente Vulnerables de Lima, Perú. *Psykhé*, 25 (1), 1-18. <https://scielo.conicyt.cl/pdf/psykhe/v25n1/art04.pdf>

Davidson, W. y Cotter, P. (1989). Sense of community and political participation. *Journal of Community Psychology*, 17, 119-125.

Gonzales, M. y Taborda, J. (2019). *Configuraciones de identidad de género en la comunidad fariana: memorias biográficas desde la infancia*. Universidad de Antioquia.

El Tiempo. (2020). *¿Cómo va la reincorporación de excombatientes medio de la pandemia?* <https://www.eltiempo.com/politica/proceso-de-paz/coronavirus-colombia-como-covid-19-ha-afectado-reincorporacion-de-ex-farc-andres-stapper-responde-504584>

Fuertes, D. (2020). *La reincorporación desde la voz de la comunidad fariana de playa rica la ye, en el municipio de la macarena, meta (2017-2019)*. (Tesis de Especialización). Universidad Nacional de Colombia, Bogotá. <https://www.bivipas.unal.edu.co/bitstream/123456789/799/1/La%20Reincorporaci%C3%B3n%20desde%20la%20Voz%20de%20la%20Comunidad%20Fariana%20de%20Playa%20Rica%20La%20Ye%2C%20en%20el%20Municipio%20de%20la%20Macarena%2C%20Meta%20%282017-2019%29.pdf>

Herazo, K. (2014). Sentido de comunidad. Herazo, K., Moreno, M. (comp). *Sentido de comunidad en un pueblo originario: Santa María Acatlitla*. Facultad de psicología. Universidad Autónoma de México.

Idrobo y Amaya (2018). *Reconciliaciones y resistencias modelos mentales y aprendizajes colectivos en la construcción de paz territorial en Colombia*. Universidad Santo Tomas.

Jariego, I. (2004). Sentido de comunidad y potenciación comunitaria. *Apuntes de Psicología*, 22 (2), 187-211. <http://www.apuntesdepsicologia.es/index.php/revista/article/view/50>

McMillan, D. & Chavis, D. (1986). *Sense of Community: A Definition and Theory*. *ResearchGate*, 14, 6-23. https://www.researchgate.net/publication/235356904_Sense_of_Community_A_Definition_and_Theory

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

Leudo, G. (2019). *Movimiento en despliegue de las FARC ETCR Antonio Nariño y el espacio vital en la construcción de un sueño fariano: entre ejército insurgente, partido político, comunidad y pueblo*. UNAD.

PNUD y FESCOL (2020). <https://lapazenelterreno.com/especiales/pandemia-en-vilo-reincorporacion/reincorporacion-economica.html>

Radio Nacional de Colombia (2020). Covid-19: así se vive la pandemia en los espacios de reincorporación de Tolima. <https://www.radionacional.co/noticias/excombatientes-farc-pandemida-coronavirus>

Ramos, I., y Maya, I. (2014). Sentido de comunidad, empoderamiento psicológico y participación ciudadana en trabajadores de organizaciones culturales. *Psychosocial Intervention*, 23(3), 169-176. <https://www.redalyc.org/pdf/1798/179832689002.pdf>

Rico, D., y Escobar, F. (2020). *Reconfiguración social del territorio en la serranía del perijá: reincorporación de colectivos farianos en el posacuerdo*. Friedrich-Ebert-Stiftung (FES). <http://library.fes.de/pdf-files/bueros/kolumbien/16118.pdf>

Salcedo (2020). Valorar las necesidades psicosociales de la comunidad fariana para su reincorporación política a la vida civil desde los contextos territoriales de la construcción de paz. Idrobo y Amaya (Comp.). *Reconciliaciones y Resistencias modelos mentales y aprendizajes colectivos en la construcción de paz territorial en Colombia*. Universidad Santo Tomas

Sanchez, E. (1999) Participación comunitaria: El estado actual de su investigación. Rangel-Ligia, A. y Lozada, Carlos, M (Comp.) *Contribuciones a la psicología en Venezuela*. <https://books.google.com.co/books?id=xPZCVSXiVfwC&pg=PA309&dq=%22sentido+de+comunidad%22&hl=es&sa=X&ved=2ahUKewiy062ZgrTqAhXpc98KHfYoAiw-Q6AEwAXoECAMQAg#v=onepage&q=%22sentido%20de%20comunidad%22&f=false>

Sant-Miller, M. (2016). Sentido de comunidad: Conectando la teoría con la práctica en el sector La Mariscal, Quito, Ecuador / Sense of community: Connecting theory with practice in the Mariscal sector, Quito, Ecuador” (Tesis pregrado). SIT Digital Collections. https://digitalcollections.sit.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=3502&context=isp_collection

Sarason, S. (1974). *The psychological sense of community: prospects for a community psychology*. Jossey Bass.

Tönnies, F. (1979) *Comunidad y Asociación*. Península.

Yin, R. (1994). *SAGE Journals: Your gateway to world-class research journals*. SAGE Journals. <https://journals.sagepub.com/action/cookieAbsent?journalCode=ajeb>

SENTIDO DEL NOSOTROS ANTE LA PANDEMIA: UNA APROXIMACIÓN PSICOSOCIAL Y COMUNITARIA

KATHERINE ISABEL HERAZO GONZÁLEZ⁶

En el siglo XXI, hablar del *sentido del nosotros* cobra interés en el escenario de una pandemia que ha puesto al descubierto la desigualdad, la inequidad, el sistema de injusticia y la pobreza como armazón del capitalismo que exhorta al individualismo sobre la apuesta por el bien común y lo comunitario. Asimismo, el capitalismo es una de las causas de que la pandemia por SARS-CoV-2 se propague de forma desigual en la población, lo que ocasiona la proliferación de condiciones adversas en las comunidades oprimidas, colocándolas en situaciones de mayor vulnerabilidad.

Ante ello, es necesario conocer y afrontar la pandemia por SARS-CoV-2 desde un abordaje comunitario en las poblaciones que se encuentran en situación de alta vulnerabilidad, como son los pueblos indígenas. Analizar las condiciones de vida que tienen los pueblos indígenas en la pandemia, las formas de enfrentar el SARS-CoV-2 y "las nuevas normalidades" a partir los recursos psicosociales y comunitarios que estos actores sociales tienen, se tornan elementos cruciales para atender desde nuestro quehacer.

El intercambio de saberes desde un diálogo horizontal, con la inclusión de una perspectiva intercultural y el pensamiento nuestroamericano como lugar de enunciación (Serna y Bosques, 1993), es el punto de partida de esta investigación documental de corte exploratorio.

El proceso de investigación se llevó a cabo a través de un abordaje sistemático y organizado, a partir de los pasos siguientes: búsqueda y arqueo de fuentes; cotejo; análisis crítico y, por último, conclusiones. En un primer momento, se realiza la búsqueda y consulta de las fuentes documentales existentes sobre las pandemias que han enfrentado los pueblos indígenas desde la invasión española y portuguesa a nuestra América, con énfasis en el caso mexicano. Asimismo, se ubican las fuentes actuales que dan cuenta del sentido del nosotros como eje de las tramas que sustentan el accionar de los pueblos indígenas frente a la pandemia por SARS-CoV-2.

1. Profesora de Carrera en la Facultad de Psicología de la UNAM y Miembro del Sistema Nacional de Investigadores, Nivel I.

Así, se hace una consulta de fuentes primarias, secundarias, revisión bibliográfica, hemerográfica, audiovisual y de archivo, teniendo como base, la revisión documental generada por las redes y organizaciones de los mismos pueblos indígenas del continente, con el fin de que así se rescaten sus voces; como también de los reportes de la Comisión de Estados Latinoamericanos y Caribeños (celac), la Organización Mundial de Salud (OMS) y la Organización Panamericana de la Salud (OPS) sobre la evolución de la pandemia. En este sentido, se lleva a cabo un arqueo de fuentes, con la selección gruesa del material útil que permita compilar la información más relevante que evidencie la puesta en escena del sentido del nosotros como fortaleza de los pueblos indígenas mexicanos para enfrentar la pandemia y la "nueva normalidad" en un contexto sociopolítico y económico que los desfavorece y, en múltiples ocasiones, los violenta y vulnera en sus derechos consuetudinarios.

La argumentación del capítulo está articulada en tres momentos relacionados con los hallazgos de la investigación documental. En el primer momento, se expone el panorama sociohistórico de la pandemia en los pueblos indígenas mexicanos, analizada desde una perspectiva latinoamericana. Posteriormente, se reflexiona sobre el *sentido del nosotros* de los pueblos indígenas como fortaleza psicosocial comunitaria para enfrentar la pandemia y "las nuevas normalidades", y, por último, se ofrece un espacio de reflexión final.

PANDEMIA EN LOS PUEBLOS INDÍGENAS MEXICANOS: UNA PERSPECTIVA DESDE NUESTRA AMÉRICA

Recuperar el devenir histórico de los casos más relevantes de propagación de las pandemias⁷ permite advertir que se han presentado de forma recurrente en los pueblos indígenas de México y nuestra América a través de los siglos. Si bien este trabajo procura dar cuenta de los hechos históricos más relevantes donde se presentan las pandemias enfrentadas por los pueblos indígenas, es importante aclarar que no se ahondará en las epidemias de cada siglo. En el siglo XV, los y las españolas trajeron enfermedades contagiosas, como la viruela, la gripe y el sarampión. Estas enfermedades se propagaron rápidamente en la población indígena durante la invasión y la Colonia, y dejaron

7 Organización Mundial de la Salud. (24 de febrero de 2010). ¿Qué es una pandemia? "Se llama pandemia a la propagación mundial de una nueva enfermedad. Se produce una pandemia de gripe cuando surge un nuevo virus gripal que se propaga por el mundo y la mayoría de las personas no tienen inmunidad contra él. Por lo común, los virus que han causado pandemias con anterioridad han provenido de virus gripales que infectan a los animales". https://www.who.int/csr/disease/swineflu/frequently_asked_questions/pandemic/es/

una gran mortandad, una movilidad poblacional acompañada de cambios demográficos vertiginosos, una catástrofe ecológica y cambios en la dinámica sociopolítica.

La hipótesis sostenida por los científicos, acerca de la primera epidemia originada por los invasores, y de la que se tiene constancia, de acuerdo con Muñoz (2012) es que "pudo ser la gripe del cerdo, aunque existen voces discrepantes. Llegó una primera oleada en el segundo viaje de Cristóbal Colón, en 1493. Se diseminó con enorme facilidad y causó un gran daño" (párr. 7).

De acuerdo con Muñoz (2012), "En menos de un siglo desaparecieron de su propio mapa varias decenas de millones de habitantes indígenas. Por ejemplo, el 90% de la población caribe y *arawak* murió en los veinte años siguientes a la llegada de Cristóbal Colón y sus hombres en 1492" (párr. 7). Lo cierto es que el alto índice de mortandad de los pueblos indígenas no solo transformó el mapa demográfico en nuestra América, sino también las relaciones de poder instauradas en el periodo llamado "conquista". Al respecto, Hernán Cortés en México y Pizarro en el imperio Inca de Huayna Cápac, Perú, tuvieron en la viruela y el sarampión una plataforma estratégica e instrumental para obtener el éxito de sus batallas militares que se tradujeron en victorias políticas.

Aunado a ello, los inicios del capitalismo en España y las huellas del modo de producción feudal abren paso en nuestra América a un orden sociopolítico y económico que determina el curso de la propagación desigual de la pandemia en la población, y da como resultado que los grupos colocados en situación de vulnerabilidad hayan sido los pueblos indígenas. Es decir que, las condiciones económicas que se instauran desde los sistemas económicos con el feudalismo y posteriormente con el capitalismo, instalan dispositivos sociales de desigualdad donde se colocan a ciertos grupos humanos en condición de vulnerabilidad por la poca accesibilidad a recursos económicos y en salud, tal es el caso de los pueblos indígenas sumidos en la pobreza en su devenir histórico y que, ante la falta de acceso a servicios, bienes y prestaciones de salud, son más proclives a los contagios y altos índices de mortalidad en tiempos de pandemia.

En el siglo XX, la propagación de la gripe de 1918 marca otro momento histórico de las pandemias que azotaron la región. México, en medio de un ambiente político y social crítico, tras los rezagos de la Primera Guerra Mundial y los problemas internos del país durante la presidencia de Venustiano Carranza, tuvo que hacer frente a la pandemia por influenza.

Molina del Villar, Marques y Pardo (2013) refieren que se dieron otras epidemias en el país entre 1900 y 1919, como la fiebre amarilla, que se presentó en Monterrey, Guadalajara, Saltillo, Tuxpan, Veracruz, Tampico y Campeche, asimismo, la peste bubónica se vive en Mazatlán.

En el siglo XXI el nuevo SARS-CoV-2 ha provocado una pandemia sin precedente, desde su aparición en diciembre de 2019 hasta mediados de 2020, cuando empieza a dispararse la primera ola de contagios en nuestra América. De acuerdo con los datos de la OMS, la región de América es la que registra un mayor número de contagios por coronavirus a mediados de mayo de 2020 (Wallace, 2020).

En esta primera oleada de la pandemia, el capitalismo y los regímenes de gobierno autocráticos inciden en que los contagios y las muertes por coronavirus proliferen en los grupos de mayor riesgo y vulnerabilidad. Lo cierto es que, en nuestra América, las estrategias, las acciones y los programas de salud por la pandemia de Covid-19 están mediados por el capital, responden a la relación entre fuerzas productivas y las relaciones de producción, entre los medios de vida y los del capital, entre el mundo y el dinero. Jair Bolsonaro, presidente de Brasil, es la máxima expresión de ello al exhortar la puesta en marcha de políticas económicas y sanitarias que van en detrimento de los pueblos indígenas amazónicos y a favor de los grandes capitales.

En Sudamérica, Ecuador se convierte en el epicentro de la crisis en salud por el colapso del sistema sanitario (España, 2020). El gobierno ecuatoriano no tuvo la capacidad de retirar cadáveres de los domicilios, especialmente en la ciudad de Guayaquil. Argentina fue uno de los países que adoptó medidas drásticas de confinamiento obligatorio en esta primera oleada, entre las que destacan el cierre de fronteras y la actividad económica en hibernación; lo mismo sucedió en Colombia, país que, además –en medio de la coyuntura– solicita al Fondo Monetario Internacional 11 millones de dólares. Para evitar desbordes sociales, el gobierno colombiano repartió dinero en las poblaciones periféricas de las ciudades donde se concentran los mayores focos de pobreza. En Venezuela, la destrucción del sistema sanitario hizo que la propagación del virus en la primera oleada haya dejado una gran mortandad, lo que se suma a las crisis políticas en el gobierno de Nicolás Maduro y a la presión que ejerce Estado Unidos de Norteamérica sobre este país. En Chile, con un modelo neoliberal a ultranza, la posibilidad de cobertura en salud se ve reducida y acude a medidas propias de un estado de excepción.

Las acciones tomadas ante la pandemia por los gobiernos de Colombia, Argentina, Venezuela, Chile y Perú, entre otros, han puesto en cuestionamiento la emergencia de los sistemas democráticos instaurados, los cuales han tenido que adoptar estrategias sanitarias que entrevé hablar "en el futuro, no solo entre el estado democrático y el estado de excepción, sino también entre el estado democrático de excepción y el estado de excepción antidemocrático" (Boaventura, 2020, párr.8).

En México, la segunda economía de la región, el gobierno ha evitado aplicar medidas de confinamiento estrictas a la población para tratar de mitigar los daños económicos.

De tal suerte que se priman decisiones enmarcadas en el bienestar económico, mas no en el bienestar social de la población oprimida. A pesar de la pandemia se sigue el proyecto de construcción del Aeropuerto Internacional Felipe Ángeles en Santa Lucía, de forma que los pueblos originarios del Estado de México no solo deben enfrentar los estragos de la Covid-19, sino también el ejercicio de una violencia estructural a través de la ejecución de proyectos de desarrollo que están lejos de incluirlos y favorecerlos. Se suma a esta iniciativa en el país la puesta en marcha del Tren Maya⁸, Proyecto Refinería Dos Bocas, Tren Transistmico y el Proyecto del Parque Ecológico Lago de Texcoco, entre otros ¿Serán estos proyectos de desarrollo necesidades esenciales y sustanciales en tiempos de pandemia? ¿Esenciales para quién?

Se suma a esta situación la problemática de los pueblos indígenas que viven el desplazamiento forzado en Chiapas (Bellingghausen, 2020), los asesinatos de líderes sociales y los ataques violentos consumados por los grupos paramilitares, lo que vulnera los derechos humanos de los pueblos originarios wixarikas y tepehuanes (Muñoz, 2020).

Ante la crisis sanitaria, los aportes de la Secretaría de Salud y El Consejo de Salubridad General en colaboración con el Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas, la Secretaría de Pueblos y Barrios Originarios y Comunidades Indígenas Residentes y el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas en México, han sido insuficientes para atender los problemas de salud de los pueblos indígenas. La atención sanitaria del gobierno mexicano está basada en un sistema eurocéntrico que desconoce los circuitos de salubridad que se mantienen como prácticas ancestrales de autocuidado en los pueblos indígenas, colocándolos así en una situación de máxima situación de vulnerabilidad.

Asimismo, la cobertura, la atención, el acceso y el equipamiento sanitario del servicio de la salud del gobierno mexicano en las fases de prevención, contención, mitigación y supresión de la Covid-19 han sido precarios, limitados y con poca presencia en los pueblos indígenas del país. Ante ello, las comunidades indígenas han tenido que utilizar de forma autogestora sus propios recursos, saberes y formas de organización para enfrentar las diversas fases de la pandemia.

El inicio de los programas de vacunación, como marco de una nueva etapa de la pandemia, es poco reconfortante ya que, en el panorama global, de acuerdo con la Univer-

8 "Un estudio encomendado por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt) sobre el Tren Maya contrasta de manera drástica con el discurso gubernamental: sostiene que el megaproyecto emblemático del gobierno de Andrés Manuel López Obrador amenaza las poblaciones indígenas que viven en la Península, las reservas de biodiversidad y los mil 288 sitios arqueológicos ubicados a 10 kilómetros de las vías." Tourliere. (3 de marzo de 2020). Contrasta informe de Conacyt sobre Tren Maya con discurso gubernamental. Revista *Proceso*.

sidad Johns Hopkins, se reportan más de 87 millones de contagios y un millón 878 mil 581 decesos. Se produjeron 15 mil 769 decesos en un día a escala global (*La Jornada*, jueves 7 de enero de 2021, p. 11).

Nuestra América en esta etapa se encuentra en desventaja ya que el sistema capitalista pone al descubierto la miseria humana de la desigualdad, donde solo los países que detentan el poder y con mayores recursos económicos tienen mayor acceso a la vacuna. Así, los países de "mayor desarrollo económico han asegurado su acceso a las vacunas a través de contratos con las compañías farmacéuticas financiando una parte importante de sus costos de investigación, mientras las naciones pobres están dependiendo casi exclusivamente de algunas iniciativas filantrópicas como Covax de la ONU". (Laurel, 2021, p. 3).

Ante este panorama, la Comisión de Estados Latinoamericanos y Caribeños (CELAC), plantea responder de forma prioritaria a las necesidades y los desafíos derivados de la Covid-19, atender especialmente la reactivación de la economía, enfrentar los problemas medioambientales y de cambio climático, trabajar la igualdad de género y la diversidad, fomentar la innovación e integración latinoamericana y caribeña (*La Jornada*, 13 de enero de 2021, p.11).

En México, después de la intención del gobierno de introducir a la población a una "nueva normalidad", en diciembre de 2020 e inicios de 2021, en medio de una nueva mutación de la Covid-19 que aparece en Reino Unido y Sudáfrica, se da un nuevo repunte de casos en el país. Se reportan un millón 556 mil 28 casos por Covid-19, 135 mil 682 decesos y un récord de mil 314 decesos en un día (*La Jornada*, 13 de enero de 2021, p. 7). De acuerdo con Ximénez-Fyvie, estas cifras son muestra de que la falta de estrategias efectivas para cortar la cadena de contagios ha permitido que este se reproduzca millones de veces, con lo que han aparecido mutaciones" (Sánchez, 2021, p. 7). Asimismo, aunque México abandera el inicio de la vacunación en el ámbito de América Latina y el Caribe, no existen garantías de que estas vacunas sean efectivas cuando se trata de una nueva cepa, como también no se cuenta con certeza de su tiempo de inmunidad.

El gobierno federal en México ejecuta un programa de vacunación que toma en cuenta la pertenencia laboral al área de la salud y la edad de la población mexicana, dejando de lado a un grupo de gran riesgo: el integrado por las personas que padecen alguna enfermedad crónica, como lo señala la Organización Panamericana de la Salud (OPS).

Asimismo, en la etapa de vacunación se ha omitido un criterio relevante: que las "condiciones socioeconómicas precarias y la pertenencia a minorías étnicas guardan una relación directa con una alta frecuencia de contagio y muerte" (Laurel, 2021: 3^a), razón

por la cual deberían ser incluidos los pueblos indígenas como grupos prioritarios de atención para la vacunación; sin embargo, lo que se identifica es la exclusión de estos pueblos y la falta de un estado garante frente al acceso y la protección de la salud.

Los pueblos indígenas en medio de esta etapa de vacunación deben enfrentar otras problemáticas, y un ejemplo de ellas es la falta de acceso a la garantía de sus derechos consuetudinarios, lo cual se manifiesta en la ausencia de una consulta previa como requisito para las concesiones extractivas; caso específico que enfrentan los pueblos maseuales de Tlatlauquitepec, Yaonáhuac y Cuetzalan de Progreso frente a la Ley Minera (Murillo, 2021, p. 11). De igual forma, se observa la necesidad de auspiciar la inclusión y la participación activa de los pueblos indígenas como candidatos donde la población originaria es mayoritaria, como se presenta en Nayarit. (*La Jornada*, 13 de enero de 2021, p. 26).

En este sentido, se puede decir que los pueblos indígenas de México y nuestra América enfrentan grandes problemáticas y retos en medio de la pandemia, pues no se trata solo de atender una necesidad de salud, sino de salvaguardar los derechos fundamentales de estos actores sociales, los cuales son continuamente lacerados y violentados. A partir de ello, surge la siguiente pregunta: cuáles son las herramientas psicosociales y comunitarias que tienen los pueblos indígenas mexicanos para enfrentar la pandemia y la "nueva normalidad" en un contexto sociopolítico y económico que los desfavorece y, en múltiples ocasiones, los violenta y vulnera en sus derechos consuetudinarios.

SENTIDO DEL NOSOTROS COMO FORTALEZA PSICOSOCIAL COMUNITARIA PARA ENFRENTAR LA PANDEMIA

Las herramientas psicosociales y comunitarias que tienen los pueblos indígenas para enfrentar la pandemia y la "nueva normalidad" no son coyunturales, son parte del entramado psicosocial construido en el devenir histórico a partir de su legado mesoamericano y el ser óntico de la comunalidad.

Los pueblos indígenas recuperan sus experiencias y conviven, no desde el individualismo que subyace en el Yo, sino a partir de la recuperación de un pensamiento que se crea en el nosotros. Al parecer, la individualidad se sabe incorporada en el Todo *Nosótrico* y desde allí se piensa, se siente y se hace la vida. Al respecto, se puede identificar que para afrontar la pandemia los pueblos indígenas no responden de forma individual, sino desde el Nosotros; así, las estrategias, los planes y las acciones para preservar la vida ante la amenaza por la Covid-19 son planteadas por medio de decisiones tomadas en asambleas, utilizando formas de organización y participación propias de su hacer, ser comunal y desde la voz del nosotros.

El *sentido del nosotros* de los pueblos indígenas funge como un articulador social que les permite priorizar lo que les es común y comuna a sus integrantes. Así, salvaguardar la salud comunitaria es el interés que prima en los pueblos; de esta manera, se puede decir que en estos actores es prioridad el bienestar común sobre el individual.

Se entiende por *sentido del Nosotros* la expresión en los pueblos indígenas de concebirse, ser, vivir, sentir, hablar y tener conciencia del Nosotros como un todo corporado e histórico. Desde el Nosotros se da la vida colectiva, se expresa la esencia de la comunalidad y, a la vez, se delimita quién hace parte de ella. Además, consiste en la manera particular que tienen todos los miembros de la comunalidad de comprender cómo el “nosotros” absorbe a la persona, de manera que requiere su incorporación al Nosotros. Es sentirse perteneciente a la comunalidad y, desde ella, conformar el pensamiento y el actuar de lo colectivo (Herazo, 2018, p. 64).

De acuerdo con esta definición, se puede identificar que el *sentido del Nosotros* está presente en las acciones desarrolladas por los pueblos indígenas en las fases de prevención, contención, mitigación y supresión de la Covid-19. A continuación se explicará cómo el *sentido del Nosotros* está presente en la vida de los pueblos indígenas como expresión de vivir el Nosotros en un contexto de pandemia; asimismo, se presenta la conciencia del Nosotros como posibilitadora de acciones que articulan lo comunal, y, por último, se explora el sentir el Nosotros de los pueblos indígenas en tiempos de pandemia.

VIVIR EL NOSOTROS EN TIEMPOS DE PANDEMIA

El estar y ser en el mundo implica el vivir como acción de vida. Estas acciones se constituyen a partir de las experiencias colectivas en los pueblos indígenas, de forma que sus integrantes aluden a la vida como elemento sustancial que orienta sus prácticas, creencias y percepciones. (Herazo, 2018, p. 68).

Vivir el “nosotros” implica un complejo repertorio del entramado social que se teje en la relación espacio-tiempo en los pueblos indígenas a través de sus formas de organización y participación comunal, como son la faena y el tequio; pero también por medio de sus saberes y prácticas ancestrales de salud, las cuales son llevadas a cabo en la vida comunal.

En la actualidad, los pueblos indígenas resisten ante la pandemia, el epistemicidio del programa Centinela⁹ y las estrategias epidemiológicas del gobierno federal mexicano que desconoce el vivir de estos pueblos. Al respecto, el Gobierno mexicano ha trazado

9 Milenio. (12 de abril de 2020). ¿Qué es el modelo centinela y cómo se aplica en casos de Covid-19? Milenio. <https://www.milenio.com/politica/comunidad/coronavirus-en-mexico-modelo-centinela-que-es-y-como-se>

un plan, estrategias y programas en cada fase de la Covid-19 sin la inclusión real de los saberes de los pueblos, y, por ende, se adolece de una perspectiva de salud intercultural.

Hugo López Gatell Ramírez, subsecretario de Prevención y Promoción de la Salud en México, argumenta que no se pueden transpolar los modelos epidemiológicos europeos a México, ya que las realidades sociales, económicas y políticas son diferente; sin embargo, dentro de las medidas adoptadas no se encuentra la debida incorporación del conocimiento ancestral y se desconoce la forma de vida de los pueblos indígenas y sus prácticas cotidiana de salud basadas en la medicina tradicional.

Si bien en materia sanitaria hay una estructura, responsabilidades y deberes federales y estatales que se disponen de forma legal y constitucional, los pueblos indígenas –en el artículo 2º de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos– también tienen el reconocimiento pleno de sus derechos en temas de salud. En el Art. 2º, Inciso III, de la Constitución se dispone “Asegurar el acceso efectivo a los servicios de salud mediante la ampliación de la cobertura del sistema nacional, aprovechando debidamente la medicina tradicional, así como apoyar la nutrición de los indígenas mediante programas de alimentación, en especial para la población infantil” (Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, 2013).

Empero, el acceso a los servicios de salud de los pueblos indígenas es muy limitado en tiempos de pandemia, además de que no se ha incluido en el ámbito federal la medicina tradicional en los programas de contención, propagación del virus e inducción a la “nueva normalidad”.

A pesar de la falta de inclusión de la medicina tradicional en la agenda pública en tiempos de pandemia, lo cierto es que hay circuitos subalternos de salud en los pueblos indígenas anclados en la vivencia del Nosotros. Estos circuitos subalternos de salud operan con una concepción de cura o sanación diferente a la occidental, y por ello es importante que, en los planes, las estrategias y los programas federales se incorpore una perspectiva de salud intercultural,¹⁰ ya que ello repercute en que en los pueblos indígenas se sigan y ejecuten las disposiciones oficiales en materia de salud.

Por ejemplo, para prevenir la Covid-19, en la vida cotidiana de los pueblos indígenas mexicanos se utilizan las hierbas y los vaporizadores naturales, se acude a los curanderos para realizar actividades preventivas de enfermedades respiratorias; se creó un gel antibacterial a base de hierba buena, chuchupate y alcohol; se utiliza el temas-

10 “La perspectiva de la Salud Intercultural como espacio emergente de la agenda pública, que visibiliza las diferencias étnico-culturales alerta acerca de la importancia de no sostener una postura ingenua en torno al diálogo y la interculturalidad” (Ceriani, 2019, p. 111).

cal con plantas medicinales para fortalecer el sistema respiratorio e inmunológico; se practica la atención de partos con parteras indígenas; se establecen cercos sanitarios para aislarse y contener el virus, y, en general, se establece la medicina natural como actividad básica del proceso salud/enfermedad/atención.

Asimismo, se llevan a cabo el tequio y el trueque, los cuales son formas de organización y participación comunal que coadyuvan a resolver los problemas de salud comunitaria. El tequio es una práctica *nosótrica* mediante la cual los integrantes de los pueblos indígenas realizan obras y acciones para la comunidad de forma solidaria y gratuita, en mejora de las condiciones de vida y de salud de la población. El trueque es el intercambio relacional de bienes materiales o de servicios por otros objetos o servicios, sin intermediación del dinero. Esta práctica la realizan los pueblos indígenas para garantizar la subsistencia cuando escasean algunos alimentos, ciertos productos y servicios en tiempos de pandemia. Así, mediante la acción colaborativa y *nosótrica* se pueden garantizar tanto la vida humana como las condiciones de salud de los integrantes de la comunidad.

CONCIENCIA DEL NOSOTROS EN TIEMPOS DE PANDEMIA

En los pueblos indígenas se identifica una clara conciencia que se forja desde el Nosotros que cohesiona. Esto, ya que los pueblos son capaces de leer su realidad desde una perspectiva que no se desvanece en el individualismo, sino que se basa en la comunión de sus miembros, quienes buscan resolver sus necesidades de forma conjunta, comparten valores y creencias, y persiguen el cambio desde la *nosotrificación*. En efecto, hay un conocimiento del papel que desempeñan en la sociedad como pueblo y de la forma en que conciben al ser humano, no como un ente aislado en sí mismo, sino como uno que se relaciona en y con el mundo desde un *sentido del Nosotros*.

El proceso de concientización del Nosotros se da mediante el diálogo constante que problematiza la existencia de cada miembro del pueblo como parte integrante de la comunalidad. Así, se podría decir que el conocimiento que los pueblos tienen de su propia existencia, del estado en que se encuentran y de sus valores es una construcción social derivada de la *nosotrificación*. Por ello, la elaboración de juicios de carácter moral, valorativo y ético sobre el actuar en la vida -de lo que está bien o mal- dependerá de esta construcción hecha a partir de la interacción social, la reflexión y la crítica que hacen sobre su propia realidad, generando con ello una conciencia del Nosotros, forjada a través de los valores que son y se viven en la comunalidad: la solidaridad, la cooperación, la dignidad, el respeto, el cumplimiento de la palabra dada, la reciprocidad y el compromiso con lo nuestro (Herazo y Moreno, 2019, pp. 56- 57).

Es interesante identificar que esta conciencia del nosotros de la que se habla y el entramado que la soporta, no ha desaparecido o fragmentado en tiempos de pandemia por Covid-19; más bien, los pueblos indígenas han significado la pandemia como un problema que ha de resolverse desde la conciencia de saberse unidos para enfrentar esta realidad, la cual ha puesto en la cuerda floja la economía mundial, ha generado muchas muertes, desempleo, aislamiento físico y condiciones agravantes de salud en el ámbito mundial.

En efecto, existe una clara conciencia del ser desde el carácter óntico de lo plural y del Nosotros de los pueblos indígenas, que les permite preservar y garantizar la vida a partir de acciones colectivas, como la de construir cercos comunitarios en la fase de contención y mitigación de la Covid-19. Aunque México no ha cerrado sus fronteras, al interior del país más de 300 municipios han bloqueado sus accesos, estableciendo cercos sanitarios donde solo permiten el acceso al personal médico o a vecinos con un salvoconducto, según datos de las fiscalías de Derechos Humanos estatales (García, 2020). Este hecho representa un claro ejemplo sobre cómo los pueblos indígenas asumen acciones en materia de salud, aun a pesar de las disposiciones oficiales, pues ellos saben y tienen conciencia de su situación particular de vida en el sistema-mundo y, debido a ello, toman decisiones basadas en el bienestar de la comunidad.

Asimismo, comunidades mayas, zapotecas, huicholes y purépechas, de los estados mexicanos de Oaxaca, Guerrero, Morelos, Veracruz, Sinaloa, Michoacán y Quintana Roo, sobreviven casi sin contagios frente a los miles de casos que se extienden en las grandes ciudades, y así quieren seguir (García, 2020). Esto se debe a las acciones comunales realizadas para contener la propagación del virus.

Otra expresión de la conciencia del Nosotros en tiempos de pandemia se puede observar en las acciones que han realizado pueblos originarios del Estado de México, con el fin de detener la construcción del Aeropuerto Internacional Felipe Ángeles.

Los pueblos originarios afectados por la construcción de este aeropuerto se han declarado en resistencia frente a este megaproyecto. Aunque Andrés Manuel López Obrador afirma que utilizaron los mecanismos legales de consulta previa para la construcción de la obra, ellos y ellas aseguran que no han sido tomados en cuenta. Es por eso por lo que, se dicen listos para luchar por sus tierras y por el agua, ya que aseveran, la cuenca hídrica del lugar no soportaría un proyecto como la construcción de un aeropuerto internacional” (Infoabe, 28 de agosto de 2019).

SENTIR EL NOSOTROS EN TIEMPOS DE PANDEMIA

Los sentimientos comprenden la toma de conciencia de un estado emocional que determina el ánimo. Desde este punto de vista, los sentimientos subyacen en la persona que es capaz de percibir sus emociones a nivel intrapsíquico. En los pueblos indígenas, si bien este sentimiento es captado por el sujeto, su vivencia es colectiva, de tal suerte que la gran mayoría de los integrantes de los pueblos se reconocen como parte de la comunalidad, tienen un mismo sentir sobre sus acciones, experiencias cotidianas y se refieren a ello cuando hablan en primera persona del plural: nosotros sentimos (Hera-zo y Moreno, 2019, p. 67).

De acuerdo con este argumento, se podría decir que los pueblos indígenas comparten un mismo sentir sobre lo que acontece a causa de la pandemia. Valdría la pena preguntar: ¿cuáles son los sentimientos y afectos que experimentan los pueblos indígenas mexicanos en tiempos de pandemia?, ¿cómo se articulan los sentimientos y afectos de los pueblos indígenas a la territorialidad en el contexto de la pandemia?

En los pueblos indígenas, los sentimientos se construyen e instalan en el territorio específico de la interacción social y es en el mundo relacional que se da vida a los afectos. Los afectos se enraízan a la tierra como madre creadora y el territorio es concebido como sujeto que hace parte del Nosotros.

La tierra es un sujeto activo de una comunidad y, por ende, hace parte de la corporeidad de la comunalidad y posee sentimientos; es por esta razón que los pueblos indígenas le confieren a la madre tierra la capacidad de sentir y de estar enferma. Así, se argumenta que la Covid-19 es un reflejo de la enfermedad de la madre tierra y, por ello, es necesario cuidarla y quererla.

Desde esta perspectiva, la concepción de salud-enfermedad-cura concierne intrínsecamente a la relación que se establece con el hábitat. Además, no solo se generan afectos entre los seres humanos, sino también entre las personas, la madre tierra y la naturaleza en general.

Asimismo, en los pueblos indígenas afloran sentimientos de miedo y ansiedad ante las secuelas de la Covid-19; pero también, el sentirse unidos para resolver los problemas que derivan de la crisis sanitaria les da un sentimiento de gozo que les nosotrifica en un entramado afectivo de esperanza y buen vivir.

A partir de estos hallazgos, podría proponerse que la intervención psicosocial en materia de salud comunitaria debe estar guiada a incluir la cosmovisión de los pueblos

indígenas para el manejo de la ansiedad, el miedo y otros sentimientos y afectos que sean productos de vivir la pandemia.

REFLEXIONES FINALES

Los efectos sociales, económicos y políticos de la pandemia en los pueblos indígenas han sido mediados por la desigualdad derivada del capitalismo y la expansión del neoliberalismo, colocándolos en desventaja frente a otros grupos humanos, debido a las condiciones de pobreza, falta de acceso a los servicios de salud y la ausencia de incorporación de políticas de salud intercultural.

Frente a esta situación es necesario que las políticas y el sistema de salud epidemiológico hegemónico incorporen estrategias, planes y acciones de territorializar la salud dispuesta por Covid-19, "nueva normalidad" y post pandemia, teniendo en cuenta la diversidad cultural y de saberes en México. Ello requiere incluir una perspectiva de salud intercultural que contenga circuitos e itinerarios *Nosotrificados* de salud de los pueblos indígenas, los cuales podrían significarse como modalidades de atención y sistemas de "autoatención" que son la expresión de los saberes y el conocimiento ancestral.

En esta línea de investigación sería relevante reflexionar en futuros trabajos sobre ¿qué significado le otorgan los pueblos indígenas a las prácticas y disposiciones epidemiológicas establecidas por el actual gobierno mexicano en materia de la Covid-19 y periodo pospandemia? y ¿cómo se pueden articular las contradicciones de las estrategias de salud del orden federal, estatal y comunitario en los pueblos indígenas?

En efecto, existen problemáticas, necesidades y preguntas que resolver sobre la salud de los pueblos originarios en tiempos de pandemia. No obstante, es necesario saber que los pueblos indígenas poseen fortalezas comunitarias como es el *sentido del Nosotros*, que les permite hacer frente a la pandemia de forma autogestiva y les posibilita recrear la vida comunal y propender por la salud comunitaria.

Así, es preciso resaltar que en el nivel micro está el entramado comunal donde se pueden encontrar las posibilidades humanas como capacidades creadoras de vida y esperanza. Es en los valores comunitarios de solidaridad, reciprocidad de los pueblos indígenas que se puede sostener la resistencia en momentos adversos, es en el *sentido del Nosotros* que los pueblos pueden subvertir las formas circunscritas por un sistema-mundo que los oprime e invisibiliza en tiempos de pandemia.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Bellinghausen, H. (18 de agosto de 2020). Tres días de ataque a tzotziles Aldama. *La Jornada*. <https://www.jornada.com.mx/ultimas/politica/2020/08/18>

Bellinghausen, H. (12 de mayo de 2020). Devastadora, la situación de pueblos en la región. *La Jornada*. <https://www.jornada.com.mx/2020/05/13/politica/008n2pol>

Boaventura de Sousa, S. (abril 11 de 2020). La trágica transparencia del virus. *Sul2*. <https://www.sul21.com.br/opiniaopublica/2020/04/a-tragica-transparencia-do-virus-por-boaventura-de-sousa-santos/>

Ceriani, S. (2019). Accesibilidad, itinerarios y circuitos de salud en comunidades Qom de la Misión Laishí, Formosa. Herazo, K. y Moreno, B. (Comps.). *Investigación-Intervención en Psicología Social Comunitaria*. Universidad Nacional Autónoma de México.

Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos (2013). RAF, S. A. de C.V.

España, S. (2020). Mi madre estaba tapada por otro muerto de coronavirus y le habían cambiado el nombre. *El País*, 5 de abril de 2020.

García, J. (2020). Los indígenas de México se cierran para frenar al coronavirus. *El País*, 21 de abril de 2020.

Herazo, K. (2018). *Crítica a la psicología social comunitaria. Reflexión epistémica con la inclusión de los pueblos originarios*. Universidad Nacional Autónoma de México.

Herazo, K. y Moreno, B. (2019). Sentido del nosotros en Santa María Tepepan. Herazo, K. y Moreno, B. (Comps.). *Investigación-Intervención en Psicología Social Comunitaria*. Universidad Nacional Autónoma de México.

Infobae, (18 agosto de 2019). La otra batalla en contra de la construcción del aeropuerto de Santa Lucía: la de los pueblos originarios. <https://www.infobae.com/america/mexico/2019/08/28/la-otra-batalla-en-contra-de-la-construccion-del-aeropuerto-de-santa-lucia-la-de-los-pueblos-originarios/>

La Jornada, (jueves 7 de enero de 2021). <https://www.jornada.com.mx>

La Jornada, (13 de enero de 2021). <https://www.jornada.com.mx>

Laurel, A. (13 de enero de 2021). Conociendo al SARS-CoV-2. *La Jornada*. <https://www.jornada.com.mx>

Molina del Villar, A, Marques. L y Pardo. C. Edit. (2013) El miedo a morir: endemias, epidemias y pandemias en México: análisis de larga duración. Edit. Centro de investigaciones y estudios superiores en antropología social Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Milenio. (12 de abril de 2020). ¿Qué es el modelo centinela y cómo se aplica en casos de Covid-19? *Milenio*. <https://www.milenio.com/politica/comunidad/coronavirus-en-mexico-modelo-centinela-que-es-y-como-se>

Molina, A.; Márquez L. y Pardo C. (Eds.) (2013). *El miedo a morir. Endemias, epidemias y pandemias en México: análisis de larga duración*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Muñoz, A. (2012). La viruela y el sarampión fueron perfectos aliados en el éxito de conquista española de América. *SINC*. <https://www.agenciasinc.es/Entrevistas/La-viruela-y-el-sarampion-fueron-perfectos-aliados-en-el-exito-de-conquista-espanola-de-America>

Muñoz, G. (28 de marzo de 2020). La violencia contra pueblos no está en cuarentena. *La Jornada*. <https://www.jornada.com.mx>

Murillo, E. (11 de enero de 2021). Magistrado pide negar amparo a indígenas contra la Ley Minera. *La Jornada*. <https://www.jornada.com.mx>

Organización Mundial de la Salud. (24 de febrero de 2010). *¿Qué es una Pandemia?*

https://www.who.int/csr/disease/swineflu/frequently_asked_questions/pandemic/es/

Sánchez, A. (13 de enero de 2021). Para frenar contagios, ninguna medida sobra: Científica de la unam. *La Jornada*. <https://www.jornada.com.mx>

Serna, J. y Bosque, T. (1993) (Coords.). *Panorama de nuestra América*. José Martí a cien años de nuestra América. Universidad Nacional Autónoma de México.

Tourliere, M. (3 de marzo de 2020). Contrasta informe de Conacyt sobre Tren Maya con discurso gubernamental. *Revista Proceso*. <https://www.proceso.com.mx/nacional/2020/03/9>

Wallace, A. (14 de mayo de 2020). *Coronavirus en América Latina: los países donde más está creciendo el número de casos de covid-19*. BBC NEWS. <https://www.bbc.com/mundo/noticias-amarica-latina-52667117>

REFLEXIÓN Y ACCIÓN DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS FRENTE A LA PANDEMIA

KATHERINE ISABEL HERAZO GONZÁLEZ¹¹

INTRODUCCIÓN

El amor en los tiempos del cólera (1985), de Gabriel García Márquez, es una obra cuya trama tiene como fondo la crisis que generó la pandemia de cólera en Colombia durante el siglo XX, y que en el siglo XXI permite reflexionar sobre la pandemia por Covid-19 desde el horizonte del sentido del amor como potencia de la acción humana. De forma contrastante, en "La profecía autocumplida" (2014), García Márquez identifica cómo a través del "presentimiento o presagio" se reproduce el pánico en una comunidad hasta propiciar que un pueblo desaparezca; es decir, el sesgo en la percepción de los habitantes del pueblo (o el sesgo en la confirmación) los hace agentes activos para que sobrevenga una catástrofe real. Y esto es todavía más patente cuando se vive una pandemia.

Estos ejemplos de la literatura latinoamericana están cargados de realidad, de cómo opera la psique y el entramado colectivo cuando se vive una pandemia. La novela y el cuento de García Márquez muestran que la respuesta y los recursos de los pueblos de nuestra América pueden fluir entre el amor y la desesperación por causa de un presagio, conviviendo e interpeándose en realidades discursivas del entramado social. Desde esta perspectiva, la invitación que se hace por medio de este trabajo no es a reflexionar sobre los efectos económicos, políticos y psicosociales del nuevo coronavirus SARS-CoV-2 como un presagio de la crisis terminal del sistema o a sumergirse en el análisis del cataclismo del problema. Más bien, la invitación es a apreciar la diversidad de posibilidades humanas que existen en "la crisis": como el amor en cuanto acción que nos comuna; a pensar en la acción comunal de los pueblos indígenas como recurso psicosocial y comunitario, y como proceso de reparación de nuestras raíces diluidas en la invisibilidad; a problematizar la realidad de la pandemia desde nuestra América como lugar de enunciación, considerando las particularidades regionales.

¹¹ Profesora de Carrera en la Facultad de Psicología de la UNAM y Miembro del Sistema Nacional de Investigadores, Nivel I.

En este sentido, este trabajo de investigación documental sobre la acción comunal de los pueblos indígenas de nuestra América ante el nuevo coronavirus SARS-CoV-2, es realizado desde una perspectiva psicosocial comunitaria. El proceso de investigación se llevó a cabo a través de un abordaje sistemático y organizado, a partir de los pasos siguientes: búsqueda y arqueo de fuentes; cotejo; análisis crítico y, por último, conclusiones. En un primer momento, se realiza la búsqueda y consulta de las fuentes documentales existentes sobre el conocimiento generado del nuevo coronavirus SARS-CoV-2 desde nuestra disciplina, así como también, de las acciones desarrolladas por los pueblos indígenas en el contexto de la pandemia. Así, se hace una consulta de fuentes primarias, secundarias, revisión bibliográfica, hemerográfica, audiovisual y de archivo, teniendo en cuenta como base principal los informes sobre la pandemia registrados en la Plataforma Indígena Regional Frente al Covid-19 del Observatorio Regional sobre Derechos de los Pueblos indígenas del FILAC (integrado por las principales organizaciones regionales y nacionales de Mesoamérica y Sudamérica) como en las notas de divulgación científica y periodística actuales, y testimonios de los pueblos indígenas.

De esta forma se lleva a cabo un arqueo de fuentes, con la selección gruesa del material útil que permita compilar la información más relevante sobre la acción comunal frente a la pandemia, poniendo el acento en una ruta crítica y decolonial para el análisis del conocimiento que se ha generado en nuestra América por autores que trabajan desde, con y para la región.

Los hallazgos de la investigación documental permiten avanzar en dos aspectos. El primero refiere a la reflexión sobre los caminos de y para la generación de conocimiento sobre la pandemia producida en Nuestra América. El segundo apunta a la identificación de las acciones comunales emprendidas por los pueblos indígenas ante la pandemia y el sentido del nosotros como forma potencial que les permite a estos actores sociales afrontar el nuevo coronavirus SARS-CoV-2 en la región. Por último, se presentan las conclusiones como un proceso de reflexión-acción-reflexión en la Psicología Social Comunitaria acerca de las experiencias de acción comunal de los pueblos indígenas en la pandemia.

LA PANDEMIA: RUTAS PARA LA GENERACIÓN DE CONOCIMIENTO EN NUESTRA AMÉRICA

En la actualidad, la pandemia por Covid-19 exige generar aproximaciones de conocimiento en las ciencias, aproximaciones que coadyuven a la solución y la comprensión de esta problemática que enfrenta la humanidad y, especialmente, que contribuyan a

la protección y la defensa de una de las comunidades con mayor condición de vulnerabilidad: los pueblos indígenas de nuestra América.

Al respecto, la producción de conocimiento sobre el nuevo coronavirus SARS-CoV-2 en nuestra América, en su gran mayoría, está guiada por estándares universales y eurocéntricos; en especial en la Psicología, que pretende homologar procedimientos – basados en pruebas y protocolos internacionales de salud– a las necesidades locales. Si bien en las ciencias la producción de conocimiento universal es relevante y ofrece aportes para trabajar este nuevo coronavirus y sus derivados, es necesario generar un conocimiento pertinente, construido desde los microespacios y la vida comunal de los pueblos indígenas.

Boaventura de Sousa Santos argumenta que los intelectuales ”deben estar atentos a las necesidades y aspiraciones de los ciudadanos comunes y saber cómo comenzar a partir de ellos para teorizar” (De Sousa, 2020, p. 41). Y para que se teorice sobre esta condición, se requiere que sea problematizada en la región, así como contestar la pregunta siguiente: ”¿se podría generar o producir conocimiento autónomo que responda a necesidades propias?” (Cerutti, 2000, p. 23).

Responder a la producción de conocimiento y teorías a partir de las necesidades de la región y de la aspiración de los ciudadanos comunes, no solo implica cuestionar la autonomía, sino también indagar sobre la autenticidad del mismo conocimiento en tanto capacidad poética. Al respecto, Salazar Bondy responde que la causa fundamental de la inautenticidad radica en que ”se vive alienado por el subdesarrollo, unido a la dependencia y la dominación a que se está sometido, tal como siempre se ha estado” (Salazar, 1975, p. 131). Empero, para superar la inautenticidad en la que están sumidos los intelectuales en la región, es necesario ”sumergirse en la sustancia histórica de nuestra comunidad para buscar en ella el sustento de los valores y las categorías que la expresan positivamente y revelan su mundo” (Salazar, 1975, p. 126).

Poner en la palestra el compromiso de generar conocimiento autónomo, auténtico y que responda a las necesidades fehacientes de la región, reafirma la exigencia de consolidar una psicología social comunitaria provista de un pensamiento descolonizado, ya que ”los pueblos latinoamericanos siguen gravitando en formas de vida que en poco o en nada se diferencian de las coloniales. No se ha alcanzado la ‘emancipación mental’, pero en cambio sí nuevas formas de subordinación” (Zea, 2005, p. 20).

Para alcanzar la emancipación mental en la psicología social comunitaria, es requisito que los intelectuales asuman un proceso de concienciación a partir de un pensamiento orientado desde y para nuestra América, reivindicando una posición crítica para poder hablar de pertinencia social, autonomía y autenticidad en la generación de co-

nocimiento, y así poder teorizar. Asimismo, en términos de Salazar Bondy, se requiere sumergirse en la sustancia histórica de la propia comunidad, que en el caso de nuestra América hace referencia a la raíz de los pueblos indígenas.

Estos requieren soluciones y alternativas ante la pandemia desde la creación de conocimiento y el quehacer del psicólogo social comunitario, procurando idear, a partir de cada contexto específico, “producciones de conocimiento y de estrategias más fecundas para colocarse en posición de generarlo y no meramente de consumirlo o aplicarlo” (Cerutti: 2000, p. 23).

De esta manera, se requiere recuperar la capacidad de pensar por nosotras y nosotros mismas desde las necesidades sentidas en las comunidades y de la acción comunal, acercándose así a la construcción del conocimiento de la pandemia desde la *praxis*; pero, en especial, superando el reduccionismo por la aplicación de teorías y modelos de intervención trasplantados que, muchas veces, resultan ser infértiles en los contextos de nuestra América.

Esto no quiere decir que se ignoren las contribuciones que se han realizado sobre la pandemia en Europa, Asia, África, Oceanía y Estados Unidos de Norteamérica, pero es necesario hacer una depuración de este legado y tomar lo que nos sirva, aunque con una reapropiación y teniendo en cuenta que muchos de los problemas por resolver en nuestra América no son los mismos a los de occidente. De este modo, se debe apuntar a solucionar los problemas propios de nuestra realidad sin pretender reproducir los arquetipos occidentales como ideal para el desarrollo social y comunitario.

Así, se requiere reflexionar acerca de la pandemia desde un “Sur epistemológico múltiple”, como aconseja Boaventura de Sousa Santos. Es mirar hacia “la producción y validación del conocimiento que surge a través de los actos de resistencia de los grupos sociales sometidos a la injusticia, opresión o destrucción sistemática en manos del capitalismo, el colonialismo y el patriarcado” (Boaventura, 2020, p.14).

La ruta para generar o construir un conocimiento de la pandemia que sea auténtico, autónomo, descolonial y que responda a necesidades propias, a pesar de la situación de dependencia de nuestra América en el marco del sistema capitalista, es a través de la acción. Es decir, la acción comunal debe ser el punto de partida para la reflexión y la producción de conocimiento en la psicología social comunitaria, en la que las movilizaciones de los pueblos indígenas, sus formas de organización, de interacción, de re-conocerse sean la base del conocimiento, del poder popular y la transformación, como lo señala Fals Borda (1986).

Maritza Montero (1999) considera la psicología social comunitaria como una disciplina para la transformación social de la realidad, y la acción como fundamento para la producción de conocimiento y cambio social. La Investigación Acción Participativa, como metodología utilizada en la psicología social comunitaria, funge como un contrapoder ante las élites intelectuales, ya que es un ejercicio subversivo al concebir que la generación de conocimiento está en los actores sociales, en la participación y acción del poder popular (Fals, 2013).

De igual forma, Adolfo Sánchez Vázquez argumenta que la vida social es esencialmente práctica, y el conocimiento surge de la práctica de transformar la realidad. Así, la práctica funda y “determina el conocimiento en cuanto que el desarrollo de este no es un proceso puramente intrateórico, que se produce por una exigencia puramente interna de la teoría, sino como solución a problemas que la práctica social plantea” (Sánchez, 1983, p.19).

En este orden de ideas, develar las rutas de acción comunal y las prácticas frente al Covid-19 realizadas por los pueblos indígenas, son en sí mismas catalizadoras de cambio y generadoras de conocimiento pertinente, auténtico y descolonial sobre la realidad de nuestra América.

ACCIÓN COMUNAL FRENTE A LA PANDEMIA

En nuestra América, los estragos de la Covid-19 todavía están latentes, con 383 670 casos y 21 528 muertos al corte del 13 de mayo de 2020 (Infobae, 2020), situación encabezada por Brasil con el mayor número de víctimas, seguido de México, Ecuador y Perú. En la actualidad, en búsqueda del privilegio de un bienestar económico –sobre el bienestar social de la gran mayoría de la población en condición de vulnerabilidad, que incluye a los pueblos indígenas– muchos de los gobiernos de la región han dispuesto la reactivación paulatina de las actividades económicas, educativas, sociales, y, en medio de la incertidumbre, se han propuesto programas como el “regreso a la nueva normalidad”.

Se habla de Nueva Normalidad como la capacidad de inducir a una situación ajustada a ciertas Normas sanitarias con la intención de que se vuelvan habituales o corrientes en la población. Con este referente, sería pertinente preguntarnos cuáles son las condiciones de los pueblos indígenas no solo para enfrentar la Covid-19, sino en la “nueva normalidad”.

Lo cierto es que la “normalidad” nos muestra que la pobreza de los pueblos indígenas es 26% mayor que la de las personas no indígenas, según datos de la CEPAL en su informe anual 2017 y 2019. Además, los indígenas tienen como particularidad la falta de bienes y servicios públicos de salud en sus territorios, situación débilmente enfrentada por las políticas públicas (Szalkowicz, 2020).

La “nueva normalidad” implica, entonces, “El aumento de las recesiones a nivel nacional y la posibilidad real de una depresión mundial que agravarán aún más la situación, causando un temor de que muchos indígenas mueran, no solo por el virus en sí, sino también por los conflictos y la violencia vinculados a la escasez de recursos” (Bellinghausen, 2020), y en particular a los problemas de agua potable, escasez de alimentos;¹² extracción minera y proyectos de desarrollo que van a contracorriente del etnodesarrollo de los pueblos, como son el Tren Maya y el nuevo Aeropuerto Santa Lucía en México.

Empero, a pesar de esta cruda realidad y “nuevas normalidades inducidas”, es necesario saber cuáles son las acciones comunales que han emprendido los pueblos indígenas para enfrentar la pandemia y, con ello, visibilizar las potencialidades que tienen para reconfigurar las “nuevas normalidades” a las que se ven sometidos.

Las acciones comunales emprendidas por los pueblos indígenas frente al nuevo coronavirus SARS-CoV-2 no son coyunturales, son fortalezas que estos actores sociales han desarrollado a lo largo de los años por medio de la resistencia comunal.

Al recuperar la memoria histórica de la propagación de pandemias en el continente, advertimos que esto no es nada nuevo. Los españoles trajeron al continente enfermedades contagiosas como la viruela y el sarampión, que se propagaron rápidamente en la población indígena en la época de la invasión y la Colonia, un hecho que ocasionó decesos, cambios demográficos vertiginosos, catástrofe ecológica y alteraciones en la dinámica sociopolítica (Herazo, 2020). Empero, a pesar de los efectos devastadores de las pandemias, las acciones emprendidas por los pueblos indígenas desde la Colonia para mitigar y contener el virus y otras vejaciones humanas, en la actualidad se reproducen en la vida comunal como garantes del bienestar colectivo y el sentido del nosotros como fundamento óptico.

CARACTERÍSTICAS DE LA ACCIÓN COMUNAL DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS

Para identificar y comprender las características de las acciones comunales de los pueblos indígenas frente a la pandemia en el año 2020, nos hemos basado tanto en los informes sobre la pandemia registrados en la Plataforma Indígena Regional Frente al Covid-19 del Observatorio Regional sobre Derechos de los Pueblos indígenas del

12 ONU, Consejo de Derechos Humanos, Mecanismo de Expertos de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (MEDPI). (6 de abril de 2020). Declaración: Covid-19 un desafío más para los pueblos indígenas.

FILAC¹³ (integrado por las principales organizaciones regionales y nacionales de Mesoamérica y Sudamérica) como en las notas de divulgación científica y periodística, y testimonios de los pueblos indígenas.

A continuación, enunciamos los hallazgos investigativos sobre la acción comunal:

En términos generales, lo que caracteriza las acciones comunales en los pueblos indígenas es que no se dan de forma aislada en los países de la región, sino que operan más allá de los Estados-nación que conforman nuestra América. Las acciones son compartidas y recreadas por los pueblos mesoamericanos, andinos, amazónicos en un sentido óptico y ancestral que atraviesa cualquier demarcación geopolítica impuesta.

Asimismo, la acción comunal en los pueblos indígenas está construida a partir de su sentido del nosotros.

El sentido del nosotros se conceptúa de la siguiente forma:

Como la expresión en los pueblos indígenas de concebirse, ser, vivir, sentir, hablar y tener conciencia de nosotros como un todo inmanente e histórico. Desde el nosotros se explica la vida colectiva, se expresa la esencia de la comunalidad y, a la vez, se delimita quién hace parte de ella. Además, consiste en la manera particular que tienen todos los miembros de la comunalidad de comprender cómo el “nosotros” absorbe a la persona, de manera que requiere su incorporación al nosotros. Es sentirse perteneciente a la comunalidad y, desde ella, conformar el pensamiento y el actuar de lo colectivo (Herazo, 2018, p. 64).

Lo cierto es que los pueblos indígenas recuperan sus experiencias y conviven, no desde el individualismo que subyace en el Yo, sino a partir de la recuperación de un pensamiento colectivo que se crea en el nosotros. Al parecer, la individualidad se sabe incorporada en el todo nosótrico en el contexto de la pandemia. Podría argumentarse que las acciones de los pueblos indígenas en su gran mayoría no registran actividades individuales sobre la Covid-19 –o, en el mejor de los casos, que se evidencie registro de sumatorias de comportamientos individualidades–, sino más bien que las prácticas son realizadas de forma colectiva partiendo de lo que les comuna. Las acciones se

13 Plataforma (FILAC) desarrollando un sistema de reg La Plataforma es un espacio de intercambio de información, análisis y coordinación operativa, así como de diálogo con los gobiernos, para promover adecuadas respuestas ante la problemática causada por la pandemia Covid-19 en los Pueblos Indígenas del continente. Además, coordina un sistema de registro, monitoreo e información con FILAC y despliega acciones de comunicación con diversos interlocutores incluyendo autoridades estatales, organismos internacionales, organizaciones indígenas, entre otros públicos. Salvar vidas y proteger a los Pueblos Indígenas son los objetivos centrales de la ISTRO, análisis e información que permita dar adecuado seguimiento de la situación de los Pueblos Indígenas ante la actual crisis. FILAC. (2020). Los pueblos indígenas ante la pandemia de la Covid-19. Primer Informe Regional. La Paz: FILAC y fiay.

gestan, se crean y se recrean en el tejido social a partir del sentir el nosotros, la conciencia del nosotros, de vocalizar y vivir el nosotros.

El buen vivir, como elemento constitutivo del vivir el nosotros en los pueblos indígenas en la pandemia, reconoce la interrelación sistémica de distintos dominios para construir el bienestar que refiere a una dimensión individual comprendida como la armonía con uno mismo, la dimensión social como expresión de la armonía con los demás y la dimensión ecológica como la armonía con el entorno natural, y el nosotros funge como sentido que permite el consenso, la armonía, la reciprocidad, la solidaridad como principios de la vida comunal.

Allende a lo anterior, se observa que la acción comunal se despliega bajo dispositivos en los circuitos subalternos de salud de los pueblos indígenas, donde la concepción de salud es diferente a lo que plantea la OMS, y, además, las prácticas de salud comunitaria están basadas en los usos y costumbre. Para los pueblos indígenas, el concepto de salud refiere a que incorporan como elementos constitutivos la espiritualidad, lo colectivo y la estrecha relación con el ecosistema, de una manera holística (CEPAL, 2007).

De esta manera, se puede deducir que el derecho a la salud de los pueblos indígenas está relacionado “con el ejercicio de otros derechos, y es evidente que una dimensión clave en este sentido comprende el control de sus territorios y el mantenimiento de sus ecosistemas” (CEPAL, 2007). Asimismo, la concepción de cura o sanación está anclada en sus saberes de la medicina natural como actividad básica del proceso salud-enfermedad-atención.

En los circuitos subalternos encontramos un ejercicio pleno de la salud comunitaria, entendida como la expresión colectiva de la salud de una comunidad, determinada por la interrelación entre las características particulares de las personas, las familias, el medio social, cultural y ambiental, así como por los servicios de salud y el influjo de factores sociales, políticos y globales. Al respecto, las acciones de los pueblos indígenas frente a la pandemia, en temas de salud comunitaria, se realizan con y desde la urdimbre del tejido comunal, con la participación activa de sus miembros por medio de sus formas de organización, como son: las rondas campesinas en la región Andina; la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC); el Congreso Nacional Indígena (CNI); el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN); los Comités de Autodefensas en la región amazónica; la Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA); las Organizaciones Centrales de indígenas en cada país; y las asambleas de ancianos, sabios, autoridades de las entes territoriales, entre otras.

Asimismo, las acciones de salud comunitaria para enfrentar la pandemia están basadas en usos y costumbres, como son: el trueque, la faena, el tequio, la minga, la

práctica de la medicina tradicional, el sistema de partería; el autoabastecimiento y la soberanía alimentaria; la organización comunal y el control territorial en relación con la tierra. Estas acciones comunales se despliegan en las fases de prevención, contención, mitigación y supresión de la Covid-19.

A continuación, describiremos las acciones comunales desplegadas en cada una de las fases enunciadas.

Fase de prevención

Los pueblos indígenas han utilizado cordones o aislamiento comunitario voluntario; un ejemplo de ello es cómo la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC) “emitió por primera vez una alerta epidemiológica y activó un plan de contingencia que incluye el bloqueo de caminos permitiendo solo el paso de transportes de alimentos y productos básicos” (Szalkowicz, 2020). Acciones iguales han desplegado las Rondas Campesinas y de Autodefensa Asháninkas en Perú; como también, en Paraguay, los indígenas realizan bloqueos de rutas.

En México, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) declaró en alerta roja a sus comunidades y cerró sus centros organizativos. También colocó retenes y filtros sanitarios en el ingreso a sus comunidades y activó una cuarentena preventiva para quienes regresaron a sus poblados. Asimismo, se suman a la realización de esta acción el Congreso Nacional Indígena (CNI); las comunidades mayas, zapotecas, huicholes o purépechas de estados mexicanos como Oaxaca, Guerrero, Morelos, Veracruz, Sinaloa, Michoacán y Quintana Roo, los que han bloqueado sus accesos y solo permiten la entrada del personal médico o de vecinos con un salvoconducto (FILAC, 2020).

Dentro de las estrategias de salud comunitaria, está el autocuidado; al respecto, durante esta fase, Carlos González, uno de los dirigentes del Congreso Nacional Indígena (CNI), dice que “en los pueblos indígenas los ancianos y las ancianas juegan un rol fundamental, vital, para la pervivencia de las comunidades a través del autocuidado y su reproducción” (FILAC, 2020). Con esta medida se ha optado por fortalecer el sistema de medicina tradicional y la práctica de la soberanía alimentaria como un “derecho de los pueblos a alimentos nutritivos y culturalmente adecuados, accesibles, producidos de forma sostenible y ecológica, y su derecho a decidir su propio sistema alimentario y productivo”. Un ejemplo de ello está en Venezuela, donde algunas comunidades, ante la escasez de alimentos, han retomado prácticas tradicionales de recolección, caza y pesca y producción de casabe (mandioca), lo cual ha hecho posible el autoabastecimiento de alimentos utilizando técnicas tradicionales de procesamiento y conservación (FILAC, 2020).

El trueque evidencia la existencia de otra forma de relación económica que perdura desde la época prehispánica y que representa una resistencia al sistema capitalista en los pueblos indígenas. En la fase de prevención, utilizar el trueque es una muestra fehaciente del sentido del nosotros en los pueblos indígenas, que les permite afrontar una crisis provocada por la pandemia y sus rezagos económicos y sociales. En Chinchiquicha, Tungurahua, Ecuador, hay un intercambio de productos agrícolas entre los habitantes de la costa y de la sierra. Uno de los líderes de la Fecaol comenta que la alimentación no va a faltar mientras se estrechen los lazos entre las comunidades y entre el campo y la ciudad. Asimismo, los mapuches de Temuko aportan verduras a la comunidad. En Bolivia, los agricultores campesinos de Soracachi, Oruro, entregan productos a la gobernación para que sean distribuidos entre las familias necesitadas en esta pandemia. En el Departamento del Beni, comunidades indígenas organizadas del Territorio Indígena Multiétnico (TIM) y la Organización de Mujeres del TIM trasladan productos –como yuca y otros– hasta el municipio de San Ignacio con el fin de venderlos y con ello adquirir otros productos que hacen falta en las comunidades. En Honduras, mujeres del pueblo Lenca se organizan para buscar su abastecimiento, manteniendo distancia prudencial unas de otras (FILAC, 2020).

Además, se identifica en esta fase el acompañamiento por medio del cuidado de la madre tierra. Algunas de las problemáticas de salud comunitaria de los pueblos indígenas en la pandemia están relacionadas con los cambios de uso de los territorios y los recursos, o con el despojo de éstos. Por lo tanto, para que los indígenas gocen de salud, es esencial el respeto del derecho al territorio y de sus conocimientos tradicionales. En esta dimensión, uno de los problemas de salud comunitaria está relacionado con la contaminación ambiental por el uso de pesticidas o de productos utilizados por las industrias extractivas, entre otros. Por ello, es sustancial resaltar el efecto de las industrias extractivas sobre los pueblos indígenas y la degradación ambiental, más aún en tiempos de Covid-19.

Otra acción identificada es la utilización de redes comunales de información y divulgación sobre Covid-19 mediante formatos comunitario en radios comunitarias y perifoneo.

Por último, en esta fase es importante destacar los manuales y la elaboración de planes de salud comunitaria elaborados por pueblos indígenas en Brasil y Colombia, respectivamente, los cuales están basados en su cosmovisión y lengua. En Brasil, el 27 de abril, la Articulación de los Pueblos Indígenas de Brasil (APIB) y los Indigenistas Asociados (INA) presentaron un manual de pautas para pueblos indígenas sobre Covid-19 y el acceso a auxilio de emergencia del gobierno federal (FILAC, 2020). En Colombia, la ONIC ha diseñado y llevado adelante un amplio plan de medidas contra la pandemia, que incluyen la elaboración de un plan de contingencia para los Pueblos Indígenas de

Colombia, y la difusión en el ámbito nacional de las resoluciones de derecho propio emitidas por las organizaciones zonales y regionales frente a la pandemia.

Fase de contención

Para aislar a los infectados y sus contactos, los pueblos indígenas han optado por realizar faenas comunales, como es el caso de pobladores de Carash, en Perú, donde “deciden construir chozas ancestrales a base de Ichu y madera, para albergar a sus paisanos que llegan procedentes de Lima donde hay un volumen alto de contagios” (Radio Santo Domingo, 2020).

Los mapuches utilizan la medicina tradicional en la atención primaria de la salud, y acompañados del machi (agente médico mapuche) realizan rituales y ceremonias de sanación. Desde su cosmovisión, consideran que la pandemia es una “mala relación entre especies al interior de la casa grande que es el planeta. Esto se debe a la transgresión de espacios sagrados como el mar, los cerros, lagos, ríos” (FILAC, 2020).

En Bolivia, algunas comunidades promueven el uso de plantas antivirales, como romero, wira wira, eucalipto, lampaya, ayrapmu, ya que estas fortalecen el sistema inmunológico. Los kallawayas, médicos tradicionales del área andina, desarrollaron una cámara de vapor a base de la cocción de hierbas medicinales como el eucalipto, wira wira, canela y manzanilla; un recurso que coadyuva en la prevención de infecciones respiratorias. En Guatemala, los pueblos de Sololá, Nebaj y Comalapa utilizan el temascal con plantas medicinales para mejorar el sistema respiratorio e inmunológico. En regiones Q'eqchi' de Alta Verapaz, Ixil en Quiché, Tzutuujil y Kaqchikel en Sololá, se consumen bebidas calientes de varias plantas (FILAC, 2020).

En México, frente a las dificultades que atraviesa el sistema de salud, mujeres embarazadas en algunas comunidades optan por el parto tradicional para dar a luz a sus hijos y así evitar riesgos en hospitales. “Jóvenes de la Universidad Tecnológica de Tlahuamila en Chihuahua, han creado un gel antibacterial en base a hierbabuena, chuchupate y alcohol” (México Desconocido, 2020).

ACCIONES COMUNALES EN LA FASE DE MITIGACIÓN

En esta fase se dan las medidas más duras porque el virus está en la comunidad y hay que proteger la salud de los miembros del territorio por medio de la cancelación de eventos, la distancia física, el cierre de comercios y evitar aglomeraciones.

En esta fase, una de las acciones comunales que destaca es la realización del tequio para subsanar la economía. En Juchitán, Oaxaca, México, se utiliza el trueque para

sostener el comercio local. En Guatemala, en municipios de Chimaltenango –como Patzun y Comalapa–, las familias recurren al trueque para intercambiar productos alimenticios (FILAC, 2020).

El control territorial por medio de la vigilancia comunal y el cuidado de fronteras ha sido importante para la mitigación de la pandemia: en Tirúa, Chile, tomando acciones como el cierre total y definitivo del territorio; en Perú, las comunidades de Boca Inambari y Harakbut se organizaron para custodiar los ingresos a las comunidades y el transporte fluvial en los ríos Madre de Dios e Inambari; en Colombia, la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca organiza 980 guardias para la protección de la comunidad (FILAC, 2020).

FASE DE SUPRESIÓN

En esta fase se establecen medidas extremas como la cuarentena para tratar de reducir la velocidad de la curva y lograr que se aplane. En Ayacucho, Perú, hacen chozas de Ichú para reducir el contagio (Wapa, 2020).

Asimismo, en esta fase, para mantener el aislamiento social y con ello reducir el número de casos de contagiados y muertes por Covid-19, los pueblos indígenas siguen realizando acciones comunales como las mingas, las faenas, el tequio, el trueque y el cerco sanitario.

FASE “NUEVA NORMALIDAD”

No se acaba la epidemia, puede haber un nuevo brote, pero los gobiernos exhortan a la población para que regrese a la “nueva normalidad” a fin de reactivar las economías locales.

Para esta etapa, los pueblos indígenas cuentan con mecanismos de resistencia y acciones comunales de salud comunitaria que se generan en su seno; sin embargo, se requiere de acciones específicas de los Estados nacionales que garanticen la vida de estos actores sociales por medio de:

1. La participación de líderes y representantes de los pueblos indígenas en la hechura de políticas públicas y estrategias de salud pos-Covid-19 que incluyan su cosmovisión y saberes ancestrales.
2. Fortalecer el aparato administrativo e institucional local en las áreas marginadas donde se encuentran ubicados los pueblos indígenas.

3. Crear mecanismos y estrategias de información en diversas lenguas sobre la pandemia.
4. Mayor acceso a los servicios de salud.
5. La promoción de la transformación de los sistemas de salud pos-covid-19 mediante el impulso de métodos alternativos de atención a indígenas, con inclusión de la medicina tradicional.
6. La inclusión de la salvaguarda del territorio indígena como un elemento fundamental de la salud comunitaria.

CONCLUSIONES: APUNTES PARA LA REFLEXIÓN-ACCIÓN-REFLEXIÓN EN LA PSC

La acción comunal de los pueblos indígenas en la pandemia es una manifestación del poder político para la toma de decisiones colectivas; representa, además, una fortaleza por las formas de organización comunitarias que coadyuvan a la resolución de problemas de salud y promoción del buen vivir. Pero el valor de este carácter político y organizativo está basado en el ser óntico de los pueblos indígenas, donde el sentido del nosotros es un elemento gendarme.

El sentido del nosotros, más que un articulador de la dinámica de los pueblos, es el basamento que les comuna. Es la expresión de los valores comunitarios de la solidaridad, la reciprocidad, la solidaridad y los saberes ancestrales donde se recrea la vida de los pueblos indígenas. Este sentido del nosotros establece una correspondencia con las acciones comunales como mecanismos en que los pueblos indígenas enfrentan la pandemia en un sistema capitalista que exhorta al individualismo sobre la apuesta por el bien común y lo comunitario.

La acción y el sentido del nosotros abre paso a la reflexión en la Psicología social comunitaria, llamada a deconstruir el conocimiento en la disciplina a partir de la experiencia de los pueblos indígenas en tiempos de pandemia. Se requiere de un pensamiento descolonial sobre la salud comunitaria que permita avanzar hacia la recuperación de la medicina tradicional para hacer frente a la crisis generada por la Covid-19. Se nece-

sita aprender de las fortalezas de los pueblos indígenas insertas en la acción comunal, y ante ello precisar nuevas formas de conocimiento desde las epistemologías del sur.

Boaventura de Sousa Santos (2020) en *La cruel pedagogía del virus* argumenta que la actualidad demanda caminar más allá del referente eurocéntrico, partiendo de la pluralidad de modos de construir y generar conocimiento desde las epistemologías del sur. Asimismo, plantea la esperanza de superar la cuarentena del capitalismo-colonial cuando seamos capaces de imaginar el planeta como nuestro hogar común y a la naturaleza como nuestra madre original, a quien le debemos amor y respeto. No nos pertenece. Le pertenecemos a ella (De Sousa, 2020, p. 85).

En este sentido, no solo para superar la cuarentena sino para construir la vida pos-pandemia, es necesario que la psicología social comunitaria reconozca en la experiencia de los pueblos indígenas, luces para generar nuevo conocimiento. Al respecto, la identificación en la dinámica comunitaria de agentes comunitarios establecidos por la relación agente externo y agente interno debe dar cuenta de la invisibilización de otros agentes. Aquí proponemos que es necesario reconstruir la relación con la identificación de un tercer agente, que es la tierra y el territorio.

Argumentar la existencia de un tercer agente en la psicología social comunitaria implica un cambio en el *statu quo* de la ciencia, que subvierte la relación pasiva de considerar la tierra como un objeto que se posee, para ser visto como un sujeto, un agente comunitario con el que nos relacionamos y convivimos. Además, es la tierra el sustento de la salud comunitaria de los pueblos y debe constituirse en un punto crucial de nuestro quehacer por la que debemos trabajar para que sea preservada. Desde esta perspectiva, la tierra y el territorio como tercer agente, hallazgo que se visibiliza en este trabajo, merece ser explorado a mayor profundidad en posteriores investigaciones, a fin de poder describir la trama psicosocial y comunitaria que le sustenta.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Bellinghausen, H. (12 de mayo de 2020). Devastadora, la situación de los pueblos en la región. *La Jornada*. <https://www.jornada.com.mx/2020/05/13/politica/008n2pol>

Cerutti, H. (2000). *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de modo operandi*. Miguel Ángel Porrúa-ccydel-crim-unam.

CEPAL (2019). Panorama social de América Latina. Santiago de Chile: cepal. <https://www.cepal.org/es/publicaciones/tipo/informes-anauales>

CEPAL (2007). Panorama social de América Latina. Santiago de Chile: cepal. <https://www.cepal.org/>

CEPAL (2014). *Los pueblos indígenas en América Latina. Avances en el último decenio y retos pendientes para la garantía de sus derechos*. Santiago de Chile: cepal-Naciones Unidas.

De Sousa, B. (2020). *La cruel pedagogía del virus*. Clacso.

Fals, O. (2013). *Ciencia Compromiso y cambio social*. Ediciones Lanzas y Letras y, Editorial El Colectivo.

Fals, O. (1986). *Conocimiento y poder popular. Lecciones con campesinos de Nicaragua, México y Colombia*. Siglo Veintiuno Editores y Punta de Lanza.

FILAC. (2020). Los pueblos indígenas ante la pandemia dla Covid-19. Primer Informe Regional. La Paz: FILAC y fiay.

García, G. (1985). *El amor en los tiempos del cólera*. Penguin Random House.

García, G. (2 de junio de 2014). La profecía autocumplida. <https://elbuenlibrero.com/la-profeca-autocumplida-gabriel-garcia-marquez/>.

Herazo, K. (23 de abril de 2020). Sentido del nosotros frente a la pandemia. [Video]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=Wm6nRbMCU78>.

Herazo, K. (2018). *Crítica a la Psicología Social Comunitaria. Reflexión epistémica con la inclusión de los pueblos indígenas*. Universidad Nacional Autónoma de México.

Infobae. (5 de diciembre de 2020), Así avanza el coronavirus en América Latina, país por país. <https://www.infobae.com/america/america-latina/2020/05/12/asi-avanza-el-coronavirus-en-america-latina-pais-por-pais-hay-383670-casos-y-21528-muertos/>

México Desconocido. (24 de abril de 2020). Tarahumaras crean gel antibacterial con hierbabuena y chuchupte. <https://www.mexicodesconocido.com.mx/tarahumaras-crean-gel-antibacterial-con-hierbabuena-y-chuchupate.html>

Montero, M. (1999). De la realidad, la verdad y otras Ilusiones Concretas: para una epistemología de la Psicología Social Comunitaria. *Revista Psykhe*, vol. 8, núm. 1.

ONU, Consejo de Derechos Humanos, Mecanismo de Expertos de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (medpi). (6 de abril de 2020). Declaración: Covid-19 un desafío más para los Pueblos Indígenas.

Radio Santo Domingo. (6 de mayo de 2020). Áncash: construyen chozas para aislar a pobladores varados en Lima. <https://radiorsd.pe/noticias/ancash-construyen-chozas-para-aislar-pobladores-varados-en-lima>

Salazar, B. (1975). *¿Existe una filosofía de nuestra América?* México: Siglo XXI.

Sánchez Vázquez, A. (1983). *Ensayos marxistas sobre filosofía e ideología*. Océano.

Szalkowicz, G. (4 de mayo de 2020). Los pueblos originarios de América Latina en la era dla Covid-19. En América Latina en Movimiento. de <https://www.alainet.org/es/articulo/206328>

Zea, L. (2005). *La filosofía americana como filosofía sin más* [20a ed]. Siglo XX.

LO “COMÚN” - SENTIDO DE COMUNIDAD: TRAYECTORIAS DE LA ANTIGUA GUERRILLA DE LAS FARC DESDE EL ACUERDO DE PAZ EN COLOMBIA

GERALDI LEUDO ZÁRATE¹⁴

JOHN GREGORY BELALCÁZAR VALENCIA¹⁵

MARÍA DEL PILAR TRIANA¹⁶

INTRODUCCIÓN

Con la decisión mutua de poner fin al conflicto armado entre el estado colombiano y las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia-Ejército del Pueblo, en 2016 se firman los acuerdos de paz y con ello se inicia el proceso de Dejación, Desmovilización y Reincorporación de excombatientes quienes se debían movilizar a las Zonas Veredales (ZVTN) y los Puntos transitorios (PT) donde tendría lugar este proceso y que tendrían fin en agosto de 2019.

A diferencia de los tradicionales procesos de Desarme, Desmovilización y Reintegración (DDR), donde prima la individualización de combatientes, las FARC-EP decidieron una reincorporación colectiva con el objetivo de mantener la cohesión grupal y favorecer las actividades como partido político y la puesta en marcha de proyectos productivos colectivos en el cuadro de la cooperativa Economías Sociales del Común (ECOMUN).

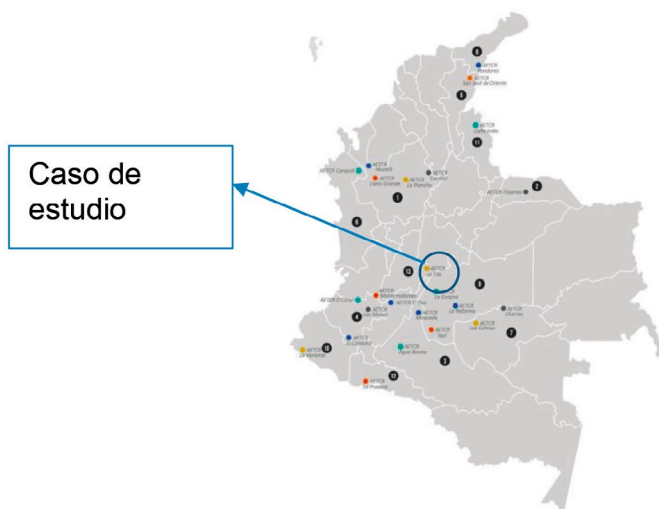
Frente a estos espacios, se estipuló que las Zonas Veredales Transitorias de Normalización (ZVTN) las cuales tenían como objetivo “garantizar el cese al fuego y de hostilida-

14 Magister en psicología social comunitaria, investigadora del grupo Subjetividades y Sujetos colectivos de la Universidad Nacional Abierta y a Distancia.

15 PhD. En psicología, investigador del grupo Subjetividades y sujetos colectivos de la Universidad Nacional Abierta y a Distancia.

16 Magister en pedagogías activas y desarrollo humano, investigadora del grupo Movilidad Humana, Coordinadora de la Maestría en psicología social comunitaria de la Universidad Nacional Abierta y a Distancia.

Ilustración 1. Ubicación de actuales ETCR



Fuente: Consejería presidencial para la estabilización y la consolidación (2021)

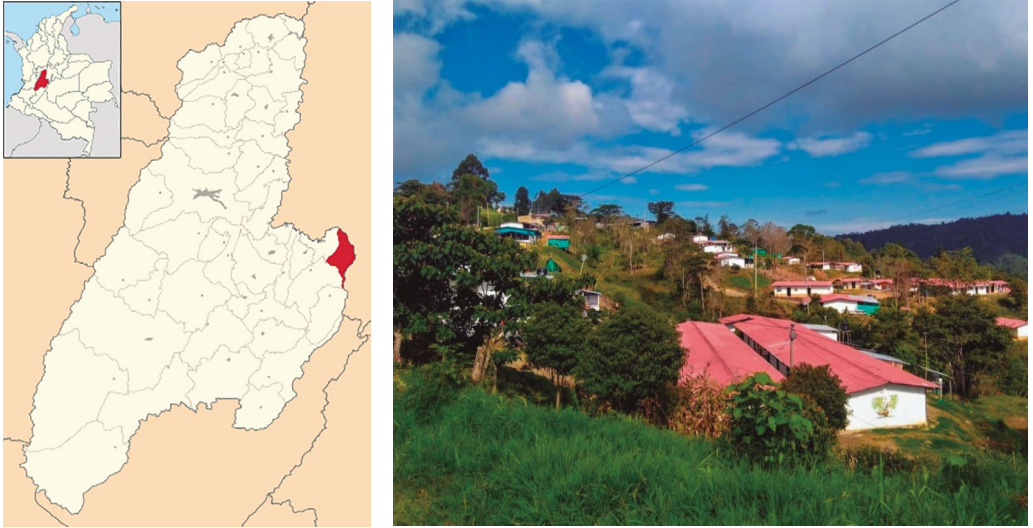
Luego de la fase de dejación de armas, según la Agencia para la Reincorporación y la Normalización (ARN, 2018), 13.190 personas fueron acreditadas como excombatientes. Igualmente informó en enero de 2021 que 13.139 excombatientes se encuentran actualmente desarrollando el proceso de reincorporación social y económica.

Si bien los ETCR son los espacios principales para el desarrollo de iniciativas y proyectos colectivos, la mayoría de los excombatientes no reside en ellos; de acuerdo con la agencia, el 26% lo hace. Sin embargo, fundación ideas para la paz (FIP, 3 de agosto 2019), un porcentaje significativo de excombatientes mantienen conexión con los ETCR, también hay existen ahora nuevos asentamientos, que están formalmente denominados Áreas de Reincorporación Grupal (ARG), en los que se encuentran entre 1.500 y 1.800 excombatientes.

Ahora bien, según la FIP (3 agosto 2019) solo se desconoce la ubicación del 9%, lo cual no quiere decir que se encuentren en la ilegalidad o que estén vinculados a algún grupo armado al margen de la ley. Considerando las fallas que ha tenido el proceso, las difíciles condiciones de seguridad en las zonas donde se encuentra esta población las cifras representan un hecho significativo.

Esta investigación toma como muestra el espacio territorial “Antonio Nariño” cuenta con 300 familias, en su mayoría formada por excombatientes y su núcleo familiar, pero en él también viven desmovilizados y personas no combatientes. Según la Consejería presidencial para la estabilización y la consolidación (2021) actualmente viven 177 ex-combatientes acreditados por lo que entiende que los restantes 123 habitantes aprox. son civiles no-excombatientes.

Ilustración 2.



Fuente: Imágenes de Google, Fotografía: Margarita Losada Medina (agosto de 2019)

El espacio tiene una extensión de 22 hectáreas, 320 viviendas y cuatro sectores o barrios: 22 de septiembre, 27 de mayo, José María Cordonel y brisas de paz, en este último se encuentran espacios de siembra y cultivo. Cuentan con una junta de acción comunal también llamada dirección. En el marco de la cooperativa general de las FARC economías sociales del común “ECOMUN” tienen varios proyectos sociales y productivos en marcha, entre ellos “montaña mágica”, la cooperativa Tejpaz, cooperativa La Roja y la cooperativa de mujeres de cultivo de sábila, producción de Sancha Inchi, entre otras. Todas autogestionadas y autofinanciadas, el único proyecto productivo financiado es la Cooperativa Multiactiva Agropecuaria del Común “COPAGROC”.

MARCO CONCEPTUAL

A. COMUNIDAD EN LA DIMENSIÓN DISCIPLINAR

Comunidad no es un concepto fácil de definir, es tan amplio que podría verse desde diferentes perspectivas y variar la forma en cómo se aborda, su abordaje puede estar determinado desde dimensiones antropológicas, políticas, sociales o psicosociales entre otras, además de estas dimensiones comunidad, podría leerse desde diferentes corrientes de pensamiento filosófico político contemporáneo como el comunitarismo, el republicanismo, aquí se traerán algunas de esas dimensiones y corrientes con el fin de tener un panorama amplio que permita luego la lectura de la comunidad Fariana en particular.

i. Dimensión sociológica

Desde la dimensión social iniciando con Tönnies (1986), “La comunidad como forma originaria más antigua de vida colectiva. () Los hombres se relacionan entre sí, parcialmente por parentesco y amistad, como habitantes de la misma ciudad natal, nación o patria”. Este autor postula que las relaciones comunitarias son dadas por 3 factores:

1. Las de descendencia. Aquí, naturalmente, la consanguinidad es de modo directo el fundamento de validez
2. Las de vecindad. Se expresan a través de la convivencia que es característica del matrimonio, y aún hoy, de la familia (en sentido limitado)
3. Las de amistad. Se basan en la conciencia de la cercanía espiritual y en la afinidad. () y en especial como pertenencia religiosa común.

Por otro lado, Sanders (1966) y Warren (1965) Ven la comunidad como un “sistema social territorialmente organizado, compuesto por unidades que realizan funciones sociales básicas con relevancia local, cuyos pobladores están intercomunicados, comparten servicios e instalaciones y se identifican con los símbolos comunes” (citados por Sánchez, 2009).

En Herazo y Moreno (2014, pp. 29) se encuentra una revisión de Sánchez Vidal del 2009 sobre el concepto de comunidad entre los cuales se identifica un estudio de Hillery en 1955 en el cual, el autor examina 94 definiciones de comunidad y encontró tres áreas de coincidencia: Localidad compartida, relaciones y lazos comunes e interacción social.

Por último, el mismo Sánchez Vidal (1988) habla de vecindad, estabilidad temporal, servicios y recursos comunes, sistemas sociales y relaciones psicológicas horizontales y verticales como trazos centrales para que haya comunidad (parafraseando a Herazo y Moreno 2014).

Lo que podríamos concluir por ahora es que en las definiciones y/o abordajes de la comunidad o lo comunitario desde la dimensión sociológica para que haya lugar de lo comunitario, deben haber 3 componentes: lo territorial, la interacción social y lo psicológico: lo podemos evidenciar en el momento en que aparecen términos como “vecindad”, “localidad”, “población” que alude al territorio; “sistemas sociales” “relaciones y lazos comunes”, “símbolos comunes” “convivencia” “afinidad” que aluden a la interacción social; y por último, y quizá en menor medida, lo psicológico como “relaciones psicológicas”, “lazos comunes” y “cercanía espiritual”.

ii Dimensión psicosocial

Montero, en su libro *Introducción a la Psicología Comunitaria* (2004) dedica un capítulo al concepto de comunidad y sentido de comunidad, del cual podemos apreciar varias perspectivas de la definición del concepto de comunidad en la dimensión de lo psicosocial, iniciando con la misma Montero, la comunidad es “cierto tipo de relaciones entre personas, que muestran características propias de una situación socio histórica, económica, espacial y cultural y que están marcadas por la proximidad física, psicológica, afectiva y habitual de la interacción”. Agrega además que se trata de

Un grupo social dinámico, histórico y culturalmente constituido y desarrollado, () que comparte intereses, objetivos, necesidades y problemas, en un espacio y un tiempo determinados y que genera colectivamente una identidad, así como formas organizativas, desarrollando y empleando recursos para lograr sus fines. (Montero 2004).

La autora nos lleva a un recorrido por otras definiciones como el caso de Chavis y Newbrough, 1986; Giuliani, García y Wiesenfeld, 1994; Sánchez, 2000) para quienes “La comunidad supone relaciones, interacciones tanto de hacer y conocer como de sentir, por el hecho de compartir esos aspectos comunes. Y esas relaciones no son a distancia, se dan en un ámbito social en el cual se han desarrollado histórica y culturalmente determinados intereses o ciertas necesidades”.

Hasta aquí, se puede concluir y alineando con la dimensión anterior (sociológica) que para los autores Chavis y Newbrough, (1986); Giuliani, García y Wiesenfeld, (1994); Sánchez, (2000) y Montero (2004) Lo comunitario se da en un espacio y tiempo determinado donde las relaciones no son a distancia.

Sin embargo, para otros autores tales como Heller (1988) y para McMillan y Chavis (1986) -que también se abordarán en el siguiente apartado- La comunidad es más un sentimiento que una escena o lugar, una fe compartida y el compromiso del “estar juntos” más que la condición espacial del “estar”.

Heller (1988 citado por Montero, 2004) menciona que “La comunidad como “sentimiento” y no la comunidad como “escena o lugar”. Al trabajo comunitario no le interesa el sitio donde está la comunidad en tanto tal, sino los procesos psicosociales de opresión, de transformación y de liberación”.

Este primer apartado nos permite rápidamente rastrear algunas consideraciones sobre comunidad y sus alcances desde dos dimensiones, en las cuales, se podría decir que el desarrollo a nivel teórico ha tenido un mayor abordaje. A medida que se avanzó en cada dimensión y consideración se iba de igual manera percibiendo la dificultad para trazar límites claramente definidos del concepto, es por ello por lo que a pesar del intento por sugerir aquí la división en tres dimensiones disciplinares queda en descubierto que, si bien, algunos autores no citan explícitamente en sus consideraciones lo psicológico, son latentes los acercamientos a esta dimensión.

iii Dimensión psicológica

Sarason, en su obra “El sentido psicológico de la comunidad” (1974). En concreto, la define como: “la percepción de similitud con otros, el reconocimiento de la interdependencia con los demás, la voluntad de mantener esa interdependencia dando o haciendo por otros lo que uno espera de ellos y el sentimiento de que uno es parte de una estructura más amplia, estable y fiable” (p. 157).

Herazo y Moreno (2014) en su libro “Sentido de comunidad en un pueblo originario” realizan un recorrido por el concepto de sentido de comunidad a demás diferenciado de conceptos adyacentes a él, para las autoras el concepto está entrelazado con el devenir de la psicología social comunitaria con raíces norteamericanas para luego desplazándose por América Latina y el Caribe.

Vale la pena tomar algunas citas textuales. Iniciando con las autoras, la comunidad según esta dimensión hace referencia a:

Comunidades que están más allá de viejas nociones como el vecindario, el barrio, y la colonia, todas ellas centradas en su delimitación por la localización espacial más bien en sentido contrario se encuentra el surgi-

miento de comunidades ubicadas en redes que no tienen espacio físico delimitado o que al tenerlo, en algunos casos, su organización se anda en la raíz comunal (Herazo y Moreno,2014).

Pero el concepto de sentido de comunidad es inicialmente introducido por McMillan y Chavis (1986, pp.9) quienes definieron comunidad como “sentido que tienen los miembros de pertenecer, el sentimiento de que los miembros importan los unos a los otros y al grupo. Y una fe compartida de que las necesidades de los miembros serán atendidas mediante su compromiso de estar juntos”

Resulta interesante que en las definiciones anteriormente citadas, a diferencia de las dimensiones sociológica y psicosocial, el territorio o el espacio no aparecen de manera explícita y pasa a un segundo o tercer plano, como si no fuese necesario, sin embargo, Herazo y Moreno a pesar de que tomaron los cuatro elementos propuestos por McMillan y Chavis donde el territorio no aparece, en sus estudios con pueblos originarios logran reconocer que si bien lo más importante no es el territorio si hay un génesis en y a través de él, lo que podría acercarse más a la definición de Sánchez Vidal (2001) quien menciona en referencia a la comunidad “se complementa con la percepción de arraigo territorial y un sentimiento general de mutualidad e interdependencia”. Ese arraigo territorial entendido no como el espacio único, pero si como aquello que cohesiona, ata, liga, teje, ancla a los miembros a la idea de que, aunque no se está en el lugar, si se pertenece, hay un arraigo”.

Herazo y Moreno (2014) lo suscitaron “es necesario conocer el carácter dinámico de las comunidades, estas no son homogéneas, por el contrario, son diversas, cambiantes, se transforman constantemente, y por ello, solo se pueden concebir desde su carácter psicosociohistórico donde coexisten las semejanzas y las diferencias, así como también la armonía y el conflicto”.

A manera de conclusión de las perspectivas sociológica, psicosocial y psicológica, se podría decir que desde la dimensión psicosocial y sociológica los elementos comunes de la noción *comunidad* son: la interacción, el territorio y el sentir, este último coincide con la dimensión psicológica, sin embargo, en esta el territorio no es indispensable aunque algunos autores como Sánchez Vidal (2001) resaltan una perspectiva de arraigo territorial que desde la dimensión psicológica “no como el espacio único, pero si como aquello que cohesiona”.

B. COMUNIDAD Y LA DIMENSIÓN FILOSÓFICO-POLÍTICA¹⁸

. *Comunitarismo*

El comunitarismo es una corriente de pensamiento que apareció en la década de 1980, durante esta década los más representativos autores se inspiraron en las ideas de Aristóteles, Hegel o Gramsci. Hegel, por ejemplo, “sostenía que la plena realización del ser humano derivaba de la más completa integración de los individuos en su comunidad” (Flores, G. 2011)

Para los comunitaristas el valor de la justicia no es un aspecto central. En cambio, los valores de fraternidad o la solidaridad son los que prevalecen en su discurso, y consideran que en una sociedad en la que no existen fuertes lazos de solidaridad entre sus miembros, aplicar ciertas reglas de justicia no solo es una tarea inútil, sino contraproducente a causa de la desigualdad existente. La idea de comunidad reemplaza a la idea de justicia (Gargarella, 1999).

Según Flores, G. 2011 Los comunitaristas consideran esencial la historia para definir una comunidad; la historia es su sello de autenticidad: una comunidad auténtica puede denominarse comunidad de memoria; es decir, aquella que no olvida su pasado, que está constantemente contándose su historia, que tiene su propia narrativa constitutiva en la que los protagonistas forman parte de una tradición fundamental para esta comunidad.

Sandel (2000) define un vocabulario moral de la comunidad que permite establecer diferencias con el vocabulario liberal e individualista de la comunidad: “[...] así, una ‘comunidad’ no siempre puede traducirse, sin una pérdida de significado, como una ‘asociación’, ni un ‘vínculo’ como una ‘relación’; ni ‘compañeros’ como ‘recíprocos’, ni ‘participación’ como ‘cooperación’, ni lo que es ‘común’ como lo que es ‘colectivo’” (2000:190).

Para este autor, común difiere de colectivo, porque este último término implica bienes que antes estuvieron de forma separada y fueron cedidos a la sociedad como un todo, y aunque reciprocidad implica un principio de intercambio y por lo tanto una pluralidad de agentes, la noción de compartir puede sugerir una solidaridad tal, que no necesite involucrar ningún intercambio, y la característica de la asociación y la cooperación es que presuponen una pluralidad anterior a aquellos que se reúnen para asociarse o

¹⁸ Esta dimensión se toma principalmente de los aportes de Georgina Flores, 2011 de su artículo “Comunidad, individuo y libertad” donde discute diversas perspectivas filosófico-políticas en el marco posmoderno: liberalismo, comunitarismo, republicanismo y anarquismo; se tomaron ideas de dos de estas perspectivas: republicanismo y comunitarismo por su cercanía con las ideas expuestas aquí y las dimensiones en que se mueve la noción comunidad desde la población estudiada.

cooperar; la comunidad y la participación pueden describir una forma de vida en la cual los miembros, para empezar, se encuentren situados conjuntamente y en la que esta calidad de estar juntos consiste no tanto en la relación que han establecido, como en los vínculos que han encontrado (Sandel, 2000).

Para el comunitarismo, la mejor guía para la toma de decisiones futuras se encuentra en el pasado: debemos volver nuestra mirada hacia atrás y tratar de encontrar las respuestas que buscamos en las mejores o más asentadas tradiciones de nuestra comunidad. Así, las preguntas pertinentes para un comunitarista son: ¿de dónde vengo?, ¿cuál es la comunidad a la que pertenezco? (Flores, G. 2011)

MÉTODO



Esta investigación es de tipo cualitativa inductiva, la población objeto de estudio se encuentra ubicada en el ETCR “Antonio Nariño” ubicado en la vereda La Fila del municipio de Icononzo en el departamento del Tolima, Colombia.

El trabajo cuenta con dos acercamientos, el primero netamente documental y el segundo con dos niveles de análisis que implicó visitar el espacio, uno de los niveles a través de un ejercicio cartográfico y el otro a través de entrevistas conversacionales sobre las cuales -en perspectiva analítica- se construyeron una red semántica con el apoyo de software Atlas Ti y líneas pliegue de sucesos (Belalcázar, 2017).

A continuación, se entrará a mayor detalle en la metodología: tipo de investigación, el método, el objeto, las técnicas de recolección de información, y la estrategia analítica.

CRITERIOS DE SELECCIÓN

La muestra está constituida por hombres y mujeres excombatientes de las FARC, específicamente del Espacio Territorial de Capacitación y Reincorporación (ETCR) del municipio de Icononzo, departamento del Tolima, Colombia. Se siguieron criterios de selección de muestreo teniendo en cuenta la necesidad del estudio, así se consideraron los criterios: sexo: participación de hombres y mujeres, adheridos al programa de reincorporación, antigüedad en las FARC (mínimo de 5 años antes de la firma de los acuerdos de paz de 2016) y posición al interior de la organización (al menos un hombre líder y una mujer lideresa al interior de la organización y al menos una mujer y un hombre sin status superior al interior de la organización).

De esta manera se obtuvo la participación voluntaria de seis hombres y mujeres ex-combatientes de las FARC en proceso de reincorporación, con edades entre los 35 a 45 años, uno de ellos líder de la cooperativa tejpa al interior del ETCR y una de ellas miembro del comité de género. Los participantes oscilaban entre 10 a 20 años de antigüedad al interior de la organización.

INSTRUMENTOS DE RECOLECCIÓN

i. Cartografía

La cartografía es una herramienta que permite mapear un espacio-lugar, en ciencias sociales el uso se extiende a la significación del espacio en el que se logra identificar no solo el lugar y los elementos objetivos, permite rastrear además los elementos subjetivos e intersubjetivos asociados al lugar; el investigador situado en los objetivos propuestos orientará la herramienta con la técnica necesaria para obtener la información que le permita acercarse al cumplimiento de los objetivos.

En esta investigación en particular, la cartografía como herramienta pretende expresar la ruta tipo espacio temporal en el cual se movilizan los excombatientes a las ZVTN y PTN y la trayectoria del lugar hasta los ETCR como formas jurídicas pero que además implica una trayectoria como grupo.

La pauta para desarrollar la cartografía consiste en instruir a los participantes voluntarios a plasmar de gráfica la trayectoria como grupo desde el momento en que ingresan al territorio al “hoy” con la libertad de plasmar lo que consideren, se grabó en audio la construcción de la cartografía con previo consentimiento dado que construir la cartografía en colectivo implica discusiones sobre que plasmar, de qué forma, en qué lugar, entre otros y de este diálogo emergen elementos importantes a considerar. Esta acción permitió extraer la narrativa que acompañará los dibujos y de esta forma, fortalecer el proceso analítico.

Como el interés está puesto en examinar la noción y forma de “comunidad” y distinguir el espacio en su trayectoria de campamento a pueblo en clave de (re)significación, esta herramienta es clave en el visualizar el espacio y los elementos objetivos y subjetivos que convergen en él.

ii. La conversación

Estas técnicas de producción de información (narración y conversación) se caracterizan por: la flexibilidad que permite, es decir, ofrecen la posibilidad de indagación por

derroteros no previstos; por producir información contextualizada, dado que se conocen las características de los informantes; facilitan la riqueza informativa sobre modos de actuar, sentimientos, pensamientos, etc. (Tigreros, C.; Rivera E. y Rivera I. SF)

Esta técnica, según Pérez (1999), se utiliza para indagar en diferentes representaciones, en el pensamiento, en las actitudes, superando las verbalizaciones inmediatas y habituales buscando los puntos críticos, las teorías implícitas, los planteamientos latentes, los procesos contradictorios en las propias creencias y esquemas mentales, así como en las relaciones entre el pensamiento y los modos de sentir y el pensamiento y los modos de actuar.

Considerar la conversación como técnica permitió un alcance y flexibilidad tanto para los investigadores como para los participantes en tanto narran las vivencias de manera más fluida y sin el compromiso a cumplir la expectativa de la pregunta formal de una entrevista, por ejemplo.

El plano conversacional rompe la distancia investigador-investigado, propicia la libertad del compartir lo que se considere relevante de parte del participante, ahora bien, si se tienen en cuenta unas preguntas o ideas orientadoras claves y posibles irrupciones reorientadoras al tema central de la investigación.

ANÁLISIS

Se realizaron dos tipos de análisis, por un lado, las conversaciones fueron transcritas y cargadas a software Atlas ti, se realizó análisis de contenido de codificación abierta, el cuál es un proceso inductivo de abordar el texto, con el fin de desnudar conceptos, ideas y sentidos (Cantero, 2014), la codificación permitió avanzar a la codificación axial, el cual, según Strauss y Corbin, (2002) es el proceso de identificación de relaciones entre las categorías obtenidas en la codificación Abierta y sus subcategorías, teniendo en cuenta que “una categoría representa un fenómeno, o sea, un problema, un asunto, un acontecimiento o un suceso que se define como significativo para los entrevistados” (Strauss y Corbin, 2002:137). Finalmente, se construyó una red semántica que permitiera ordenar el análisis visualmente en cómo y con qué sentido se relacionan las categorías.

Para el segundo análisis, se tomaron las cartografías y los relatos transcritos que acompañaban la construcción de esta para ser analizados con la técnica de grafos narrativos y líneas pliegue de sucesos (Belalcázar, 2017) esta técnica permite relacionar sucesos, personas y objetos, en bloques de momentos significativos que señalan puntos de inflexión según los relatos de los participantes. Los grafos narrativos permiten a su vez identificar los anclajes desde la postura de Billing (1991) entendidos como tras-

cidentalización, esto es, hacer abstracciones de lo concreto, revestir de simbolismos objetos concretos. Es decir, donde “lo extraño” como se entiende el anclaje, no es la única fuente de configuración de representaciones.

PUNTO DE PARTIDA PARA AL ANÁLISIS DEL SENTIDO DE COMUNIDAD

Tras 52 años de conflicto armado entre el Estado Colombiano y las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC), el 12 de septiembre de 2012, la alocución del presidente Juan Manuel Santos iniciaba los diálogos y negociación con las FARC, lo que luego (cuatro años más tarde) se expresaría en la firma de un acuerdo que significaría la terminación del conflicto armado con dicha guerrilla.

El primero de diciembre de 2016, al firmarse el acuerdo final refrendado se comienzan a desplegar procesos (re)significantes en el nuevo escenario pacífico, devenidos del acuerdo y la implementación de estos, de aquí que surgieran interrogantes sobre el devenir del/los sujetos excombatientes tanto a nivel individual como grupal, del proceso de implementación.

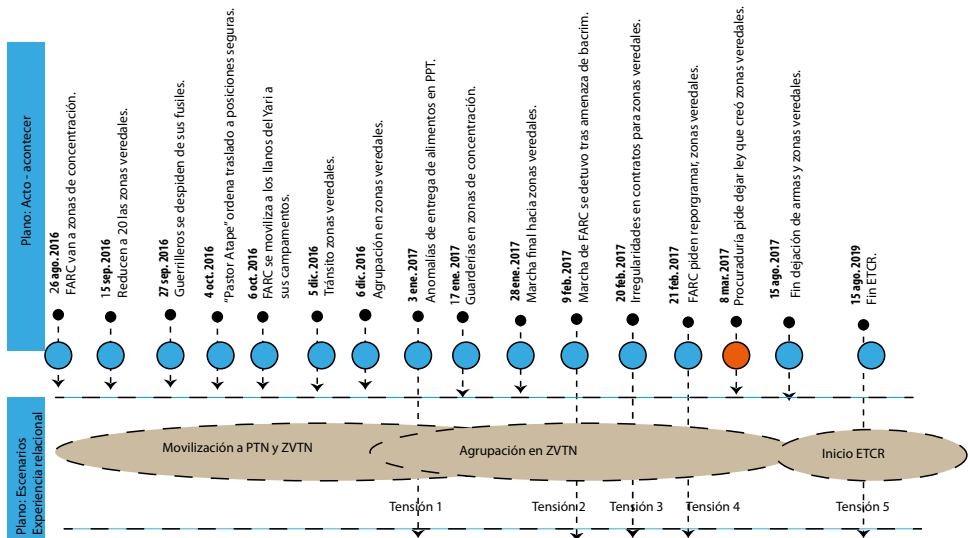
En agosto de 2017 las ZVTN pasaron a ser ETCR y en agosto de 2019 terminaría la figura jurídica de los espacios territoriales, por lo que era importante detener la vista a demás en el *espacio* en el cual se daban y posibilitaban las resignificaciones y el devenir

.....

El primero de diciembre de 2016, al firmarse el acuerdo final refrendado se comienzan a desplegar procesos (re)significantes en el nuevo escenario pacífico, devenidos del acuerdo y la implementación de estos, de aquí que surgieran interrogantes sobre el devenir del/los sujetos excombatientes

de las FARC en términos de agrupación objetiva. El siguiente caso se aproxima un poco a la trayectoria del grupo en perspectiva de los escenarios emergentes.

Ilustración 3. Línea pliegue de sucesos: Zonas Veredales



Fuente: Elaboración propia

El anterior representa el marco general de la trayectoria de las FARC desde el momento de la firma de los acuerdos hasta su asentamiento en los ETCR se puede ver momento a momento siguiendo una línea de tiempo construida con base en las publicaciones del periódico "el espectador" en su programa oficial de seguimiento al proceso de paz "Colombia 2020", en un segundo plano en la figura se observa que se reconocen tres momentos claves, el primero en referencia a la movilización hacia las ZVTN y PTN, el segundo comprende el proceso de "acomodación" en los espacios el cuál se observa con tensiones importantes y finalmente el cambio de figura jurídica de los espacios que concluirían en 2019.

La figura N.o 4 ilustra de forma contextual el proceso desde los hechos representativos, cabe resaltar que, en el caso particular de los acuerdos de paz con las FARC, contrario a los tradicionales procesos de Desarme, Desmovilización y Reintegración (DDR), que se centran en la individualización de combatientes, "las FARC optaron por una reincorporación colectiva que combina su conversión a partido político con la puesta en marcha de proyectos productivos". (Zambrano L. 2018, pg. 1).

LAS PERCEPCIONES DE LOS FIRMANTES... TRAYECTORIA DE CAMPAMENTO A PUEBLO

En el ejercicio de observación participante en el espacio ETCR “Antonio Nariño” y conversando con algunos habitantes se logró adelantar una cartografía social (figura N.o 4) en ella se rescatan los elementos narrativos asociados en clave de reconocer la trayectoria de campamento a pueblo del ETCR y a partir de allí distinguir el espacio en su carácter como lugar que implica una significación del lugar como pueblo y una resignificación de los excombatientes como comunidad instalada.

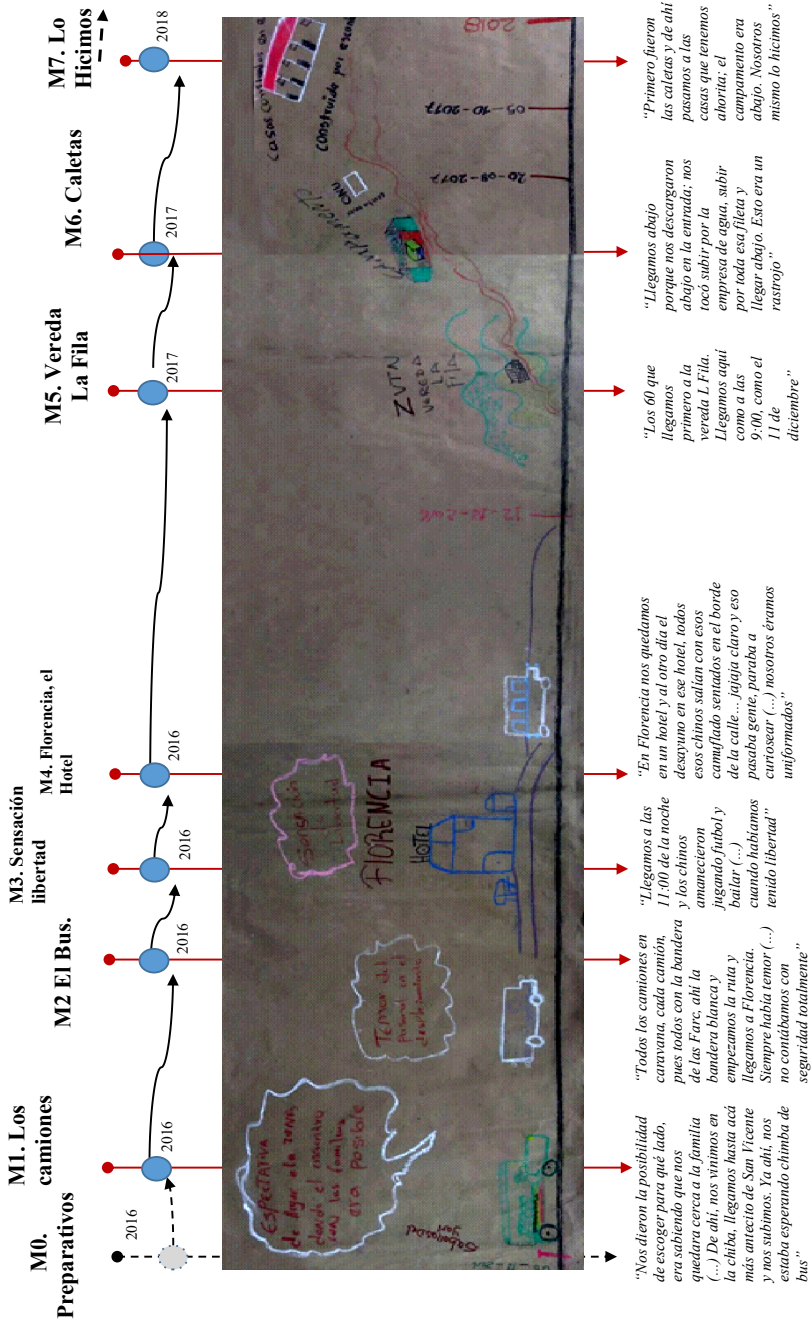
En la elaboración de la cartografía participaron seis colaboradores claves, entre líderes políticos del espacio, líderes del movimiento feminista, líderes de cooperativas y personas de la comunidad fariana en general.

Resultado del ejercicio se obtuvo un mural, este tiene una extensión de 5 metros aproximadamente, en él se pudieron reconocer los momentos clave desde el punto en que parten hacia el espacio hasta los momentos claves en la construcción del pueblo, las edificaciones creadas por los mismos excombatientes (casas, hotel, biblioteca, otros) los proyectos productivos desarrollados en los años que han trascendido en este espacio (Cerveza, Textiles, otros), los espacios comunes (cancha, restaurante, salón comunal, tarima, gallera, entre otros) finalmente en el extremo derecho se plantea una incertidumbre por lo que sucedería el 15 de agosto de 2019 con la terminación del carácter jurídico de los espacios, en ese momento no había más que especulaciones respecto al futuro de estos.

En la figura N.o 6 que se presentará a continuación, se identificarán en la cartografía momentos representativos, estos estarán enumerados y representan parte del análisis pues marcan puntos hitos y/o se reconocen como significativos para los colaboradores, cada punto irá acompañado de expresiones verbales literales de alguno o varios de los colaboradores en el momento de plasmar las formas en el papel, esto se logró por la grabación en audio y con previo consentimiento de los colaboradores.

En la figura N.o 6 que se presentará a continuación, se identificarán en la cartografía momentos representativos, estos estarán enumerados y representan parte del análisis pues marcan puntos hitos y/o se reconocen como significativos para los colaboradores, cada punto irá acompañado de expresiones verbales literales de alguno o varios de los colaboradores en el momento de plasmar las formas en el papel, esto se logró por la grabación en audio y con previo consentimiento de los colaboradores.

Ilustración 5. Primera parte: Línea plegue de sucesos movilización del grupo a la zona veredal “Antonio Nariño” en La Fila, Icononzo – Tolima



La biblioteca se puede interpretar como un actante, uno de los más valiosos y significativos al igual que la escuela, la cual también se movilizaba con ellos y ahora, si bien no cuenta con un lugar específico, se mueve dentro del espacio en varios lugares dado que, según ellos, la escuela se hace en cualquier momento y lugar según la necesidad.

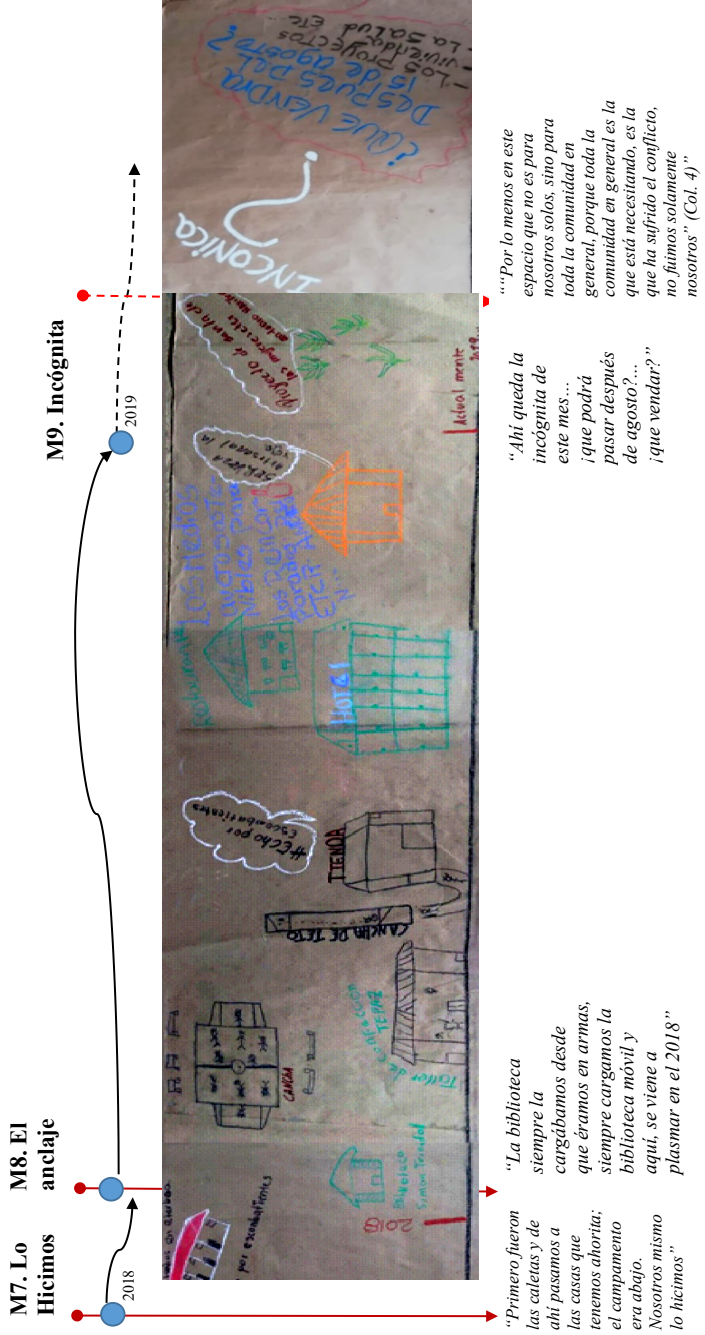
En cuanto al anclaje, estos elementos representan un ancla al espacio, por ejemplo, el caso de la vivienda, esta se transforma y con ella, la forma de habitar, la caleta se montaba y desmontaba y debía tener esa condición de movilidad, lo mismo sucedía con la biblioteca, en este nuevo escenario.

En la figura N.o 7 a continuación, se toma el fragmento de la cartografía-mural desde el momento en que los excombatientes llegan a al espacio, y en él comienzan a construir el pueblo, en ese construir, el mural deja ver las estructuras, sin embargo, todo lo que se moviliza -entre- se evidencia en el relato, la figura N.o 7 cuenta no solo la construcción material si no a demás la construcción subjetiva y simbólica del pueblo.

Otro elemento a considerar en la figura a continuación es que el pueblo no es un pueblo solo de excombatientes, allí conviven desmovilizados (procesos individuales anteriores), familias de los reincorporados y personas civiles que no tenían nexos previos con los excombatientes, cuando uno de los colaboradores habla de la necesidad común, se refiere a una necesidad extensiva a las personas del campo que también vivieron el conflicto y para Eloy L. (1918) la necesidad común es la esencia del concepto pueblo. (Ver figura N.o 7).

En el momento 9 señalado en la cartografía como “M9. incógnita” se presenta una tensión por el devenir del espacio que ya no solo es un lugar, que si bien se pensó como temporal y transitorio en el marco de los acuerdos, para los excombatientes tomó un carácter de pueblo, que tal como se explicó anteriormente no involucra únicamente las construcciones físicas, sino, que para las FARC el espacio tiene ahora un carácter que va más allá de las simples estructuras, también coexisten elementos intersubjetivos como la *personalidad colectiva* (Navalles 2009); *sentimiento popular, vida íntima, capacidad de desarrollo, renovación y propagación* (Jahn (SF)) *trabajo, necesidad común, misión histórica y solidaridad orgánica* (Eloy L. 1918); características que desde la psicología de los pueblos que dan cuenta de la implicancia de todo lo que implica el espacio como lugar de significaciones intersubjetivas.

Ilustración 6. Segunda parte: Línea plegue de sucesos movilización del grupo a la zona veredal “Antonio Nariño” en La Fila, Icononzo - Tolima



Fuente: elaboración propia

Respecto a la dimensión comunidad en esta *trayectoria del campamento a pueblo* se destaca que dos colaboradores del espacio que no participaron en la elaboración de la cartografía, en una de las conversaciones manifestaron que, si bien antes se movilizaban sin arraigo (espacio único) siempre han sido comunidad, se puede observar en la siguiente tabla.

Tabla 1. *Resignificación de comunidad según colaboradores 1 y 2*

Escenario del preacuerdo	Escenario de posacuerdo
<p>“Nosotros siempre hemos sido comunidad” (Col. 1)</p> <p>“Antes todos nos movilizábamos por todo el país, pero sin arraigo”. (Col 1.)</p>	<p>“Tenemos normas de convivencia como todas las comunidades (...) Una cosa es ser administrador solamente y otra cosa es administrar y seguir andando en una propuesta de construcción de territorio”. (Col. 1)</p> <p>“Continuar en un nuevo escenario y con unas nuevas herramientas” (Col. 2)</p>

En este sentido, los colaboradores 1 y 2 hablan de comunidad en perspectiva de trayectoria y que ha estado presente “desde siempre”. Cuando la colaboradora 2 dice “Nosotros siempre hemos sido comunidad” (Col. 1) se entiende que la trayectoria de “comunidad” es transversal al “lugar” y el pueblo la transforma, le da un nuevo carácter propio del cambio de escenario (escenario del preacuerdo y escenario del posacuerdo).

A. LA VOZ DE LOS FIRMANTES... SENTIDO DE SER Y HACER COMUNIDAD

El 8 de abril de 2019, en el programa “somos región” del “canal 13” se transmite la nota periodística: “Los exguerrilleros que le apuestan a la paz en el Tolima”, en ella se realiza un recorrido por los diferentes proyectos productivos y las apuestas como colectivo del ETCR “Antonio Nariño” ubicado en la vereda la Fila, en el Municipio de Icononzo, Tolima.

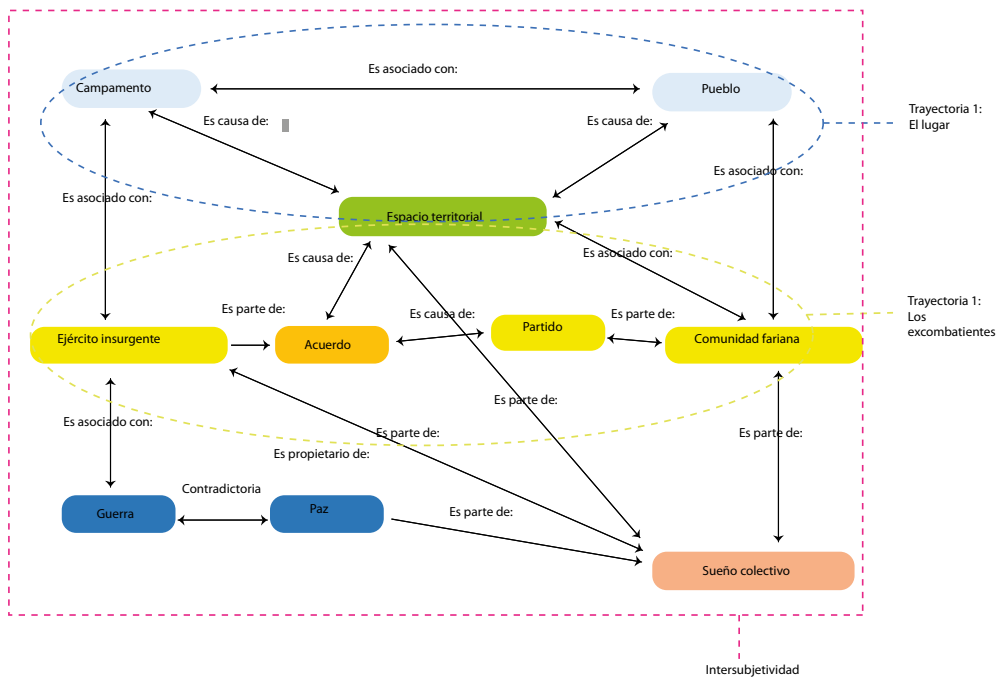
Captó la atención escuchar del -en ese entonces concejero político del espacio las siguientes frases:

“Con los 300 [excombatientes] se empieza todo el proceso de transición de ejército insurgente a partido político a *comunidad* y a las organizaciones asociativas en las que estamos organizadas hoy para la productividad” (Concejero político, ETCR Antonio Nariño, 2019).

En esta red se pueden ver las relaciones entre palabras, aclarando que se establecieron según la entrevista, los tipos de relaciones son: “está asociado con”, “es parte de”, “es causa de”, “es un/una”, “es propiedad de” y “son contradictorios”.

De aquí se desprenden varios análisis, sin afán de profundizar las relaciones entre cada palabra, se presenta en la figura N.o 9 la misma red, pero, ahora con los análisis generales que se tomarán en cuenta para la tesis; por otro lado, se decidió no abordar las palabras grises en cuanto que se refieren a toda la parte de organizaciones asociativas y cooperativas que no se abordará tampoco.

Ilustración 8. Trayectorias sobre red semántica



Fuente: Elaboración propia

En la figura N.o 9 se identifican, ya no solo, las relaciones entre palabras según la narrativa de los participantes entrevistados sino que, además, se entra a correlacionar palabras que conforman lo que podrían ser *trayectorias*, así pues, se destacan dos trayectorias, la primera es la trayectoria del espacio, la cual pasa de ser un campamento (en el escenario del preacuerdo) a ser un pueblo (en el escenario del posacuerdo) - como se pudo ver también en la cartografía- La segunda trayectoria es sobre los propios excombatientes, que se ve en la red como “ejército insurgente” (en el escenario del preacuerdo) hasta llegar a “comunidad fariana” (en el escenario del posacuerdo). Para

estas dos trayectorias hay algo común: el espacio territorial pues tiene una participación representativa en ambas.

Por otro lado, el sueño colectivo aparece como una gran nube que arroja toda la red, esto es porque tal como se evidencia en la red semántica, es el sueño colectivo donde mayor flujo de entradas y salidas de relación se presentan, todas las palabras claves inician o terminan allí, es el caso del territorio, la comunidad y la paz como parte del sueño colectivo y el sueño colectivo como parte también del sueño del ejército insurgente.

La anterior fue una lectura horizontal, si se hiciera una lectura vertical y se cruzara una línea que pasara por el acuerdo de paz, se puede ver como hacia el lado izquierdo sería el escenario del preacuerdo y el lado derecho el escenario del posacuerdo. El nodo anaranjado en la red (acuerdo) cumple un papel de momento hito en las trayectorias.

Siguiendo una lectura vertical se puede reconocer el “ahora” si se pasara una línea entre “pueblo”, “comunidad fariana” y “sueño colectivo”.

Finalmente, con relación al cuadro “comunidad fariana” que está en medio de pueblo y sueño colectivo, es también un punto muy representativo pues esta se ubica después de los acuerdos y entre “partido político” y “organizaciones asociativas” sin perder de vista que, en el discurso aparece la noción de comunidad desde que eran un ejército.

En el marco conceptual se presentó la “comunidad” como término muy complejo de definir y establecer límites, por ende, lo que se logra aquí es comprender cómo la comunidad fariana se mantiene en su carácter de noción y se explicaría desde la dimensión más psicológica: *el sentido de comunidad* desde los autores que introdujeron el termino McMillan y Chavis (1986), al desarrollo de otros autores que siguieron esta corriente Heller, (1988) hasta llegar a las autoras entre ellas la Dra. Katherine Herazo actual referente en estudios sobre sentido de comunidad en Latinoamérica (Herazo y Moreno 2014).

“Si conservamos lo principal de nuestra comunidad, o si no todos se habrían dispersado, pero no fue así, aquí están de todos los lugares del país y están aquí” (Col. 1)

“Sentido que tienen los miembros de pertenecer, el sentimiento de que los miembros importan los unos a los otros y al grupo. Y una fe compartida de que las necesidades de los miembros serán atendidas mediante su compromiso de estar juntos” (McMillan y Chavis 1986).

“La comunidad como “sentimiento” y no la comunidad como “escena o lugar”. Al trabajo comunitario no le interesa el sitio donde está la comunidad en tanto tal, sino los procesos psicosociales de opresión, de transformación y de liberación”. (Heller, 1988)

Es necesario conocer el carácter dinámico de las comunidades, estas no son homogéneas, por el contrario, son diversas, cambiantes, se transforman constantemente, y por ello, solo se pueden concebir desde su carácter psico sociohistórico donde coexisten las semejanzas y las diferencias, así como también la armonía y el conflicto. (Herazo y Moreno 2014).

Estas definiciones, sin duda, se acercan a la comprensión de la noción y forma de la comunidad fariana, esta última -Herazo y Moreno 2014- concede además la importancia del carácter sociohistórico y el reconocimiento del dinamismo de la comunidad que le permite moverse en dimensiones o escenarios, en el caso de las FARC, de un escenario de preacuerdo a un escenario de posacuerdo, le da un lugar al carácter heterogéneo, que para el caso de la comunidad fariana se traduciría en la comunidad híbrida que son hoy.

B. TRAYECTORIA DE GRUPO... LA PERSPECTIVA DE COMUNIDAD – AL SENTIDO DE COMUNIDAD

Siguiendo la idea anterior de la heterogeneidad y la híbrides de la comunidad fariana hoy, en este último apartado se presentará el campo relacional de las FARC, ese campo de relación con “el común” aquel que se da entre las FARC y la comunidad “externa” o “no fariana”.

El campo relacional con la comunidad externa comienza a aparecer en la conversación desde el momento que en la narrativa de los colaboradores se menciona constantemente a la comunidad (comunidades externas de veredas y el municipio), lo interesante es que en el momento que se entra a analizar el contenido discursivo de la conversación se encuentra que el campo relacional se da en tres dimensiones, la dimensión del interés político, la dimensión de convivencia, y por último, el interés común productivo. A continuación, se presentará ejemplos de estas relaciones en cada una de las dimensiones.

i. Interés político común

“Nuestro trabajo con mujeres ha hecho un trabajo en el territorio fuerte entonces juntas con la comunidad de mujeres, población LGBT, construi-

mos la política pública con equidad de género que eso no muchos municipios lo tienen, nosotros ya lo hicimos” (colaboradora 1).

En este fragmento de la conversación queda expuesto el trabajo con la comunidad “externa” en la dimensión política.

No es en vano el uso de la palabra “común” en esta dimensión dado que lo común no solo aparece en la práctica en la cita anterior sino también desde la misma propuesta política de las en el nombre del partido político FARC: Fuerza alternativa Revolucionaria del *Común*, este último, de hecho, hoy lleva por nombre “COMUNES”. En esta dimensión también tienen participación los simpatizantes del partido político.

ii. interés común productivo:

“Ya hay una cooperativa mixta de reincorporados y población campesinos y campesinas, se llama COMISER, que tiene el proyecto de hidratación de cítricos, deshidratación de cítricos e invernaderos, es decir como reincorporados y población del territorio trabajamos en la implementación del punto 1 de la reforma rural con proyectos que lleven valor agregado y que busquen asociar pero de manera estratégica el territorio en proyectos que se puedan comercializar afuera y que pueden empezar a generar cambios” (Col. 1)

Este fragmento igualmente muestra la relación en clave productiva y apuesta por el fortalecimiento del territorio a nivel productivo la cual involucra la participación de la comunidad y el municipio.

Tampoco es en vano aquí el uso de la palabra “común” en esta dimensión dado que la cooperativa nacional establecida por las FARC lleva por nombre: Economías Sociales del Común: ECOMÚN, la cual tiene como misión:

“Como organización especial de economía solidaria trabaja en la construcción de una paz estable y duradera basada en la democracia y la justicia, a través de la promoción de prácticas económicas social, económica y ambientalmente sostenibles que generan condiciones de vida digna para la comunidad *fariana* y *las comunidades*, y contribuyen al desarrollo territorial y al cierre de la brecha urbano rural” (ECOMÚN).

Lo anterior quiere decir que la cooperativa pretende desde el inicio integrar a las comunidades “no *farianas*” en las propuestas y proyectos productivos lo cual se ve reflejado con la creación de COMISER.

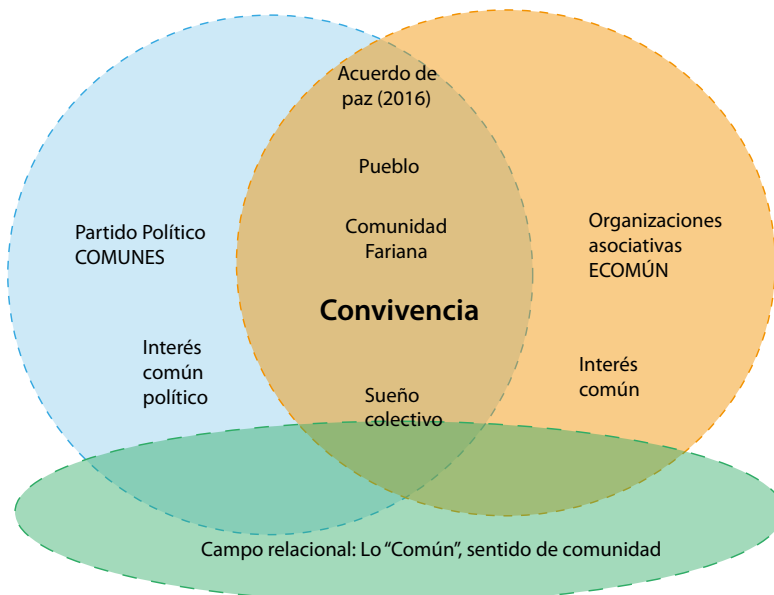
iv. Interés común en apuesta de convivencia

“Se requiere atender las 300 familias que hay en el territorio y ahora con 50 bebés, que somos familias ya híbridas, ya no son solo excombatientes hombres y mujeres, sino que también tienen familias con la comunidad y con familias que han llegado de otras áreas” (Col. 1).

Esta dimensión en el campo relacional es el de mayor proximidad con las comunidades “externa”, ahora bien, respecto a “no Fariana” en esta dimensión entraría en discusión porque hacen parte de, conviven y trabajan conjuntamente, hacen parte de la comunidad y del pueblo, por ende, este híbrido amplía el concepto de Comunidad Fariana porque elimina la condición de excombatiente.

A continuación, se presenta una ilustración que permite visualizar este campo relacional con “el común” en las tres dimensiones abordadas anteriormente sobre la base de la figura anterior (figura 8) nótese que se toma de ella el plano horizontal de la trayectoria 2 (Los Excombatientes) que se vio en la figura 9 y el plano vertical del “ahora” que comprende el espacio (pueblo), el sentido de comunidad (comunidad Fariana) y el sueño colectivo (modelo solidario).

Ilustración 9. “*interés común político*”, “*interés común productivo*” y “*convivencia*”



Fuente: Elaboración propia

En el marco del preacuerdo, la idea de comunidad era parte de la organización, y como ejército insurgente y sujetos políticos, en el escenario del posacuerdo, se empieza a construir y resignificar la forma organizativa, se pasa de una administración a una asamblea, de una estructura jerárquica a una estructura horizontal en el marco del posacuerdo y en este nuevo escenario comienzan a entrar otras comunidades, en una apuesta común sobre el sueño colectivo, compartir el sueño que finalmente es una forma de vivir y con-vivir bajo un modelo solidario

En este orden de ideas, el sentido de comunidad sería un proceso que se construye desde diferentes elementos que comienzan a aportar desde dimensiones múltiples y desde la diversidad porque el sentido es compartido cuando las comodidades se encuentran y entran en diálogo, el sentido que emerge es de una apuesta política y una visión compartida de propósitos, es el sueño colectivo, el común.

En la figura N.º 10 se muestra como entran en diálogo y como comparten un sentido de comunidad estas distintas comunidades; quienes deciden vivir en el espacio no siendo Farianos tiene que ver con el compartir el sueño colectivo en el convivir bajo “el modelo solidario”, quienes hacen parte del partido político o son simpatizantes con el partido comparten la misma visión ideológica, aquí hay comunidades indígenas por ejemplo, y lo mismo con las cooperativas y los proyectos productivos que operan bajo el modelo solidario, todo comienza y termina en el sueño colectivo, en el modelo solidario, elementos ideológicos que permiten que este sentido de comunidad no pertenezca de manera excluyente a la comunidad fariana si no a la construcción de un sentido de comunidad desde el Común y para el Común.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Acuerdo final para la terminación del conflicto y la construcción de una paz estable y duradera (2016). Alto comisionado para la paz. <http://www.altocomisionadoparalapaz.gov.co/procesos-y-conversaciones/Documentos%20compartidos/24-11-2016NuevoAcuerdoFinal.pdf>

Agencia para la Reincorporación y Normalización (2018). ETCR por departamento [imagen]. *Espacios Territoriales de Capacitación y Reincorporación*. <http://www.reincorporacion.gov.co/es/sala-de-prensa/Paginas/Los-ETCR.aspx>

Belalcázar, J. y Molina, N. (2017) Los tejidos de las mujeres de Mampuján: prácticas estético-artísticas de memoria situada en el marco del conflicto armado colombiano. *Revista Andamios*. Universidad Autónoma de la Ciudad de México. Vol. 14, N.o 34. <http://www.redalyc.org/jatsRepo/628/62854825004/html/index.html>

Billig, Michael (1993) Studying the thinking society: social representations, rhetoric, and attitudes. *Empirical approaches to social representations*, editado por Glynis Breakwell y David Cantes. Oxford: Clarendon Press.

Cantero (2014) Teoría fundamentada y Atlas.ti: recursos metodológicos para la investigación educativa. *Revista Electrónica de Investigación Educativa* Vol. 16, Núm. 1. Temuco, Chile. <https://redie.uabc.mx/redie/article/view/727/891#:~:text=La%20codificaci%C3%B3n%20axial%20es%20el,en%20cuenta%20que%20%E2%80%9Cuna%20categor%C3%ADa>

Chavis, D. M., Hogge, J. H., McMillan, D. W. y Wandersman, A. (1986). Sense of community through Brunswik's lens: A first look. *Journal of Community Psychology*, 14, 24-40

Consejería presidencial para la estabilización y la consolidación (2019). *Así va la implementación*. <http://www.portalparalapaz.gov.co/>

Consejería presidencial para la estabilización y la consolidación (2021). *Informes de seguimiento*. <https://portalparalapaz.gov.co/publicaciones/990/informes-de-seguimiento/>

Decreto N° 1274 de 2017. "Por el cual se prorroga la duración de las Zonas Veredales de Transitorias de Normalización -ZVTN- y unos Puntos Veredales de Normalización -PTN-. *Presidencia de la República*. <http://es.presidencia.gov.co/normativa/normativa/DECRETO%201274%20DEL%2028%20DE%20JULIO%20DE%202017.pdf>

Fundación ideas para la paz (3 agosto 2019) ¿Cómo están las condiciones de seguridad de los excombatientes de las Farc? <https://www.ideaspaz.org/publications/posts/1771>

Herazo y Moreno (2014). *Sentido de comunidad en un pueblo originario*. Santa Martha Acatitla (Entre los Carrizos) Universidad Autónoma de México.

Hombrados-Mendieta, M. I. (2011). Sentido de comunidad. I. Fernández, J. F. Morales y F. Molero (Coord.). *Psicología de la intervención comunitaria* (pp. 97-126). Desclée de Brower DDB http://www.elseminario.com.ar/biblioteca/Wundt_psic_pueblos-1%20Introduccion.htm

László, J. (2008). *The Science of Stories: An Introduction to Narrative Psychology*. Routledge.

Montero M (2004) Comunidad y sentido de comunidad. Introducción a la psicología comunitaria. *Desarrollo, conceptos y procesos* (pp. 95-107). Paidós. <http://www.catedralibremartinbaro.org/pdfs/libro-montero-introduccion-a-la-psicologia-comunitaria.pdf>

Montero, Mariza (2004). *Procesos psicosociales comunitarios. Introducción a la psicología comunitaria* (pp.123-136). Paidós. <http://hdl.handle.net/10596/8358>

Oficina de Alto Comisionado para la Paz (2016) *El acuerdo final de paz*. http://www.altocomisionadoparalapaz.gov.co/herramientas/Documents/Nuevo_enterese_version_6_Sep_final_web.pdf

Presidencia de la República. (2019). *Mediante proceso de transformación de espacios territoriales. Gobierno Nacional garantiza continuidad de política de reincorporación para excombatientes*. <https://id.presidencia.gov.co/Paginas/prensa/2019/190814-proceso-transformacion-Gobierno-garantiza-continuidad-espacios-territoriales-excombatientes-reincorporacion.aspx>

Sánchez-Vidal, A. (2001). Medida y estructura interna del sentimiento de comunidad: un estudio empírico. *Revista de Psicología Social*, 16 (2), 157-175.

Sandel, Michael (2000). *El liberalismo y los límites de la justicia*. Gedisa.

Saranson, S. B. (1974). *The psychological sense of community*. Edit. Jossey-Bass Inc., U.S.

Tönnies, F., 1947, *Comunidad y sociedad*, trad. de J. Rovira Armengol, Losada, Buenos Aires.

Zonas Veredales para la Dejación de Armas de las FARC (2016). *Alto comisionado para la paz*. <http://www.altocomisionadoparalapaz.gov.co/herramientas/Documents/Zonas-de-ubicacion.pdf>



SECCIÓN II.

.....

**APROXIMACIONES
COMUNITARIAS
A LA MEMORIA
HISTÓRICA E
INTERCULTURALIDAD
EN PUEBLOS
INDÍGENAS Y AFROS**

.....



MINGA INDÍGENA: MOVIMIENTO ANTISISTÉMICO Y MITOLOGÍA DE LA MEMORIA.

GUSTAVO ADOLFO BEJARANO AGUADO¹⁹

La minga indígena y campesina, que inició el pasado 10 de marzo (2019) en el Cauca y Huila, se ha convertido en la minga nacional por la vida, el territorio, la democracia, la justicia y la paz. La minga ha puesto en el centro del debate político nacional el problema de los reiterados incumplimientos a los acuerdos pactados por los pueblos indígenas con el Estado colombiano.

Profesores Universidad de los Andes-Bogotá DC-Colombia

Recuperado de: <https://uniandes.edu.co/noticias/antropologia/la-minga-ha-puesto-en-el-debate-nacional-los-incumplimientos-a-los-pueblos-indigenas>

INTRODUCCIÓN

Colombia no ha sido territorio fértil para los movimientos sociales. Entre las explicaciones, surgidas desde el contexto académico, se esgrime que el país ha preferido las soluciones institucionales, regladas y conservadoras a las posturas alternativas, nubladas de incertidumbre pero tal vez con una fuerza instituyente que no se ha vivido en la época republicana; además no se ha contado con un sindicalismo que represente al conjunto de asalariados en sus demandas sociales, en su lugar se ha cooptado la acción por instituciones paraestatales financiadas con rentas de destinación específica aportadas por el sector empleador.

Otra de las explicaciones, la más compleja, se deriva de la costumbre política de solucionar los grandes temas nacionales a “medias”. El factor de la tenencia de la tierra, por ejemplo, se ha tratado a través de concesiones parciales: Ley de restitución de tierras (con muy bajo cubrimiento a nivel nacional) y la Reforma Agraria Integral como

¹⁹ Universidad Católica de Colombia.

componente de los Acuerdos de La Habana que no ha tenido la mínima discusión en el Congreso, tras más de tres años de firmado el documento, ni que decir de su implementación. Igual se puede afirmar del problema indígena. Quinientos años de opresión han generado demandas al Estado que se han agotado en pactos de gobierno, incumplidos tras cada cambio de poder en el cronograma electoral. La democracia en este país además de su debilidad tiene crisis de representación y de participación.

Para urdir la trama de explicaciones al fenómeno de la aparente esterilidad colombiana en generar movimientos sociales enlazados con la revuelta, se añade el imaginario de las “instituciones fuertes”; imaginario, en tanto se trata de una representación de la democracia nacional plagada de lugares comunes y con una vinculación directa al conflicto armado. En medio de la confrontación asirse a una imagen de democracia consolidada aporta un componente psicosocial de tener en control, útil para promover una estructura subjetiva que detenta una capacidad de afrontamiento, pero conformista y escapista que funge como postura colectiva que incide en la participación y el cambio.

En el presente ensayo de reflexión, se aborda de manera teórica y a partir de autores comprometidos desde sus niveles de enunciación, que surgen en escenarios académicos, con el fenómeno de la Minga indígena, concebida como el transitar de la palabra para llegar a acuerdos, es una resistencia²⁰ anti sistémica de los pueblos andinos como los Nasa en el departamento colombiano del Cauca -suroccidente del país-, para catalizar transformaciones sociales, étnicas o de territorio. En su polisemia la minga es también un movimiento antisistémico que tiene en el Mito y la revuelta su fundamentación sociohistórica-ontológica en la perspectiva de sus actores.

De otra parte, y en el horizonte trazado en *Spartakus* de Furio Jesi (2014), el documento reliva los riesgos del Mito indígena y la revuelta armada como forma radical de la Minga y de sus resignificaciones en una constante resignificación e invención de la tradición en un trazado histórico de larga duración y sus comprensiones no occidentales (las lógicas paraconsistentes como clave de actualización del Mito)

La obra de Furio Jesi actúa como episteme que articula el Mito, la Minga y la revuelta como elementos constituyentes de una historia de larga duración que en el último tercio del siglo XX enlaza con la experiencia insurgente radical del pueblo Nasa, aspecto que este capítulo interpreta a la luz de *Spartakus*.

20 El término resistencia remite en este ensayo a la continuidad de las luchas de los pueblos originarios en los órdenes simbólico, territorial y participativo. El movimiento antisistémico se ha constituido de resistencia y es su lugar de enunciación. (nota del autor).

Finalmente, el documento enlaza con las tensiones identitarias del pueblo originario Nasa con la violencia simbólica de las imposturas estatales, las tecnicizaciones y la propaganda que distorsionan el Mito para la consolidación de un modelo neoliberal expoliador del territorio, la identidad y diluyente de la vida comunitaria.

El objetivo de este ensayo es aproximar la Minga en tanto expresión, lenguaje, apropiación territorial, productora de espacio y solidaridad como movimiento social anti sistémico que se entrelaza en el Mito en su invención histórica y su comprensión gno-seológica desde las lógicas paraconsistentes. La metodología desarrollada es la revisión documental en la perspectiva histórica planteada por Ferdinand Braudel (1970) de larga duración.

La Minga. En el horizonte propuesto por John Gregory Belalcázar (2011) remite a la ya referida polisemia y bosqueja su imbricación con el Mito y la revuelta, de esta manera constituye

un hecho excepcional un acto discursivo y simbólico. Un fenómeno social como el de los mandatos y la minga indígena que se plantean como acontecimientos excepcionales, rompen lo rutinario y se salen de esa marca habitual y cotidiana de lo acostumbrado -lo naturalizado-, al dinamizar un flujo relacional que inciden en el imaginario colectivo -un reconocerse a sí mismos-, y en la forma de percibir la realidad misma -la manera como se define y construye en su sentido. (Belalcázar, 2011. Pág. 82)

En otros criterios, desde las movilizaciones defensivas del territorio y de performatividad de ciudadanías emergentes, la revisión de Mora y Correa (2020), ubican la minga como *imaginario social* que “ha logrado macerar la mentalidad de grupo en las comunidades indígenas en Colombia, y desarrollar el espíritu de solidaridad fundamental para una Pedagogía de Resiliencia, en aras de lograr las luchas sociales y culturales” (Pág. 176). La derivación representacional y de la resiliencia devienen en una mirada alterna de la Minga como componente que estabiliza una situación conflictual en periodos de crisis.

La metodología de larga duración (Braudel, 1970) plantea un giro en el análisis de los hechos históricos, al pasar del evento a las persistencias de los procesos espaciales, sociales, demográficos y económicos. Entre las ciencias sociales la historia tiene un uso privilegiado de este horizonte de larga duración. El tiempo en su carácter dialéctico que transita entre el evento performativo y enfático y las continuidades que, de manera subrepticia, se instalan en la cultura y la civilización. Aún con su dispensa disciplinar, la historia incita a asumir esta episteme a las otras disciplinas colindantes. Aunque

Braudel no tuvo la intencionalidad de describir un procedimiento de la “larga duración”, es posible mencionar ciertos pasos para emprenderla (Braudel, 1970, Pág. 184):

- Tomas de contactos prudentes con los sujetos sociales de estudio a partir de una coyuntura cultural.
- Elegir periodos precisos
- Elucidar los vínculos culturales de las civilizaciones
- Considerar una perspectiva demográfica y económica
- Tener en cuenta el presente. (Braudel, 1970. Pág. 184).

En la intencionalidad de articular la Minga al Mito y su imbricación con la revuelta, este capítulo aborda en primer lugar la noción de movimiento antisistémico, enseguida se desarrolla el lugar del Mito en la Revuelta y la Minga indígena a la luz del historiador italiano Furio Jesi (2014) quien en su lúcido ensayo concibió la revuelta como “suspensión de la historia” (la analogía con la larga duración braudeliiana es sugestiva). Los acoples se tornan evidentes: la Minga en su performatividad de la protesta, el Mito en su momento fundante y la revuelta como una alternativa intemporal a la expropiación neoliberal del territorio ancestral, lo que Sergio Villalobos Ruminott (2013) denominó las “soberanía en suspenso”

MOVIMIENTOS ANTISISTÉMICOS

En la línea expositiva del presente ensayo se utilizan las categorías movimientos anti-sistémicos y movimientos sociales en su mutualidad incluyente: los movimientos anti-sistémicos son movimientos sociales que responden, de manera crítica y prospectiva, a una larga serie de determinaciones históricas que han surcado el horizonte de América Latina desde la invasión europea de 1492 hasta las coacciones de los modelos capitalistas neoliberales en las postrimerías del Siglo XX.

Esta denominación se debe al sociólogo estadounidense Immanuel Wallerstein (2008), para designar a los movimientos sociales que parten de una crítica a la hegemonía globalizante de una práctica, un discurso y una instrumentalización del poder del capital que se anuda la corriente positivista de la ciencia natural, la Ilustración y el dominio del capital en los albores de la modernidad. Estos movimientos visibilizan las contradicciones y crisis del capitalismo desde los ciclos de Kondratieff, matemático de origen ruso que predijo (con inusitada claridad y comprobación empírica) sus contradicciones expresadas en los ciclos de expansión y contracción. A aquella hegemonía globa-

lizante Wallerstein la denomina Sistema-mundo. El autor ubica el surgimiento de los movimientos antisistémicos en la segunda mitad del siglo XIX, pero admite que la Revolución Francesa inicia una nueva manera de construir la convivencia social y política desde sus reconocidas reivindicaciones: *Libertad, Igualdad, Fraternidad*. A partir de la segunda posguerra mundial se instaló el punto de inflexión para estos movimientos, la discusión de su pertinencia es casi un consenso en las poblaciones menos favorecidas, pero al mismo tiempo emergen dudas acerca de su alcance. Wallerstein propone volver sobre la luz orientadora de la Revolución Francesa:

“Es claro que los ideales del movimiento social no nacieron súbitamente de la Revolución Francesa: tenían ya una larga historia detrás de ellos Pero la Revolución Francesa los transformó completamente, en primer lugar porque les confirió una forma laica En segundo lugar, porque les dio una legitimidad social y finalmente los extendió en el mundo entero, convirtiéndolos en ideales generales que no estaban asociados a ningún lugar, con ningún grupo humano, o con ningún pueblo o nación en particular.” (Wallerstein, 2008. Pág. 36).

Si bien la Revolución Francesa es un inicio de los contemporáneos movimientos anti-sistema, estos adquieren su fisonomía singular a partir de las revoluciones posteriores a 1968. Los nuevos movimientos se desmarcan de los anteriores (1789-1968) y de sus formas monumentales (Revolución Rusa), de su verticalidad instituida sobre el autoritarismo y la monopolización de la capacidad de dirección, solo detentada por los cuadros elitistas.

Ahora, en el contexto de América Latina, se destacan como movimientos antisistémicos los movimientos surgidos de los procesos invisibilizadores, excluyentes y de menosprecio social inferidos a los pueblos indígenas de la región. En los últimos años se destacan las organizaciones indígenas en Ecuador, Bolivia, Colombia y México en pos del reconocimiento y el cumplimiento de los pactos con los Estados neoliberales. Estos movimientos han pasado de una modernidad de resistencia a una modernidad alternativa a aquella impuesta por Europa en la ilustración en el siglo XVIII. Para Carlos Antonio Aguirre, la existencia de estos movimientos antisistémicos en América Latina constituyen escenarios alternos a la imposición del modelo neoliberal extractivista en los que las jerarquías, las clases sociales, las dicotomías culturales y las relaciones ecológicas se ven cuestionadas y reconfiguradas en nuevas apreciaciones de la acción política (Aguirre, 2017).

Asimilar la Minga con los movimientos antisistémicos implica ubicar la actualidad de la primera por la confluencia de los tiempos aupada por el Mito. La Minga, como espacio

social, recoge las esperas, anticipaciones, decepciones y logros de las movilizaciones indígenas, en tanto

Los movimientos antisistémicos luchan en contra de todo tipo posible de explotación económica por la destrucción y desaparición del Estado e incluso por la muerte de la actividad misma de la política, igual que en contra de toda forma de ideología y de jerarquía cultural... Por eso, y no casualmente, estos nuevos movimientos antisistémicos, además de ser, obligadamente y también, movimientos anticapitalistas, son movimientos que luchan en contra de todas las formas múltiples del racismo y de la discriminación social (Aguirre, 2017. Pág. 140).

En el panorama político de Colombia, la derecha política ha estado presente en la conformación del poder desde la independencia, a pesar de algunos periodos de liberalismo, que incorporaron a la estructura del Estado elementos propios de posturas retardatarias (disminución de garantías constitucionales a través de estados de excepción y la militarización como proceso privilegiado para la gestión del conflicto social, agrario y económico). Para el escenario del continente latinoamericano, Aguirre (2017) sugiere varias expresiones de movimientos sociales antisistémicos, en su capacidad instituyente de alternativas frente al capitalismo global:

Izquierdas antisistémicas que están igualmente presentes en América Latina, por ejemplo en ciertos sectores del movimiento indígena del Cauca colombiano, o en los indígenas bolivianos del Movimiento Pachakutik de Felipe Quispe, o en los indígenas amazónicos de la CONAIE ecuatoriana, entre otros ejemplos posibles. (Aguirre, 2017. Pág. 132).

En este sentido, los procesos de larga duración, desde las resistencias²¹ de los pueblos originarios al *proyecto civilizador* del invasor europeo hasta las demandas sociales de la Minga Nasa se inscriben en la lógica de los movimientos antisistémicos, portadores de significados y de creación conjunta de posibilidades para, al decir de Aguirre, poner el mundo de “cabeza”, la propiedad de la tierra legitimada por el Estado nacional transformada en el territorio reconstituido a partir del Mito y la revuelta.

.....

En el panorama político de Colombia, la derecha política ha estado presente en la conformación del poder desde la independencia...

21 Cf. Nota 1.

EL LUGAR DEL MITO EN LA REVUELTA Y LA MINGA INDÍGENA

Para Furio Jesi (2014), la revuelta en su singularidad, espontaneidad y simiente de una corriente de conciencia está ligada al mito como lugar comunitario del sentido de vida. El Mito establece un embeleso de la experiencia del tiempo, como una especie de solipsismo colectivo y fenomenológico. La revuelta es fugaz, un instante del consenso comunal que actúa como una chispa insurreccional. No hay disensos. La epifanía es única, todos la comparten. Un despertamiento de la comodidad del tiempo burgués, en su doble acepción de disciplinante y disciplinado. El tiempo del Mito es la perennidad y el eterno retorno, un regreso a los arquetipos de la vida social. El tiempo de la Minga, es el tiempo del Mito. No hay coincidencia con el tiempo histórico, que es lineal y teleológico. El tiempo de la Minga recurre a la ancestralidad, lugar de la muerte donde la experiencia del ser es inefable.

La Minga se comprende como un lugar social, que asume el tiempo mítico. La Minga es movilizadora por la revuelta; altera la linealidad de la historia en la confluencia temporal de significados míticos, de ahí su capacidad instituyente y antisistémica.

La vinculación del mito en la cultura popular es visibilizada por Jesi, y previene de su distorsión al traerlo al mundo contemporáneo. El historiador italiano propone la distinción entre el mito genuino y el mito *tecnicizado*: el primero, una realidad lingüística colectiva, integrada en un cosmos colectivo de vigilia; el otro, la manipulación de la tradición para la obtención de fines (Jesi, 2014).

LOS RIESGOS Y USOS DEL MITO

A partir de los años setenta del siglo pasado surge una ola de reconocimientos y auto reconocimientos de los pueblos indígenas en todo el mundo. El Convenio 169-OIT se destacó como el instrumento jurídico de más amplio alcance que ha sido ratificado por veintidós países (dato del año 2014) la mayoría de ellos, en América Latina. Aunque es innegable su importancia vinculante, también ha sido un instrumento que en algunos apartados tiene una orientación mitológica de la realidad indígena global, en especial cuando recurrió a un pasado idealizado, en un mundo primigenio sin contacto con la modernidad expansionista, capitalista y liberal. En su presentación se hace mención a “(Recordar) la particular contribución de los pueblos indígenas y tribales a la diversidad cultural, a la armonía social y ecológica de la humanidad y a la cooperación y comprensión internacionales” (OIT, 2014, pág. 17).

El Convenio OIT se adentra en las consideraciones tan inestables y sujetas a transformaciones históricas y sociales como la de identidad, además de situarla en el categórico podio de su esencialidad. Las identidades al ser construidas desde el debate, la imposición, la fuerza o la normativa no podrían ser esencializadas:

“La conciencia de su identidad indígena o tribal deberá considerarse un criterio *fundamental* para *determinar* los grupos a los que se aplican las disposiciones del presente Convenio” (OIT, 2014, pág. 21).

Este instrumento no escapa a la visión instrumental de la epistemología de Occidente y soslaya la cualidad ágrafa de las lenguas indígenas al proponer “Siempre que sea viable, deberá enseñarse a los niños de los pueblos interesados a leer y a escribir en su propia lengua indígena o en la lengua que más comúnmente se hable en el grupo a que pertenezcan “ (OIT, 2014, pág. 57).

REVUELTA ARMADA Y MINGA UNA COMPLEJA (Y DIFUSA) RELACIÓN CON EL MITO

En el departamento colombiano del Cauca, en el suroccidente del país, subsisten en primera instancia, las más retardatarias formas de tenencia de la tierra que tienen origen en el periodo colonial (con una base esclavista importante) y las primeras expresiones de lo que podría denominarse una agroindustria. En segundo orden, la minería extractivista, también ubicada en sus inicios en la Colonia, y en un tercer lugar una población indígena con una larga tradición en prácticas de resistencia y de luchas territoriales desde el contacto con europeos en el siglo XVI.

Según el Censo de año 2018 la población Nasa en el departamento alcanza 243.176 personas (DANE, 2019), de esta manera constituye la tercera nación indígena en número de habitantes en el país. De este total de personas, menos del 7% viven en cabeceras municipales, el resto en espacios rurales constituidos por Resguardos con títulos, que ascienden a 83 (Jimeno, Varela y Castillo, 2015). El Resguardo es una institución de origen colonial, surgida como una forma territorial de protección (y de control), por parte de la Corona en sus políticas de las Nuevas Leyes de Indias. Para los Nasa, la región de Tierradentro (en el mismo departamento del Cauca) es el centro político, cultural, de resistencia cuyo origen es necesario rastrearlo en la era prehispánica, también es el lugar en el que se ubica el Mito que ha pervivido desde la invasión europea.

La nación Nasa nunca ha sido fácil dominarla en los términos definidos por la gobernabilidad territorial de un Estado liberal. Entre las estrategias usadas para evadir el contacto y la aculturación occidental en la época de la conquista, estaban la dispersión

de la población y el establecerse en lugares y comunidades con alguna relación con su origen cosmogónico (Jimeno et al, 2015). La institución hispana que tuvo un relativo éxito (en el significado occidental) fue el Resguardo, por cuanto asume aspectos míticos relacionados con el carácter comunal del territorio.

La política indigenista de Colombia ha surcado el panorama social del país a partir de la coyuntura que describe las características de cada época: después de la independencia hay un discreto reconocimiento de los aportes de los indígenas a la causa liberadora, es en estos momentos en los que el Estado va a apropiarse de los elementos míticos de los pueblos originarios y a través de un uso instrumental del mito, con visos idealistas e integradores de la gran narrativa épica y fundacional de la República se instaaura un programa de impostura cultural en el que se ubica la imagen del indígena como portadora de valores políticos, culturales y sociales a favor de la consolidación de un modelo liberal de país.

En Jimeno et al (2015), se registran otros hitos de la política estatal indígena a partir de mediados del siglo XIX en el que se instala un proyecto anti-comunitarista en referencia a las tierras de los pueblos originarios. Es una escalada de expropiaciones y exacciones por parte del Estado y aupada por los terratenientes, de los territorios sujetos a la soberanía originaria. Esta orientación usurpadora continuó durante la primera mitad del siglo XX y parte de la segunda (hasta alrededor de los años setenta), en el interregno, la constitución unitaria, centralista, conservadora y clerical asignó a las misiones católicas la potestad de civilizar a los pueblos indígenas, en especial a los periféricos. Se trataba de una función paraestatal que contaba con la anuencia de los sectores sociales dominantes y partidistas. Las consecuencias de esta política fueron nefastas: supuso la desaparición de grupos étnicos y su sometimiento a valores impuestos con violencia, simbólica y física. En los años setenta del siglo XX se genera en el país un viraje social consistente en la rápida urbanización y el acceso de segmentos poblacionales de estratos medios a una formación profesional. Las reivindicaciones de los sectores populares se incrementaron, en especial de los indígenas y campesinos.

Otra serie de eventos surgidos a final de los años ochenta e inicios de los noventa del siglo XX habían de constituir puntos de inflexión respecto al reconocimiento indígena. El Acuerdo 169 de la OIT, aún con sus esencialismos étnicos, resalta en el escenario social la realidad india como una existencia cultural que reclamaba su incorporación normativa y Constitucional en positivo. Los acuerdos de desmovilización del grupo indígena guerrillero Quintín Lame (conformado por integrantes de los pueblos Misak y Nasa) en 1991, *ad-portas* de la promulgación de la Constitución Política de 1991, marca un especial rastro en las políticas étnicas. Los puntos de acuerdo reabrieron la discusión acerca de la constitucionalidad de los elementos cosmogónicos indígenas, su autonomía y singularidad territorial, económica y de conocimiento.

LA REVUELTA ARMADA INDÍGENA: ¿MÍTICA?

El grupo armado Quintín Lame²² fué un caso singular en la historia del conflicto armado colombiano. Se trató de una organización insurgente con una conciencia indígena transparente que hace uso de estrategias políticas y militares propias de guerrillas con un proceso ideológico pronunciado: alianzas con grupos armados que operaban en el mismo territorio, interacción continua con las comunidades, presión constante a los intereses del establecimiento del poder. En el estudio de Peñaranda (2015), el investigador destacó:

...entre los muchos elementos que permiten caracterizar al Quintín Lame, los siguientes: la organización interna, el perfil de sus integrantes, la importancia atribuida a tradiciones culturales profundamente arraigadas y la socialización de las deliberaciones internas a través de las “Escuelas de Formación”. (Peñaranda, 2015. Pág. 208).

En apartados anteriores se afirmó que la política indígena en Colombia, por lo menos hasta 1991, se caracterizó por su desprecio o una mal disimulada avencencia con las culturas indígenas (por ejemplo, durante la época de la apropiación cultural después de la independencia). Derivado de esta postura “blanqueadora” se ubica el abandono de las zonas con mayor presencia indígena. Los diversos grupos guerrilleros se abrogaron el derecho de representación de los pueblos originarios y justificaban su acción a favor de sus intereses. El Quintín Lame se desmarca de esta imagen. Este grupo es comunidad y combatiente a la vez. Es un anticipo a los sucesos de enero de 1994 con la irrupción política del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en la región de Chiapas.

El aspecto relevante en esta comprensión de la revuelta indígena no es solo lo mítico. Son los profundos conflictos históricos sobre la tenencia de la tierra y el avasallamiento por parte de los poderes estatales, económicos y paraestatales los que demarcan las líneas de continuidad de la historia. El conflicto se desarrolla en un sustrato comunitario amplio, un movimiento de visibilización cultural y una crisis de representación de los demás grupos armados. Ningún actor armado representa al pueblo Nasa, las acciones de guerra de parte de los grupos históricos es solo la opción maniquea e instrumental de una apropiación mítica oportunista.

El levantamiento popular indígena del Quintín Lame representa la opción, sin regreso, de una comunidad de 80 personas que deciden combatir una guerra propia, de defensa territorial, pero termina inmiscuyéndose en una guerra de otros: la del Estado y su

22 Cf. Nota 3.

aparato militar, la de los terratenientes y con las guerrilleras. Este decurso de la acción lo desvió, aún más, de su mito; otro elemento que lo de-sujeta de la revuelta.

Para el pueblo Nasa el lugar del mito no está en la violencia, está en un escenario cósmico, espiritual pero conflictivo que tiene su realización en la convivencia en la madre tierra:

En un comienzo solo existía el ks´a´w wala (gran espíritu) que, por ser femenino y masculino a la vez, tenía la virtud de generar vida. De él nacieron diez espíritus hijos llamados: ekthe (sabio del espacio); t´we yase (sabio del espacio), t´we yase (nombrador de la tierra), weet´ahn (el que deja la enfermedad en el tiempo), kl´um (duende), d´aati (espíritu del control social), tay (sol), atee (luna), eeh´a (viento), s´ii (espíritu de la transformación social). Inicialmente vivían en una misma casa con el gran espíritu, pero luego, por indicación suya, se transformaron en personas y vivieron por separado. Sin embargo, vivían en constante conflicto: el sol quemaba, el agua inundaba. Entonces les orientó para que vivieran en una sola casa y así lo hicieron. De su reproducción posterior nacieron las cosas que forman el mundo y un ser especial llamado Nasa. (Equipo Nacional de Salvaguarda, Documento inédito, 2013, Pág. 14).

LA LÓGICA DE LA NARRACIÓN MÍTICA

La anterior narración no encaja en una lectura desde la lógica clásica. Para descubrir su “logicidad” (en los constructos de Occidente) se requiere de la lógica *paraconsistente*, aquella en donde las contradicciones se atenúan y no llevan a una conclusión trivial. Guillermo Páramo (1989), antropólogo colombiano, destaca las posturas que han llevado a denostar al mito en la ciencia eurocentrada.

“Si usted llama lógico a un discurso, de alguna manera lo elogia, sí lo llama ilógico, lo condena”, sostiene Strawson, desde la filosofía del lenguaje y la lógica (Op. cit, p. 1). El término ‘mito’ que por siglos se ha empleado en Occidente es peyorativo en este respecto: “Lo mítico se define... en una doble referencia de oposición, por una parte, a lo real (el mito es ficción), y por otra a lo racional (el mito es absurdo)”, escribe Vernant, un estudioso de la mitología griega (1981:195). Eliade ha hecho notar que, en el curso de este siglo, los etnólogos, sociólogos, historiadores de las religiones,

etc., se han preocupado por asumir al mito en su calidad de tradición sagrada, significativa y ejemplar, pero las expresiones ‘mito’, ‘mítico’, ‘mitificar’, etc., todavía tienen una doble acepción en los vocabularios académicos (1983: 7). Mito y lógica siguen apareciendo como antónimos. (Páramo, 1989, pág. 41).

En este Mito de la nación Nasa se devela la inoperancia de la lógica y del conocimiento de occidente en la comprensión desprejuiciada de las narrativas primigenias e indígenas. Sin elementos racionales resulta forzada la interpretación de la revuelta a la luz del mito étnico en términos de occidente. Los mitos, en la etnografía clásica se sustentan en una notación asertórica (presentan una verdad de hecho no necesaria), la ciencia de occidente tiene un carácter apodíctico (juicio demostrable y necesario). Empero quedarse en esta postura resulta un tanto improductivo en esta tarea de revelar en el mito alguna relación con la revuelta. Bronislaw Malinowski, antropólogo británico, iniciador de la metodología etnográfica en las ciencias sociales propuso una solución sobre el papel del mito:

Malinowski se propone con su obra dos principales objetivos. Uno teórico: enfrentar una nueva concepción a las teorías evolucionistas, intelectualistas y alegoristas de su época, las cuales subvaloraban el alcance sociológico y “racional” de los denominados “mitos primitivos”. Otro metodológico: demostrar que la investigación de los mitos no puede hacerse a partir de cadáveres disecados, de narraciones separadas por completo de la vida social de las gentes (1974: 182-3). Quizás por eso, en el afán de lograr esas metas, prefiere destacar las funciones realizativas más que las asertóricas. (Páramo, 1989, pág. 61).

Malinowski enfatiza que los mitos de origen sitúan la génesis de la comunidad en función de nociones fundantes como territorio, jerarquías, espíritus fundadores y que a su vez justifican, fundamentan la restitución de derechos sociales, transmutados en tales por las asignaciones primeras del creador a los humanos. Al plantear la comprensión del mito desde la lógica paraconsistente, la salida argumentativa se realiza en afirmar que:

los mitos que recoge Malinowski son “cartas de validez” social y territorial. Pero no hay duda de que también son cartas geográficas relatadas, ¿Cómo pudieran ser lo primero sin ser lo segundo? (Páramo, 1989, pág. 62).

En la ciencia social occidental el mito se desplaza desde la concepción de prelogicidad, donde impera la emoción que desdibuja sus inconsistencias hasta la perspectiva de la coherencia, de la cual Malinowski es epígono. La consistencia del mito cristiano (la creencia en su narración) convive con sus propias inconsistencias (la no consta-

tación de su presencia). Este mito dio lugar a una cosmografía que configuró al ser humano medieval (un modelo de Universo) y que va a atravesar gran parte de la Edad Moderna, hasta la eclosión de las Leyes del Universo por Kepler, Copérnico y Newton.

De allí se infiere que el lazo que comunica el mito indígena con la revuelta no es, como se representa en la sociedad hegemónica, desde la idealización sino desde la reinven- ción. La consistencia del mito primigenio está en una elaboración acorde con la época.

LA MINGA, LA REVUELTA INDÍGENA ARMADA: MIRADA DESDE FURIO JESI

La acción desesperada de la revuelta indígena a partir de la sublevación armada asume una axiología acorde al momento: el sacrificio y la lealtad, maneras de enfrentar al *monstruo* (expresiones de la violencia de varias cabezas: Estado, terratenientes, guerrillas, paramilitares) imagen del poder que, en su vigor gráfico, se asume en su vocación de malignidad que convoca al exterminio. La revuelta no puede resolverse en su inutilidad o en su carácter inoportuno, es en su incorporación al decurso de la historia en que se rompe el juego normalizador de las antinomias: “monstruo/humano; vida/muerte; tiempo histórico/tiempo mítico” (Jesi, 2014, pág. 25). El mito interrumpe, pero se inserta al curso de la historia una vez la revuelta se resuelve a favor, el desencanto que confirió realidad a los *monstruos* es el inicio de un mundo nuevo. La revuelta indígena es la vigilia de la conciencia, el despertar de la justicia frente a la iniquidad del poder. La verdad ha abierto un resquicio al tiempo histórico para instalarse en la lucidez que representa su interrupción. Como suspensión del tiempo histórico la revuelta confirma su carácter egoísta, “fuera de la historia”, la suspende. Aquí irrumpe una dificultad si se pretende ajustar esta categoría occidental en el pensamiento indígena, en los siguientes párrafos se propone una reinterpretación de este aspecto.

El Mito es un encuentro comunitario y en su imbricación con la revuelta se realiza en el lugar en que esta sucede. La revuelta indígena, como lo plantea Jesi en su “inactualidad”, la expresa en su *doble Sophia*. Es la conciencia ambivalente que se sitúa en la confluencia del tiempo histórico y el tiempo del mito. Permite recorrer a ambos, los ubica en el entramado que conduce a la transformación revolucionaria. Mito e historia consustanciados en un proceso que reconduce al tiempo mítico, reinventado en la concreción de una vida humana. La conjunción de dos fuerzas, la histórica y la cosmológica que emana de la lógica paraconsistente del Mito. Jesi sitúa la *doble sophia* como un elemento inescapable de la revuelta:

“No pretendemos, a pesar de esto, proponernos resolver tal antinomia, ya que consideramos que es intrínseca (de una forma u otra, poco importa) a la voluntad humana de conmovirse y entender: una doble Sophia”. (Jesi, pág. 166).

Conmoverse y entender: Manuel Quintín Lame²³, líder histórico del pueblo Nasa, epónimo de la revuelta armada, encarna una *doble sophia*. Como terrajero (quien toma en arriendo una parcela) tenía una conexión emocional con el Mito fundacional y entendía el papel de la legislación del Estado Nacional como instrumento de sujeción y expropiación de los pueblos originarios, estaba surcado por el Mito y la historia lineal. El antropólogo Luis Guillermo Vasco lo rememora así:

...su planteamiento fue el de organizar a los indígenas para lograr que “una columna formada por indígenas se levantará el día de mañana para reivindicar sus derechos...” y el día llegará cuando el indio colombiano recuperará su trono». Con esta claridad convenció a la gente de las comunidades del Cauca para que se organizaran, porque tenían derecho a hacerlo y para recuperar las tierras que eran suyas. (Vasco, 2008, pág. 376).

PROPAGANDA Y MITO EN LA REVUELTA ARMADA INDÍGENA

La cooptación de las demandas de la revuelta indígena por parte de la izquierda radical armada presupone una manipulación del mito, los pueblos originarios se han representado como depositarios de los valores ambientales y comunitarios erigidos como formas significantes del proyecto social que devendría de la revolución. Desde la perspectiva del historiador italiano, mito y propaganda circulan por los mismos senderos en los que acecha la desconfianza. Su relativización (del mito) implica su alejamiento de la corriente de la historia. La propaganda manipula desde su horizonte, es ideológica y cristalizada.

23 Manuel Quintín Lame Chantre (1880-1967) fue un líder del pueblo originario Nasa en el Departamento colombiano del Cauca, pionero de los recientes movimientos antisistémicos indígenas en Colombia. Inició una revuelta por la recuperación de los territorios ancestrales a partir de su identidad con el Mito Nasa y con el conocimiento empírico de los dispositivos legales y discursivos del Estado nacional en su rol de homogenización y protección de los intereses de los terratenientes. Mito e historia que atraviesan su contingencia humana, la *doble sophia*. (nota del autor).

IDENTIDADES E INVENCION DE LA TRADICIÓN EN EL MITO

El mito, de forma ineludible, está atravesado de la hermenéutica de la sospecha *¿Qué trata de decir el mito al auditorio contemporáneo?* En cuanto su “i-logicidad” se inscribe en una narrativa originaria, cuyo sentido se otorga en los contextos en los que surge, por parte de sujetos inscritos en esta cultura. El mito puede estar cargado de invención.

Fueron Eric Hobsbawm y Terence Ranger (1983) quienes desarrollaron este concepto como categoría comprensiva de la cultura, occidental y originaria. Alude a una serie de prácticas generalizadas, pero no imprecisas que pretenden ligar las acciones actuales a un pasado histórico, de largo plazo. También denota a las tradiciones surgidas en los periodos cortos en que tiene lugar la expresión, su carácter imprevisto y en apariencia espontánea, difuminan su relación con el mito. El enlace de la invención con la tradición, en el caso de los pueblos indígenas es oficioso rastrearla en un pasado de largo plazo, se puede condensar en el aserto de los historiadores británicos “Hay respuestas a nuevas situaciones que toman la forma de referencia a viejas situaciones o que imponen su propio pasado por medio de una repetición casi obligatoria”. (Hobsbawm y Ranger, 1983. Pág. 8).

El interrogante surgido es, si la invención de la tradición *disminuye la importancia* conferida al mito como impulsor de la revuelta. Para el autor de este ensayo, no interfiere en la credibilidad del mito, lo reconstruye para asimilarlo a las condiciones sociales de la época. La invariabilidad de las prácticas no alcanza a las tradiciones, por su alto contenido simbólico. La variabilidad, afirman Hobsbawm y Ranger, es atributo de las costumbres y convenciones en su atributo pragmático. La invención no es un cambio fáctico, es una resignificación de lo simbólico. El mito circula en la dialéctica de la invención.

La invención no es un cambio fáctico, es una resignificación de lo simbólico. El mito circula en la dialéctica de la invención.

LOS MOVIMIENTOS ANTISISTÉMICOS: ENTRE LA ETNICIDAD REFUNDADA EN EL MITO Y LA REVUELTA INDÍGENA.

Los movimientos antisistémicos de los pueblos originarios han estado ligados a los reclamos por la tenencia de los territorios ancestrales, aspecto que el Estado reconoce en forma limitada, a los pueblos que detenten el diacrítico étnico. El esencialismo estratégico constituye una opción en las resignificaciones del Mito. La adscripción cultural de un sujeto está en continua tensión entre las tradiciones heredadas y las formas sociohistóricas de convivencia que han sido negociadas, negadas o impuestas. La etnicidad no es un tributo transcrito de forma intergeneracional y acrítica, está en continua relación con una serie de prácticas discursivas, tradicionales y contemporáneas. Se constituye en el mito, reconstruido e inventado, en una tensión con elementos jurídicos locales e internacionales (Constitución, Derecho Internacional Humanitario, Convenio 169-OIT, Sentencias de Corte Constitucional) que se encarnan en una expresión de largo plazo, pero de aparición contingente e inesperada.

Así, podemos hablar de la forma como se teje, en el largo plazo, una política y una narrativa en la lucha anticolonial, pero también de la emergencia contemporánea de la etnicidad y de una nueva *política cultural* que incide en la acción de ciudadanía de los que se definen como indígenas y se ancla en una narrativa de largo plazo (Jimeno et al, 2015. Pág. 46).

Empero, situar la invención de la tradición constituye una reconstrucción mítica, las narrativas del pueblo Nasa han estado en constante disputa con el Estado, el colonial, el republicano y el neoliberal. Joanne Rappaport, afirma que las narraciones Nasa son un intento de difícil realización de condensar y dar una continuidad histórica a su devenir como pueblo, “crónicas de lo imposible” las denomina. Constituyen una estrategia de comunicar en código de occidente (la escritura) a un público mestizo o indígena letrado.

Las narraciones míticas de los Nasa están inscritas en una geografía sagrada (la noción de territorio es indisociable de su existencia), en su complejidad integran elementos del pasado y del presente, en especial de las luchas y resistencias enfrentadas por las organizaciones en los últimos cuarenta y cinco años. Las resistencias han conducido a revueltas en defensa del territorio, de la revitalización de la lengua y cultura y el

empoderamiento de los Cabildos (Rappaport, 2000). En las narraciones Nasa se juxtaponen las gestas prehispánicas, el desafío al poder colonial, los procesos judiciales en defensa de los resguardos y en especial retoma la presencia en el tiempo de la figura de Manuel Quintín Lame, pionero de todas las luchas contemporáneas.

A MODO DE CONCLUSIÓN

La Minga Indígena es una expresión histórica de lucha y resistencia, ocurrida en un periodo de larga duración (tiempo histórico). El autor de este documento propone una interpretación a contrapelo: si la revuelta en la tradición de occidente suspende el tiempo histórico, en el pueblo Nasa este concepto entra en conflicto con su tradición, para la comunidad indígena la revuelta o Minga, en tanto movimiento antisistémico es una afirmación de la narración de la memoria, es una suspensión singular que permite la confluencia de todos los tiempos históricos, desafía la lógica del poder al interrumpir la tensión que lo ubica (al poder) como *enemigo*; y lo instala como relación.

Esto denota la dificultad de abordar los mitos indígenas y su relación con la revuelta en términos de Occidente, Joanne Rappaport expande esta comprensión desde esta afirmación

a pesar de que la historia no occidental se ocupa del pasado esto no quiere decir que lo considere habitualmente como algo separado de los intereses del presente estos relatos son imágenes *sobre el pasado* y *no del pasado* es decir reflexiones que individuos de nuestra época realizan sobre lo que ha podido suceder en épocas pasadas en muchas ocasiones los historiadores no occidentales utilizan imágenes míticas o metáforas para representar y explicar acontecimientos históricos, estos modos míticos de expresión se superponen a los acontecimientos mismos y dificultan nuestra capacidad para localizarlos en el tiempo y en el espacio (Rappaport, 2000. Pág. 39).

Las narraciones Nasa no constituyen estructuras de continuidad, su interacción con otros elementos diacríticos (danza, territorio, lengua, Minga) son indispensables para obtener la clave de su sentido.

EL MITO *TECNICIZADO*, LAS IMPOSTURAS ESTATALES Y LA PERVERSIÓN NEOLIBERAL

La narrativa mitológica indígena se ha desplazado desde la violencia sacrificial en la conquista europea hasta la época republicana para subvertir el proyecto homogeneizador, de blanqueamiento y aniquilación gradual por la confluencia de actores armados estatales, paraestatales, contraestatales y del crimen transnacional.

El arribo a la independencia significa para el naciente Estado otra invención: el de un pasado glorioso. Se trata de competir con España sobre la herencia cultural de ambas naciones. La manera expedita la realiza el Estado cuando usurpa los Mitos indígenas a su favor asignándoles a los pueblos indígenas un decisivo aporte histórico, cultura e identitario al proyecto de Nación liberal, este proceso es lo que Luis Fernando Restrepo llama el *Estado y la memoria suplementaria* (2013) y el que Kerenyi, antiguo mentor de Jesi denominaría el *mito tecnicizado*.

No puede decirse lo mismo [en referencia al mito genuino] del mito [...] tecnicizado -según la definición de Kerényi-, es decir, evocado intencionalmente por el hombre para conseguir determinados fines. En este caso, en efecto, la realidad lingüística [...] no posee un carácter colectivo, ya que sufre las restricciones impuestas por los tecnicizadores- (Jesi, 2014, Pág.18).

El modelo neoliberal ha privilegiado los negocios agroindustriales, el extractivismo y el silenciamiento de las voces disidentes, haciendo suya la estrategia de la gobernanza fundada en los *regímenes nacionales de alteridad*, definidos por Paula López como las prácticas discursivas que definen a unos (mestizos) y a los *otros* (pueblos originarios) que se legitima en un multiculturalismo fragmentado: “El Estado nación crea retóricas historizantes - y de esta manera es creado por ellas - que terminan por hacer verdadera la distinción que funda un nosotros nacional y un ellos marginal y diferente” (López, P. 2017. pág. 45).

Impostura-tecnización-retórica de la alteridad -de una parte - de la otra, la Minga como movimiento antisistémico y espacio de ubicación del Mito reconstruido: si la primera instituye al Estado usurpador, la segunda, lo transforma. La Minga se instala en este escenario.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Aguirre, C. (2017). El mapa de los movimientos antisistémicos de América Latina. *Revista THEOMAI / THEOMAI Journal Estudios críticos sobre Sociedad y Desarrollo / Critical Studies about Society and Development*, número 36 (tercer trimestre 2017). <https://www.redalyc.org/pdf/124/12453261009.pdf>

Belalcázar, J. (2011). Detrás de los mandatos y la minga indígena: entre actos y palabras *profundas razones*. Mayores propósitos un encuentro con una forma de acción colectiva. *Desbordes, revista de investigaciones Escuela de Ciencias Sociales, Artes Y Humanidades — UNAD. Vol. 2. 2001*. Disponible: <https://hemeroteca.unad.edu.co/index.php/desbordes/article/view/1197>

Braudel, F. (1970). *La historia y las ciencias sociales* (Traductora: Josefina Gómez Mendoza). Alianza. Madrid.

Departamento Administrativo Nacional de Estadística DANE (2019). *Población Indígena de Colombia. Resultados del Censo Nacional de Población y Vivienda 2018*. <https://www.dane.gov.co/files/investigaciones/boletines/grupos-etnicos/presentacion-grupos-etnicos-2019.pdf>

Equipo Nacional de Salvaguarda (2013). *Plan de Salvaguarda de la Nación Nasa*. Documento inédito, 2013. https://www.mininterior.gov.co/sites/default/files/p.s_nasa_version_preliminar.pdf

Hobsbawm, E. y Ranger, T. (1983). *La Invención de la tradición*. Crítica.

Jesi, F (2014). *Spartakus, simbología de la revuelta*. Adriana Hidalgo Editores

Jimeno, M., Varela, D. y Castillo, Á. (2015) *Después de la masacre: emociones y política en el Cauca indio* [1a. Edición]. Universidad Nacional de Colombia y Centro de Estudios Sociales -CES e Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH).

López, P. (2017). *Indígenas de la nación. Etnografía histórica de la alteridad en México (Milpa Alta, siglos XVII-XXI)*. Fondo de Cultura Económica.

Mora García, JP, Correa Alfonso, J. (2020) La minga como imaginario social. Una mirada a la pedagogía de resiliencia indígena en Colombia”. *Revista Historia de la Educación Latinoamericana*. 22 N.o 35 (2020): 163-180. <https://doi.org/10.19053/01227238.10355>

OIT-ONU (2014). *Convenio Núm. 169 de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes. Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*. Lima: OIT/Oficina Regional para América Latina y el Caribe, 2014, p. 130. https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---americas/---ro-lima/documents/publication/wcms_345065.pdf

Páramo, G (1989). *Lógica de los mitos: Lógica paraconsistente. Una alternativa en la discusión de la lógica del Mito*. Ideas y Valores; Vol. 38, núm. 79 (1989); 27-68 Ideas y valores; Vol. 38, núm. 79 (1989); 27-68 2011-3668 0120-0062. <http://www.bdigital.unal.edu.co/24576/>

Peñaranda, D. (2015). *Guerra propia, guerra ajena: conflictos armados y reconstrucción identitaria en los Andes colombianos. El Movimiento Armado Quintín Lame / Daniel Ricardo Peñaranda Supelano; prologuista Gonzalo Sánchez Gómez*. -- Bogotá: Centro Nacional de Memoria Histórica, IEPRI, Universidad Nacional de Colombia.

Rappaport, J. (2000). *La política de la memoria: Interpretación indígena de la historia en los Andes colombianos* (Traducción José Ramón Jouvé). Popayán: Universidad del Cauca.

Restrepo, L. (2013). *El Estado impostor. Apropiaciones literarias y culturales de la memoria de los muisca y la América Indígena*. Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia.

Vasco, L. (2008). Quintín Lame, resistencia y Liberación. *Tabula Rasa. Bogotá - Colombia, N.o 9: 371-383, julio-diciembre 2008 ISSN 1794-2489*. <http://www.scielo.org.co/pdf/tara/n9/n9a18.pdf>

Villalobos-Ruminott, S (2013) *Soberanías en suspenso: Imaginación y violencia en América Latina*. - 1a ed. - Lanús Ediciones La Cebra.

Wallerstein, I (2008). *Historia y dilemas de los movimientos antisistémicos*. Bogotá DC: Desde Abajo.

AFROINDOAMÉRICA Y LA PSICOLOGÍA SOCIAL COMUNITARIA: PROPUESTA PARA FUNDAMENTAR LA ACCIÓN EN PUEBLOS ORIGINARIOS DESDE UN ENFOQUE ETNOHISTÓRICO “NUESTROAMERICANO”

J. JESÚS MARÍA SERNA MORENO²⁴

INTRODUCCIÓN

En nuestro trabajo consideramos a los pueblos indios y afrodescendientes como pueblos originarios de nuestra América con lo que aspiramos a ampliar el sujeto histórica, social, étnica y culturalmente constituido con relación a lo que tradicionalmente ha sido aceptado por la teoría y la práctica de la psicología social comunitaria. La fundamentación que se propone tiene como uno de sus objetivos, mostrar la importancia histórica de las relaciones interétnicas e interculturales producida por la resistencia de cara a la llamada “conquista” y frente a la colonización.

Esto último, de manera más destacada para los pueblos indios y, en el caso de los pueblos y comunidades afrodescendientes, ante el proceso de esclavitud, principalmente a través de las diversas formas de “cimarronaje”. De lo que se trata es, desde una heurística “nuestroamericana” --es decir, basada en la concepción que postulara José Martí en su conocido ensayo *Nuestra América* (Martí, 1993: 143-162)--, establecer algunos elementos básicos necesarios para el apunte de requerimientos de carácter epistémico que permitan plantear posibles fundamentos teórico-metodológicos sobre las relaciones entre pueblos originarios y afrodescendientes en América Latina a partir de un “desde” o lugar de enunciación no eurocéntrico.

²⁴ Investigador-profesor jubilado, CIALC-UNAM.

Asimismo, es importante una reconceptualización tentativa de la experiencia histórica de estos pueblos, tomando como punto de partida la importancia de los procesos de construcción de sus identidades etnoculturales en la producción y reproducción de su vida misma. De esta manera, los movimientos reivindicativos actuales de estos pueblos cobran una significación emblemática en el contexto contemporáneo de su lucha contra las relaciones de poder atravesadas por la interseccionalidad de diferentes dimensiones de la vida social y que se configuran y reconfiguran a través de las diversidades étnica, cultural, de género, sexual, de racialización y de clase²⁵. Todo ello, con el objetivo fundamental de que este planteamiento se pueda tomar en cuenta en un diálogo (que redunde en intercambio de mutua aportación) con los objetivos propios de la Psicología Social Comunitaria en el contexto de la especificidad del conjunto de temas que la constituyen²⁶.

En ese mismo sentido, nos interesa retomar el concepto de *convivencialidad* propuesto por el investigador congoleño-mexicano Omer Buatu²⁷ y, al mismo tiempo, esbozar algunos posibles resultados teórico-metodológicos de este planteamiento y una breve conclusión en relación con los objetivos que nos hemos propuesto. Es interesante destacar la importancia histórica de la convivencia que pudo o no generarse entre afrodescendientes e indígenas dentro del complejo y largo proceso de resistencia de cara a la llamada “conquista”, la colonización y la esclavitud. Principalmente, nos interesan las relaciones que pudieron haberse establecido a través de las diversas formas de “cimarronaje”.

El proceso de interrelaciones en su conjunto dio origen a la población actual nuestroamericana, por lo que podría, por lo menos en este sentido, denominársele población originaria a cada uno de los componentes históricos de este proceso. Asimismo, nos apoyamos en una reconceptualización tentativa de la experiencia histórica de estos pueblos, tomando como punto de partida la importancia de los procesos de construcción de sus identidades etnoculturales en el desarrollo de la producción y reproducción de la vida que caracteriza su actividad esencial al interior de los entramados comunitarios que ellos mismos han creado dentro del devenir histórico de nuestra América.

25 La lucha reivindicativa de estos pueblos se expresa en la consigna surgida a raíz de la coyuntura de 1992: “500 años de resistencia indígena, negra y popular”

26 Son muchos los autores (y autoras) que han abordado esta amplia y compleja temática Montero, 2004 y 2003; Almeida, E. y Flores, J. M., 2011 entre muchxs otrxs). De manera muy acotada, a nosotros nos interesa reflexionar sobre temas que han sido propuestos tomando en cuenta a los pueblos originarios y desde un explícito posicionamiento de compromiso con sus “fortalezas, necesidades y problemáticas sentidas” (Herazo -coord.-, 2015, p. 7). Véanse, además: (Almeida, 2015); (Mendoza, 2011), (Zerda, 2015); (Herazo, 2018); (Herazo y Javiedes, 2016) y (Herazo y Moreno, 2014).

27 Concepto desarrollado principalmente en su libro *Filosofía de la convivencia* (Buatu, 2014).

RELACIONES INTERÉTNICAS E INTERCULTURALES

Entre los aportes teóricos más sugerentes que encontramos en la obra de la antropóloga e historiadora latinoamericanista Luz María Martínez Montiel, se encuentra el referido al análisis de lo que ella ha denominado la “indoafricanidad” (Martínez Montiel, 2017) ²⁸; es decir, el proceso de carácter histórico, complejo y dialéctico de la “africanización del indígena y de la indigenización del africano” en muchos lugares de nuestra América. En nuestras investigaciones desde la antropología, hemos intentado una primera aproximación al estudio de este proceso desde la perspectiva de la filosofía de la convivencia planteada por Buatú Batubenge (2014).

¿POR QUÉ AFROINDOAMÉRICA?

La población de nuestra América ha sido estudiada en su diversidad etnorracial por el antropólogo latinoamericanista Darcy Ribeiro (1992), quien desarrolló una tipología a partir de las tres grandes matrices que la constituyen: la europea, la africana subsahariana (la llamada África “negra”) y la indoamericana. Al combinarse en un complejo proceso histórico, estas tres grandes matrices etnorraciales dan origen a cuatro tipos de pueblos.

Por lo tanto, de acuerdo a Ribeiro, según predomine una u otra matriz, el resultado sería el de los Pueblos Transplantados (pueblos europeizados en lo “etnorracial o lo etnocultural), en el caso de nuestra América debido a migraciones durante principios del siglo XX, como en los casos de Argentina y Uruguay²⁹; en segundo lugar, tendríamos a los Pueblos Testimonio sobre los que, Darcy Ribeiro dice en su texto: “designamos como Pueblos Testimonio a las poblaciones mexicanas, mesoamericanas y andinas,

28 Así se titula un apartado de este libro que aparece en la página 229. Indoafromexicanidad para el caso de México: “mestizaje con los pueblos originarios que recibieron a la población africana y se mezclaron con ella. De ahí que en el programa La Tercera Raíz utilicemos actualmente el concepto indoafromexicanidad para designar al conjunto de expresiones culturales que se conjugan en el mestizaje, tanto las aportaciones que los pueblos originarios hicieron a los esclavos negros como los que éstos dejaron en el mestizaje”, p. 227.

29 En México se consiguen dos ediciones: Darcy Ribeiro, *Las Américas y la civilización. Proceso de formación y problemas del desarrollo desigual de los pueblos americanos*, México, D. F., Editorial Extemporáneos, 1977. La edición que consultamos es: Caracas, Biblioteca Ayacucho, Prólogo de María Elena Rodríguez Ozán, 1992, pp.187-375).

por ser las sobrevivientes de las altas y antiguas civilizaciones que, ante el impacto de la expansión europea, se derrumbaron, entrando en un proceso secular de aculturación y de reconstrucción étnica que todavía no se ha clausurado”³⁰; en tercer lugar, estarían los Pueblos Nuevos, los cuales se formaron por la reunión de aquellas poblaciones surgidas del mestizaje de contingentes profundamente dispares en cuanto a sus características raciales y del entrecruzamiento cultural de europeos, africanos subsaharianos e indoamericanos, sobre la base de la dominación ejercida por los primeros como es el caso de los pueblos antillanos. Su característica diferencial es la de pueblos deculturados de su indianidad, de su africanidad y de su europeidad para ser una configuración étnica nueva.

Son pueblos “cimentados en la mano de obra esclava traída de África” y, de modo muy particular, en relación con la variante identificada por él como “hispano-antillana en el contexto del Caribe insular”³¹; y, por último y en cuarto lugar, los Pueblos Emergentes. Se trata, en este caso, de pueblos que surgen como naciones recién después de la segunda Guerra Mundial. Existen muy pocos en América Latina, por lo que su relevancia para nuestros estudios obedece a conocer las naciones africanas actuales a partir de su pasado colonial que les impuso una lengua extranjera y ciertos aportes culturales europeos. Lo central de esta tipología es considerar que en las cuatro configuraciones etnoraciales propuestas por Ribeiro se encuentra la matriz africana subsahariana, aunque en diversa cantidad y, por lo tanto, en contextos diferenciados.

Por otra parte, los pueblos y comunidades indígenas y afrodescendientes de nuestra América han sido objeto, -por su pasado de dominación que les ha sido común a ambos-, de actos de discriminación y exclusión social en los países multiétnicos y pluriculturales de nuestro continente, lo cual representa un serio obstáculo para el logro de una verdadera democracia desde una radical perspectiva de los grupos excluidos en la sociedad actual. Nos referimos a esa otra América que se encuentra oculta o invisibilizada por una concepción occidentalizada de nuestra historia y de nuestras especificidades etnoculturales. Esa América profunda, como diría Guillermo Bonfil Batalla, es desconocida o por lo menos invisibilizada por las mentes colonizadas, en lo que Quijano llamó, la “colonialidad del saber”, impuesta por procesos de dominación propios de una “colonialidad del poder”.

Omer Buatu Batubenge, al analizar lo que él llama la debilidad de la democracia liberal, nos dice que dicha debilidad obedece a “su incapacidad de integrar todos los elementos de la realidad social en la realización de sus objetivos” (Buatu, 2004/2, p. 51-69). Su propuesta radica en considerar la “democracia convivencial” como medio y

30 *Ibid.*, p. 188.

31 *Ibid.* P. 189.

forma de gobierno autónomo que permita atacar el problema de la exclusión desde la base de las necesidades y de las aspiraciones de la población”. Consideramos que el planteamiento central de la “filosofía de la convivencia”, nos permite no solo proponer nuevas formas de concebir la democracia, sino también entender mejor un aspecto que quizá no ha sido suficientemente estudiado y que tiene que ver con las relaciones interétnicas entre indígenas y afrodescendientes en los entramados comunitarios.

Entramados que históricamente han sido caracterizados como propios de poblaciones subalternas; viéndose, estas, obligadas a resistir los embates de la dominación durante los diversos procesos de reproducción de su propia vida, en que ambos grupos coincidieron y que derivaron en el desarrollo de la configuración étnica y cultural de nuestra América. Es una primera aproximación que indaga en las posibilidades de hacer otra lectura de una historia compleja y llena de contradicciones como lo es la caracterizada por el ya mencionado proceso de “indianización del africano y africanización del indio”.

Un aspecto fundamental de nuestro planteamiento nos exige avanzar en el conocimiento de las formas específicas en que el mestizaje (tanto racial como cultural) entre indígenas y afrodescendientes se pudo generar en algunas regiones de México y nuestra América. Para ello, se requiere saber, cómo es que los diversos obstáculos para las relaciones interétnicas se pudieron superar históricamente. Pensar en la posibilidad de este mestizaje, presupone aceptar que entre estos dos grupos étnicos hubo, además de desencuentros, conflictos y rivalidades, ciertas relaciones de tipo convivencial.

Para poder abordar estos complejos procesos, consideramos necesario plantear algunos supuestos de los cuales partimos. En términos generales, podríamos hablar de diversas variantes etnoraciales de este mestizaje entre indígenas y afrodescendientes, por lo cual se hace necesario un análisis crítico de la forma en que tradicionalmente se ha concebido al mestizaje: de ahí que el concepto clave de nuestro análisis sea precisamente el de diversidad. Así, tendríamos que caracterizar los mestizajes que dan origen a los garífunas de Centroamérica³², a los Mascogos³³ de Coahuila, México, los llamados caboclos de Brasil, o el “mulataje” entre los llamados creoles³⁴ del Caribe y Circuncaribe.

32 La comunidad Garífuna está formada por un grupo étnico de origen africano. También se les llama caribes negros -o garinagu-. Viven repartidos en las costas caribeñas de Honduras, Belice, Guatemala y Nicaragua, además de un proceso diaspórico que los ha llevado a Nueva York, Los Ángeles, Jamaica y muchos otros lugares. El pueblo garífuna se originó en San Vicente como resultado de un mestizaje entre indios caribes y negros huidos de la esclavitud y que llegaron a esa isla donde fueron aceptados y se configuraron como un pueblo nuevo.

33 Los mascogos son mexicanos cuyo origen se remonta a un mestizaje, surgido en Estados Unidos, entre indios seminolas y afroamericanos. Viven en Coahuila; esta original comunidad habita en El Nacimiento, municipio de Múzquiz, y forma parte de un capítulo olvidado de la historia regional y fronteriza, que se remonta a mediados del siglo XIX. Como grupo minoritario, con residencia oficial en el Estado desde 1850).

34 Creoles: población con lengua propia derivada del inglés y otras lenguas europeas y africanas. En este trabajo nos referimos a los creoles de origen jamaicano y de otras Antillas anglófonas que viven en las costas de Centroamérica y en otros lugares del Caribe y Circuncaribe.

Por otra parte, desde el punto de vista teórico-metodológico, se trata de desarrollar un enfoque que logre evadir la naturalización y esencialización de la llamada “identidad negra”, así como también, abandonar críticamente el esquema del pensamiento racial con tintes racistas, entre otros, el elaborado en Estados Unidos, utilizado por la inmensa mayoría de autores norteamericanos, salvo honrosas excepciones³⁵, y que está presente en las concepciones dominantes de la antropología norteamericana, siendo evidente en la interpretación de la cuestión “negra” mediante una estereotipada lectura de las “castas” y del “ghetto”, concepción que parte de representaciones simplificadas que no concuerdan con las realidades diversas y complejas vividas por la población afroamericana en nuestra América.

Partiendo de lo anterior, consideramos necesarias las interpretaciones que den cuenta, a la vez, de la identificación negra y del mestizaje, de la pertenencia a una sociedad regional mestiza y a un colectivo racializado y discriminado, contribuyendo así a hacer visible y valorar, las iniciativas múltiples e innovadoras de cientos de miles de personas que se autoadscriben como costeños, “negros”, morenos o afromestizos y a la construcción de una convivencia social y política en el contexto de la compleja herencia de discriminación y mestizaje, además de abonar a la recuperación de su lucha por reducir la pobreza y generar nuevas propuestas de democracia y participación colectiva o “ciudadana”.

Entre los grupos emergentes cuyas identidades etnoculturales se han manifestado de diversas maneras en las últimas décadas en nuestra América, los afroamericanos, también llamados afromestizos, se resisten a ser encasillados en una denominación ideológica como lo es la de una “América mestiza” que esconde el carácter diverso de la población latinoamericana. Esta diversidad etnocultural exige un tratamiento específico para cada una de sus variantes, en contraposición, primero, del apuntalamiento de un pretendido pensamiento único originado en los centros de poder transnacional y segundo de la tendencia a fragmentar la realidad mediante enfoques propios de un posmodernismo que desprecia la teoría, rompe en buena medida con el imperio de la razón y rechaza el postulado de la totalidad (Osorio, 2006, p. 47-64) dejando entrever que, el objetivo -deliberado o no- de las posiciones más conservadoras de la llamada condición posmoderna, es la de romper la unidad de la realidad social en el análisis; en el caso que aquí nos interesa se negaría la posibilidad de plantear la “unidad” de

35 Así ocurre, por ejemplo con la mayoría de los trabajos presentados en *Theories of Ethnicity: A Classical Reader (Teorías sobre la Etnicidad - Una Antología Clásica)*, Edited by Werner Sollors, New York, University Press, 1996; y, también en los siguientes dos títulos: *The Social Life of a Modern Community*, New Haven, Yale University Press, 1941, y *The Status System of a Modern Community*, New Haven, Yale University Press, 1942, que son antecedentes importantes en el tema de la teoría de la etnicidad. Una de las excepciones más conocidas, no de los autores norteamericanos, sino de los incluidos en la antología de Sollors es el texto *Ethnic Groups and Boundaries*, del noruego Fredrik Barth.

un “nosotros indoafrolatinoamericano” como diría Don Carlos Lenkersdorf, filósofo de origen alemán que convivió con los tojolabales para escribir su trascendental obra en la que postuló su teoría “nosótrica” tras el estudio de la lengua de este chiapaneco pueblo originario (Lenkersdorf, 2006, p. 98).

Se propone entonces, reintegrar esta unidad, a partir de reconocer y entender mejor su composición múltiple y compleja, en una primera aproximación desde la perspectiva de las identidades etnoculturales en el tejido social comunitario y convivencial, Además de los pueblos originarios que han desarrollado movimientos cuyas demandas han venido superando las visiones indigenistas o etnicistas para alcanzar un nivel de desarrollo que involucra la necesidad de repensar el concepto de nación en nuestra América.

Durante las últimas décadas, los afrodescendientes han venido a sumarse, no sin dificultades, a las reivindicaciones de carácter etnocultural de los indígenas que tendrían cabida en una nación cuyo Estado reconociera (y respetara, otorgándole un estatus jurídico concreto) el carácter pluriétnico y pluricultural de dicha nación³⁶.

Lo que es sostenible, es que el “nosotros” latinoamericano está caracterizado por su diversidad étnica y cultural, lo cual no implica fragmentación, sino una unidad compleja en donde lo que unifica es un conjunto de elementos diversos, pero con una historia compartida y un origen común. Esto es lo que subyace en el fondo de las múltiples y complejas formas de resistencia étnica y cultural en América Latina contrarias a la avalancha “globalizadora” de supuesto signo homogeneizador (que hace unos años se temía terminara con la rica Variedad de culturas locales) y a las políticas neoliberales negadoras de lo nacional sobre todo cuando ello tiene un carácter popular.

Los afrodescendientes en América Latina son el producto histórico de diversos grados de mestizaje, sin embargo, la ideologización del concepto tiende a ignorar que dicho mestizaje no homogeneiza sino que está compuesto por diversos elementos raciales, étnicos y culturales por lo que existen realmente diversos tipos de mestizajes. Así, his-

36 No bastan, para ello, artículos constitucionales puramente declarativos como la reforma al artículo 4^º de la Constitución Mexicana de 1992 (ver, por ejemplo, el texto crítico de esta reforma: Héctor Díaz-Polanco, pueblos indios y la Constitución” en *México Indígena*, núm. 15, INI, México, diciembre 1990 y “autonomía, territorialidad y comunidad indígena. Perspectivas del Estado multiétnico en México”, en Pablo González Casanova y Marcos Roitman “coordinadores- *Democracia y Estado multiétnico en América Latina*, México, La Jornada Ediciones/ CEIICH-UNAM, 1996, págs. 139-175), ni siquiera una Ley Indígena que no cumpla con los requisitos mínimos de autenticidad, como la promulgada en México en 2001, la cual significó la más grande traición, por parte del Estado mexicano (incluidos todos los partidos políticos) a los pueblos originarios de México. Pero aún más, en las propuestas de los pueblos originarios del continente, existen variantes del carácter mismo de ese Estado que iría desde una forma alternativa al “Estado-nación con hegemonía blanco-mestiza” que incorpore una democracia de contenido multiétnico, hasta una forma plena de nuevo Estado multiétnico democrático y popular, en términos utilizados en el libro antes citado.

tóricamente, el tipo de mestizaje preponderante en algunas regiones de América Latina no fue el de europeos e indoamericanos, sino el de indígenas y personas “negras”. Aunque hay que señalar que esta población incluye distintas variantes y grados de mestizaje (además de la mixturación de personas negras con indios). Existieron muchas otras, integradas por “mulatos” -con su diversidad de mulataje- e indios con diferentes intensidades de mestizaje. Por ello, durante la época colonial, en particular a partir del siglo XVIII en que había un afán desenfrenado por clasificar todo lo existente, se crearon los llamados cuadros sobre el sistema de castas con denominaciones que llegaban al absurdo.

Así, por ejemplo, lo escrito en el siguiente párrafo tomado de un texto especializado: “pardo, lobo o zambo: indio con negra; jarocho: negro con india; chino: lobo con negra; cambujo: chino con india; zambo prieto: negro con zamba; galfarro: negro con mulata; negro con cuarterona: tente en el aire; albarasado: tente en el aire con mulata; gíbaro: lobo con china, etcétera” (Ben Vinson III, 2005, p. 265).³⁷ Si a lo anterior agregamos el hecho de que los mestizos - indio y español- eran abandonados por el padre, -por lo que crecían y eran contabilizados como indios, fenómeno que se dio en grandes cantidades-, el proceso se complejiza aún más.

Efectivamente, las cosas han ocurrido de tal manera que el mestizaje no homogeneiza como generalmente se ha considerado. No obstante, el problema no es única ni fundamentalmente racial, sino, principalmente étnico y cultural, además de socioeconómico. Sin embargo, para los objetivos de este trabajo, lo más importante en este punto es advertir que, para que se diera un mestizaje entre afros e indígenas, se requirió, en ocasiones, de la convivencia entre ambos grupos étnicos.

Por otra parte, el tratamiento de “negro” que durante siglos se le ha dado a los afroamericanos o afrodescendientes dio origen al movimiento de la “negritud”. Sin embargo, hablar de negritud en la actualidad no deja de causar cierta polémica y desatino. Por un lado, debido a la compleja historia del concepto y, por otro, porque la reivindicación a la que nos adherimos se pretende una postura más universal que se base en un planteamiento sobre la distinción racial como forma de reintegrarle su condición de seres humanos de la cual ellos fueron violentamente despojados por el sistema esclavista. Entendemos que, hasta ahora, a través de la negación se ha querido ocultar o invisibilizar la presencia de personas negras en América Latina. Y es que la mejor forma de desaparecer de la historia lo no deseado, es negar su existencia, más aún, si eso que se desea desaparecer nos recuerda una condición que se considera vergonzosa por la ideología de la “blanquitud”.

37 Esta cita corresponde al texto del historiador norteamericano Ben Vinson III, incluido en un libro colectivo coordinado por Juan Manuel de la Serna. Esta diversidad de mestizajes dio origen a una población “morena” difícil de clasificar.

La sistemática exclusión histórica de que ha sido objeto el ser humano “negro” como sujeto capaz de participar en la vida y desarrollo de las naciones latinoamericanas, no ha quedado registrada en la historia, se nos presenta como algo inexistente. Efectivamente, ya ha sido suficientemente documentado, cómo el discurso oficial pintó a los afroamericanos como sujetos sin historia y cómo, al ser sistemáticamente excluidos como grupo sociocultural, éstos han optado muy frecuentemente por cambiar su condición mediante diversas formas de blanqueamiento (Ortiz, 1975; Mellafe, 1975; Franco: 1975).

En la historia de las relaciones interétnicas no todo ha sido armonioso. En la lucha de indígenas y afrodescendientes en América Latina, el cimarronaje, proceso de carácter emancipatorio por excelencia, se inició desde los principios del siglo XVI. En Cuba, por ejemplo, indígenas y africanos fueron objeto de la explotación de mano de obra esclava en los lavaderos de oro, régimen brutal descrito en los célebres *Memoriales* del padre Bartolomé de las Casas. En la República Dominicana, por otro lado, la llamada sociedad “hatero patriarcal”, que al igual que en Cuba llegó a un grado de explotación tal que sometía al esclavo a condiciones indignantes que lo van a llevar a huir de ella. Y, claro, los indígenas concededores del territorio que les perteneció por derecho desde antes de la llegada de los españoles, se van a convertir, durante las primeras rebeliones indígenas, en los maestros del cimarronaje para los esclavos africanos que huían de la esclavitud. Para que este tipo de proceso se pudiera dar, se requirió, previamente o bien durante la escapatória, que se generara cierta convivencia entre ambos grupos etnoculturales. Aunque en muchas otras ocasiones prevalecieron visiones instrumentales que dejaron de lado dicha convivencialidad.

Sin embargo, a pesar de las visiones instrumentales y etnocéntricas, seguramente existieron posiciones ancestrales de convivencia, generándose también nuevas perspectivas en torno a su comprensión. Desde quienes la captan como una totalidad en la que el hombre se encuentra inmerso, un macroorganismo, solo como un conjunto de elementos, algo que está para beneficio del hombre, o un ente con derechos.

A continuación, se incursiona en algunas de estas visiones o cosmovisiones muy ligadas a la vida comunitaria y a procesos civilizatorios específicos.

Para muchos grupos indígenas de América Latina, entre los que podemos contar a varios de los que han habitado y habitan las costas de la vertiente caribeña o las del Pacífico, perciben el entorno de una forma integral. Para la antropóloga Maritza Gómez, por ejemplo, la comunidad se muestra en un mundo holístico: donde todo forma parte (Gómez, 2001, p. 258). Los ciclos naturales (el día y la noche, la lluvia y la sequía, etc.) ordenan la vida; los hombres comparten sentido y valores con los seres espirituales que viven en el monte.³⁸

³⁸ Monte puede ser entendido como bosque, selva o simplemente un conjunto de plantas.

La cosmovisión indígena se fusiona con las concepciones africanas cuando, por ejemplo, en el cimarronaje se da el encuentro entre afrodescendientes perseguidos y comunidades indígenas que les dan cobijo, se manifiesta en prácticas comunitarias del *saber ser*, *saber estar*, *saber dar uso*; la convivencia y las prácticas permiten el reconocimiento del mundo (Gómez, p.257). El conjunto de saberes opera como guía, a través de las costumbres y el hacer. No se establecen por medio de conceptos verbalizados, sino por prácticas manifestadas en la convivencia. Una noción recurrente del *saber ser* en la convivencia con el entorno es el respeto. Este se encuentra en el tono de voz, la forma de ver, las actitudes corporales y principalmente en el silencio y la paciencia. El tomar conocimiento de las cosas valiéndose del enseñarse y todo aquello que significa la experiencia, es *saber estar*.

El cultivar, por ejemplo, es una puesta en práctica de los conocimientos, es experimentar un conjunto de valores adquiridos es *saber dar uso*. El conjunto de saberes cuenta con diferentes elementos y no opera de forma lineal, se van nutriendo progresivamente y comenzando una y otra vez. Los conocimientos tradicionales han incidido en la conservación del entorno natural para estos grupos étnicos, su apropiación se basa en el uso múltiple de los ecosistemas (Toledo, 1985). La milpa es mucho más que el espacio primordial de agricultura. Es el sitio de representación de la memoria mítica del *ethos*. En el cultivo, el hombre configura sus emociones y orientaciones, allí se configura en su totalidad: “Pude ver lo llena que se siente mi milpa, me dijo que no la fuera yo a dejar mucho” (Chen José, 2007, ejidatario ch'ol de 53 años, Extracto de plática llevada a cabo en Frontera Corozal). De esta manera, algunos mixtecos de la costa Chica se consideran herederos de la simbolización permanente en tres niveles: astral, natural y social. Asimilados con las potencias astrales del sol y la luna, con los fenómenos atmosféricos (como el día y la noche) asociados a ellos y, la reproducción cultural y las normas de funcionamiento en su sociedad (Marion, 1991, p. 143). Para ellos, el ambiente desempeña un papel fundamental en la configuración de su mundo, y no lo conciben separado de su estructura de configuración total. Aunque estas concepciones se han ido perdiendo y cambiando hacia una visión de tipo instrumental. Ahora bien, mixtecos y afrodescendientes, comparten estos mismos elementos etnoculturales en la costa Chica de Oaxaca y de Guerrero.

Así, existen corrientes afroamericanas que se han inspirado en las concepciones indígenas y campesinas. Estas enfatizan principalmente las formas de relacionarse con el ambiente. Generalmente se concibe al hombre como una parte más dentro de todo un contexto. Se cimientan sus posturas en las formas de vida que generan pertenencia y empatía con el entorno, además de las relaciones espirituales con el ambiente (Gudynas, 2002, p.50). Sin embargo, en ocasiones lo que se desencadena son fobias mutuas, rechazos e incomprensiones, que llevan a los odios recíprocos. Los españoles fomentaron estas fobias entre las llamadas castas. De ahí que no era gratuito que un

indígena viera a un afro como su enemigo, una vez que el español ponía a este de su capataz. O bien, al revés, cuando se formaban cuadrillas de indios para perseguir a los cimarrones apalencados.

Por otra parte, al estudiar a indígenas y afrodescendientes desde un enfoque etnocultural, tendríamos que profundizar, los estudios sobre el mestizaje que se dieron durante la colonia en la Nueva España y, más recientemente, en la República mexicana y, en general, en otros lugares de nuestra América, el cual, como ya vimos, no solo se produjo entre españoles e indios, sino que abarca también a los hijos, nietos, bisnietos, etcétera, de los africanos negros que fueron traídos de manera forzada para trabajar como esclavos en las minas, en las plantaciones de caña de azúcar, en el servicio doméstico y en tantas otras actividades fundamentales para el desarrollo de la economía colonial de la Nueva España, así como los indios y mestizos junto con los cuales constituyeron siempre la población más numerosa.

Pensamos que resulta muy interesante que, en algunas regiones como el Sotavento en Veracruz, el grado de mulataje producto de las relaciones entre españoles y negras, fue muy alto, pero también el mestizaje entre indígenas y negros, mestizaje este que, en muchas regiones como las costas del actual Guerrero y Oaxaca llegó a ser mayoritario. No suele reflexionarse que, en estas dos zonas del Pacífico -poco comunicadas durante mucho tiempo-, la inmensa mayoría de la población era indígena y negra, mientras que la presencia española era, con mucho, minoritaria (En la Nueva España, había, en 1570: 6,640 europeos, 3 millones 366 mil indios y 20,569 negros; y en 1742 había: 9 mil europeos, 21 mil africanos, un millón, 540 mil indios, 266 mil afroestizos y 249 mil indomestizos). Serna J. (s.f.). Consideramos que estos datos hablan por sí mismos; y lo más importante de este fenómeno poblacional, no es tanto la cuestión de la herencia biológica, sino que esta evidencia de tipo racial nos remite a la herencia cultural.

Esta herencia cultural, como ha sido plenamente demostrado en multitud de trabajos, es la que hemos recibido los mexicanos no solo de España y de las diversas culturas pertenecientes a los diferentes pueblos indios de México, sino también de las diversas variantes culturales que nos llegaron del continente africano, particularmente de la costa occidental subsahariana (África “negra”). Esto ha ocurrido así, aunque muy disminuido debido a la salvaje deculturación de la que fueron objeto los afrodescendientes en nuestro país. Solo a través de la resistencia cultural, pudieron sobrevivir algunos elementos de las culturas ancestrales de los africanos, sobre todo en la religión, la música y la danza. De ahí la riqueza de la diversidad cultural de la nación mexicana. Por ello, se antoja increíble que, durante mucho tiempo, y aún en la actualidad, se haya soslayado este tercer origen que aún a simple vista es evidente en muchas regiones, no solo de nuestro país sino, también, de América Latina. Los estudios más acuciosos, demuestran que en esas regiones de América Latina el mestizaje de indígenas y espa-

ñoles con afrodescendientes se pudo dar, a pesar de los impedimentos fuertemente impuestos por los españoles, gracias a la convivencia entre unos y otros que resultó imposible de evitar.

Ese espíritu convivencial pareciera encontrarse enraizado en lo más profundo del ser de los pueblos. Un impulso hacia la convivencia que apunta a romper con todo aquello que lo obstruye; es decir, aquello que pareciera proceder del ejercicio del poder ajeno e impuesto sobre los más preciados intereses de los pueblos. Sobre todo, los intereses de los sectores populares compuestos por indígenas y afrodescendientes quienes constituyen una parte importante de las mayorías populares subalternizadas en toda Latinoamérica.

Estos sectores han sido tradicionalmente excluidos, marginados, discriminados y explotados. La democracia convivencial del futuro deberá, por tanto, incluirlos necesariamente. Ellos son, antes que otros sectores de la población de América Latina, los portadores destacados de lo nacional popular como planteó en su momento Mariátegui (1995 [1923]) y como más tarde precisó y desarrolló, en sus trabajos sobre Bolivia, Zavaleta Mercado (1986). Mientras el actual proceso de globalización, que se desarrolla como extensión planetaria de la racionalidad filosófico-científico-técnica, tiende a organizar el mundo solo desde esta, nivelando o bien englobando las diferencias, cuando, para ser justos con toda la historia, habría que pensar en y tender hacia una *ecumene*, es decir, a la convivencia de diferentes pueblos y culturas.

Todos estos aspectos de la convivencia democrática apuntan hacia la fundación de naciones pluriétnicas y pluriculturales en nuestra América. Pero, no basta el nivel declarativo en el orden constitucional, como el año pasado se le arrancó al poder federal en México, así se trate, incluso, de un reconocimiento como el de la nueva Constitución boliviana, que reconoce el carácter multinacional de Bolivia, la cual se asume así, como nación de muchas naciones. Aún ello, resulta insuficiente, mientras no se destruyan las bases estructurales de la desigualdad económica, política y social.

Podríamos concluir, por tanto, con algunas consideraciones mínimas y provisionales, aunque necesarias para el arranque. Está claro que los aspectos, aquí solo someramente tratados, debieran seguirse profundizando. Por lo pronto, se abren nuevas líneas de investigación, pero no solo en el sentido de proponer concepciones filosóficas como la de la convivencia para la formulación de una democracia más plena y desde abajo. Pensamos que también la revisión histórica de las relaciones interétnicas e interculturales entre afrodescendientes e indígenas en América Latina debiera utilizar un enfoque que tome en consideración los elementos teórico-metodológicos de esta filosofía.

En efecto, sus fundamentos epistémicos nos pueden ayudar a entender de mejor manera los casos en que la convivencia permitió la construcción de vías para el entendimiento y la interacción de grupos étnica, racial y culturalmente diferenciados. Ello, no obstante tratarse de grupos caracterizados hasta ahora a partir de sus rivalidades y actitudes excluyentes o de permanente rechazo entre ellos, pero que compartieron espacios y una condición de subalternidad que, necesariamente, les abrieron otras posibilidades de relacionarse mediante lo que Omer Buatu (2014) ha llamado “convivencialidad”. En congruencia con ello y con lo planteado en nuestros objetivos iniciales, finalmente preguntamos: ¿De qué otra manera se explican mestizajes como el de los mascogos o el de los garífunas? Desde luego estos mestizajes han sido vistos como excepcionales, pero ¿no habría que estudiar otros mestizajes menos evidentes en lo fenotípico y en lo etnocultural, pero que nos muestran una presencia afrodescendiente muy marcada, como sería el caso de los mestizajes en Costa Chica de Guerrero y de Oaxaca y los del Sotavento en Veracruz, Oaxaca y Tabasco, entre los más próximos a nosotros los mexicanos?, por tanto: ¿pueden los estudios de la psicología social comunitaria complementarse, ampliarse y precisarse aún más con el conocimiento de estas relaciones interétnicas y culturales que se desarrollan desde un enfoque afroindioamericano como el que aquí hemos presentado? ¿Puede, a su vez, la psicología social comunitaria proporcionarnos elementos teórico-metodológicos para ampliar y profundizar sobre la posibilidad de una mejor explicación de estos procesos y por tanto una mejor comprensión de promoverlos en la coyuntura actual? Nosotros pensamos que sí y esto es lo que esperamos se pueda dilucidar mediante otras investigaciones desde ambas perspectivas.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Almeida; A. E. (2015) Compromiso con los pueblos Originarios de nuestra América, en K. I. Herazo, *Hacia una psicología social comunitaria comprometida con los pueblos originarios de nuestra América*. Universidad Nacional Autónoma de México.

Almeida, E. y Flores J. M. (2011). La informalidad de la psicología comunitaria en México, en M. Montero, y I. Serrano-García (Comps,). *Historias de la psicología comunitaria en América Latina. Participación y transformación* (pp. 279-306). Paidós.

Ben Vinson III (2005). “Estudiando las razas desde la periferia: las castas olvidadas del sistema colonial mexicano (lobos, moriscos, coyotes, moros y chinos)” en *Pautas de convivencia en América Latina colonial (indios, negros, mulatos, pardos y esclavos)*,

(traducción de Juan Manuel de la Serna Herrera, p. 247-307). CCyDEL-UNAM/Gobierno del Estado de Guanajuato.

Buatu Batubenge, O. (2004/2). “Naciones multiétnicas, cultura y democracia convivencial”, en *Latinoamérica*, revista de Estudios Latinoamericanos, núm. 39, p. 51-69.

Buatu Batubenge, O. (2014) *Filosofía de la convivencia*. Universidad de Colima-Ediciones EÓN.

Franco, José Luciano (1975). *La diáspora africana en el Nuevo Mundo*. Ciencias Sociales.

Gómez, Maritza (2001). *Saber indígena y medio ambiente: experiencias de aprendizaje comunitario* (p. 258). ENAH.

Gudynas, Eduardo (2002) *Ecología, economía y ética del desarrollo sostenible*, Montevideo, Coscoroba, p.50.

Herazo, G. K. I. y Moreno, B. M. (Coord.) (2014). *Sentido de comunidad de pueblo originario: Santa Martha Acatitla (entre los carrizos)*. Universidad Nacional Autónoma de México.

Herazo, G. K. I. (Coord.) (2015). *Hacia una psicología social comunitaria comprometida con los pueblos originarios de nuestra América*. Universidad Nacional Autónoma de México.

Herazo, G. K. I. y Javiedes, R. M. de la L. (Coord.) (2016). *Desafíos para la Psicología Social Comunitaria. Reflexión, acción e investigación de un primer encuentro*. Universidad Nacional Autónoma de México.

Herazo, G. K. I. (2018). *Crítica a la Psicología Social Comunitaria. Reflexión epistémica con la inclusión de los pueblos originarios*. Universidad Nacional Autónoma de México.

Lenkersdorf, Carlos (2006) “Latinoamerindia”, en N. de los Ríos Méndez e I. Sánchez Ramos (coordinadoras). *América Latina: Historia, Realidades y Desafíos* (p. 95-105). Posgrado de Estudios Latinoamericanos-UNAM.

Mariátegui, José Carlos (1995[1923]). *Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*. Era.

Marion, Marie-Odile (1991). *Los hombres de la Selva: un estudio de tecnología cultural en el medio selvático* (p. 143). INAH.

Martí, José (1993). “Nuestra América”, en J. Serna Moreno y M. T. Bosque Lastra (coordinadores). José Martí a cien años de Nuestra América. *Panorámicas de Nuestra América*, 1, CCyDEL-UNAM.

Martínez Montiel, L.M (2017). La Tercera Raíz. Presencia africana en México.”La indo-africanidad en los procesos de interculturación”. México, PUIC-UNAM

Mellafé, Rodolfo (1975). *Breve historia de la esclavitud en América Latina*. SEP (Sep-setentas).

Montero, M. (2003). *Teoría y práctica de la psicología comunitaria. La tensión entre comunidad y sociedad*. Paidós.

Montero, M. (2004). *Introducción a la psicología comunitaria. Desarrollo concepto y procesos*. Paidós.

Osorio, Jaime (2006). “El estudio de América Latina frente al posmodernismo y al positivismo”. *Cuadernos Americanos*, 118, p. 47-64.

Ortiz, Fernando (1975). *Los negros esclavos*. Ciencias Sociales.

Ortiz, Fernando (1975). *El engaño de las razas*. Ciencias Sociales.

Serna, J (s. f.) La “Tercera Raíz” en México. *Revista Archipiélago*. Unam. p.54.

Darcy, Ribeiro (1992). *Las Américas y la civilización. Proceso de formación y problemas del desarrollo desigual de los pueblos americanos* (p.188). Biblioteca Ayacucho.

Toledo, Víctor (1985). *Ecología y autosuficiencia alimentaria*. Siglo XXI.

Zavaleta Mercado, René (1986). *Lo nacional popular en Bolivia*. Siglo XXI.

LA HISTORIA SE VA HACIENDO MIENTRAS SE VA SINTIENDO:

MEMORIAS NIVAËLE EN LA FRONTERA DEL PILCOMAYO EN EL GRAN CHACO³⁹

JOICE BARBOSA BECERRA⁴⁰

INTRODUCCIÓN

Durante el trabajo de investigación etnográfica, que se realizó en conjunto con las comunidades del pueblo nivaële, cuando se evocan los recuerdos de las distintas formas de violencia, experimentadas en la colonización y despojo territorial, las respuestas siempre se expresan por medio de sentimientos y/o emociones. Cuando se trabajan estudios de memoria inevitablemente se analizan los sentimientos, puesto que, casi siempre, un recuerdo evoca un sentimiento, o, mejor dicho, un recuerdo viene en forma de sentimiento. Los procesos de memoria, en grupos que han sido subalternizados, se configuran a través de olvidos, silencios, transmisiones interrumpidas, erráticas, sentimientos de pérdida y desconexión de recuerdos (Ramos, 2021; Crespo, 2021). La experiencia de contextos de violencia produce memorias traumáticas y dolorosas, la transmisión de estas muchas veces necesita de una elaboración, no solo por su contenido doloroso, sino también, porque las condiciones de su expresión no las habilitan. Este proceso de elaboración implica también una interpretación. Dentro de la epistemología nivaële, se podría decir que los sentimientos son la expresión de teorías que dan sentido a las violencias, es decir, son una interpretación del contenido o elaboración de los recuerdos; no solo a través de la narración, sino antes bien, por medio del sentimiento. En este artículo, se propone compartir un primer acercamiento a estos procesos de recordar de los nivaële del pilcomayo, el texto articula el relato

39 El presente texto se produce en el marco del desarrollo del proyecto de tesis doctoral "Las gentes del Pilcomayo: reconstrucción de la memoria histórica del pueblo nivaële en territorios en emergencia" realizado con el financiamiento de la beca de posgrado del CONICET, durante el período 2014-2019.

40 Personal Técnico de la Facultad de Filosofía y Letras, doctoranda en Antropología Social de la Universidad de Buenos Aires.

etnográfico, de la investigación en curso, con la recuperación de contenido histórico y fuentes documentales sobre el territorio del Gran Chaco.

Se buscará articular varias líneas de discusión. En principio, será necesario hacer una descripción, aunque sea somera, de lo que constituyó la colonización de las sociedades y los territorios del Gran Chaco y en particular, el despojo de su territorio originario. Luego, se intentará dar cuenta de los impactos de estas violencias en las poblaciones de nivaçle a partir de la descripción de dos aspectos, que estructuran las memorias de este pueblo: la condensación del río y la persona y por otro, la frontera y la movilidad ancestral que configura una forma particular de organización social. Finalmente, se compartirán algunas reflexiones del trabajo de campo, atendiendo al análisis de la afectación en el trabajo etnográfico.

A manera de apertura se comparte un extracto del trabajo de campo: Era la primera vez que iba a pasar la frontera caminando. Un espacio imaginado, que había aparecido en varios relatos de los nivaçle, de diferentes localidades, con los que había conversado. La *trafic* me dejó a unos metros de donde terminaba el lugar llamado la Media Luna. Por donde quiera que alcanzaba la vista solo veía “monte”, no había señalización de ningún tipo salvo la huella natural que había dejado el río. Lo reconocí por una imagen que tenía dibujada en la memoria a partir de un relato con el que describían aquel lugar: “la cimbra”, así lo nombraban. Mi primer encuentro con los nivaçle fue en la comunidad San Miguel, que se encuentra en la localidad de Laguna Yema, a partir de ahí comencé a visitar los distintos parajes, en la provincia de Formosa, donde me señalaban que había grupos de familias con pertenencia a este pueblo. En los primeros encuentros notaba que la Media Luna, aparecía de manera recurrente en los relatos de las distintas trayectorias familiares, se usaba para enunciar la pertenencia al territorio. Pensaba entonces que “la cimbra”, como también era nombrada la Media Luna, era un lugar al cual tenía que ir. Así fue como en el 2016 realicé mi primer viaje. En el encuentro con los nivaçle de la Media Luna conocí a Margarita, una anciana que afirma ser una de las primeras habitantes de aquel lugar. Me realizó un recorrido para conocer el paraje, haciendo especial énfasis en los mojones que marcaban la frontera. Margarita me compartió un relato breve de su vida: la muerte de su madre cuando era aún muy pequeña, la crianza de su padre, el crecer entre los *e/e* (curas), los viajes a trabajar en los ingenios y las algodonerías, su relación con los criollos, las historias que le contaban sobre las matanzas y las memorias del río, entre otras. En el relato de Margarita había una suerte de condensación de la historia de los nivaçle del Pilcomayo. Su padre, como el de muchas otras ancianas, pertenece a la generación de los llamados “antiguos” y sus hijos a los llamados “nuevos”; “la vieja Margarita sabe”, me habían dicho. Es por esta vivencia y por crecer en la Media Luna que la participación de Margarita y su conocimiento sobre este territorio de frontera, son parte significativa en este trabajo sobre las memorias con los nivaçle del Pilcomayo.

La visita realizada en 2016 a la Media Luna fue un punto de inflexión, no solo en las preguntas de investigación que habían surgido hasta ese momento, sino sobre todo en los vínculos con los protagonistas del estudio. Estando en la Media Luna, y sobre todo compartiendo la cotidianidad de Margarita, caí en cuenta del *intersticio* como modo de habitar de los nivaçle del río Pilcomayo.

LA DESORGANIZACIÓN TERRITORIAL

El territorio del Gran Chaco, en el que se superpuso la disputa territorial neocolonial de los estados nacionales de Argentina, Bolivia y el Paraguay, es el espacio habitado por un número amplio de poblaciones que configuraban, para el tiempo de la colonización, sistemas complejos de organización social. Estructura que les permitió entablar un modo de relacionamiento con los distintos actores de la empresa neocolonizadora⁴¹. Casi entrando el siglo XX, un gran espacio continuaba siendo periférico al sistema del capital, el río Pilcomayo y sus inmediaciones continuaban siendo el “país de los indios”.

Después del fin de la Guerra de la Triple Alianza contra el Paraguay (1864-1870), que definió, con arbitrariedad, “al brazo principal del río Pilcomayo” como frontera internacional entre Argentina y Paraguay, una vasta zona de la “nueva frontera” continuaba bajo el control territorial de las poblaciones indígenas. A finales del siglo XIX, en su afán de progreso la República Argentina emprendió un proyecto nacional de expansión y control territorial a través de la ocupación militar y el genocidio de las poblaciones originarias. La última avanzada militar se daría hacia el Pilcomayo, “la última frontera”, con lo cual el poder central dio por terminada la campaña al llamado “desierto verde”. El último refugio para los chaqueños, originarios, había sido “nacionalizado”. La América del Sur asistió a uno de los más crueles momentos de su historia; recientemente, en las últimas décadas, sus sobrevivientes pudieron comenzar a contarla.

En la memoria de los nivaçle aparecen las masacres del Fortín Pilcomayo y el Fortín Chávez (sin fecha determinada). Los nivaçle actuales (los “nuevos”) relatan numerosos enfrentamientos con los “gendarmes” argentinos, en ese momento la unidad militar se llamaba “Ejército de línea”. El topónimo “Quemado”, cerca del Fortín La Soledad, guarda el relato de una matanza (sin fecha determinada aún), que terminó con la quema de los cuerpos indígenas. En la actualidad, pobladores-as del paraje “quemado viejo” desconocen el origen del nombre del lugar. Aunque el territorio ha sido despojado a sus originarios habitantes, los nivaçle o más conocidos como “los chulu” siguen presentes en la memoria de las primeras familias criollas que llegaron buscando tierras “libres” para prosperar. Se comparte uno de los relatos que narran esta masacre:

41 Con la expresión “empresa neocolonizadora” me refiero a la política de colonización que emprendió la República Argentina hacia los territorios del Chaco, La Pampa y la Patagonia entre mediados del siglo XIX y principio del siglo XX.

Después más allá arriba ahí también había comunidad nivaçle. Dónde está cómo se dice ese pueblo “quemao” ese es nivaçle antes población ahí dice que los argentinos, gendarmería, no quiere que esté allá los nivaçle. Siempre contaba mi abuela que lo corrieron todo lo que tiene los nivaçle oveja cabra ahí lo dejaron –E: y por qué le dicen quemado- porque hay mucha matanza. Le quemaron todo. Muchos nivaçle que vivieron ahí, le mataron y quemaron los de gendarmería. Después otros viven y se salvaron, algunos vinieron para acá. Era pueblo grande nivaçle dice ahora que es pueblo argentino (Relato de un nivaçle de la Media Luna. Trabajo de Campo 2016).

El carácter migratorio o seminómada de los “antiguos” nivaçle se convirtió en un errático desplazamiento, forzado, por la militarización y los éxodos a los campos de concentración del trabajo y a las misiones religiosas. En 1924 las autoridades ordenaron a la policía impedir, mediante la fuerza, los traslados de indígenas a los ingenios procurando nuevas violencias. Dentro de los hechos más conocidos de este período está la masacre de doscientos indígenas en la reducción Napalpí, el 19 de julio del mismo año (Chico, 2016). Es posible que las masacres presentes en las memorias de nivaçle sean cercanas a esta época, aunque aún no se ha podido determinar la fecha.

Para muchos qom y pilagá que habitan la región, su antiguo territorio se extendía desde el Bermejo hasta las tierras paraguayas. En 1900 se creó la misión franciscana Ta-caaglé en la frontera argentino-paraguaya para incorporar a indígenas pilagá y qom del río Pilcomayo (Dalla-Corte y Vázquez, 2011). Posteriormente, en 1916 el ejército argentino recolocó a grupos pilagá en el territorio de los qom, al sur de su hábitat original en el Pilcomayo. En el mismo año, los qom que habitaban territorios en Bolivia se vieron obligados a abandonar sus sitios de la zona norte del Pilcomayo y moverse hacia el territorio wichí en Argentina. Los wichí con los que se encontró Astrada en el Pilcomayo, durante la expedición de 1904, provenían de la zona del Bermejo y se habían replegado debido a las campañas del ejército argentino (Astrada, 1906, p. 27) y posiblemente, también, los nivaçle. Estos últimos, se escondieron en el monte chaqueño cuanto pudieron, hasta empezar a ser incorporados a la economía regional (Figallo, 2003, p.09). En 1925 el Vicariato del Pilcomayo mandaría a los Misioneros Oblatos de María Inmaculada a fundar misiones entre los nivaçle, con el fin de “pacificarlos”. Las misiones se establecieron en la margen izquierda del río Pilcomayo (hoy jurisdicción del Paraguay), hasta ese momento, las poblaciones nivaçle no se encontraban bajo ninguna institución colonizadora.

El estallido de la Guerra del Gran Chaco en 1932 marcó un nuevo período de acción militar. Para este momento, la estrategia de penetración territorial con la instalación de

fortines militares se estableció en la margen izquierda del río. El reducto de territorio libre de los nivaçle fue invadido por el ejército boliviano que ambicionaba las tierras del Chaco Boreal, sus poblaciones quedaron en medio del fuego cruzado de los ejércitos paraguayo y boliviano. Con este escenario la reducción misional de los nivaçle fue inevitable.

Con el territorio cada vez más cercado se hizo más apremiante su incorporación como fuerza de trabajo. Los éxodos a los ingenios azucareros de Salta y Jujuy, a las colonias algodonerías y otras colonias agrícolas, tanto en Argentina como en el Paraguay, provocaron nuevos asentamientos. La sedentarización y la pérdida de control del *côtsjaat* (territorio) se profundizaron al tiempo que las transformaciones de su organización social. En palabras de los pueblos indígenas, la llegada de los “blancos” provocó una “desorganización territorial” que, hasta el día de hoy, sostiene la conflictividad por la tierra y la falta de garantías de los derechos territoriales indígenas, en las actuales provincias.

A pesar de toda esta “desorganización territorial” y la relocalización forzada de las poblaciones originarias, el sentido de pertenencia de los indígenas del Chaco a los Estados no se enmarca en la construcción de la identidad nacional. Una conversación con un poblador nivaçle sobre la movilidad, en esta zona de frontera, lo ejemplifica:

No hay límite para los indígenas. -E: qué quiere decir- Quiere decir, que cuando un indígena sale a otro país no hay problema, no tiene límite. Como será que el indígena no tiene documento. Y bueno, ahora se cambia. Antes puede ser. Mira este chico no tiene [documento] he tenido suerte. -E: De dónde le vas a sacar documento- De los dos lados le quiero sacar [risas] (Relato del Trabajo de Campo, 2016).

En Argentina, en 1947, el debate parlamentario posibilitó la ampliación de los derechos de ciudadanía a la población, hasta entonces, excluida de la nacionalidad por su condición de clase, raza y género. Sin embargo, llegada la década del 60' todavía esta ampliación no alcanzaba a la población originaria. Según información relevada por la investigadora Diana Lenton, en 1969 por medio del Decreto N.º 6148 se creó la Comisión para la Regularización de los Indígenas a nivel nacional, no obstante, tampoco cumplió su objetivo. Esto sigue siendo una deuda en la relación entre el Estado y la población indígena (Lenton, 1999). En el caso de las comunidades nivaçle el 32% de la población que habita la provincia de Formosa, en Argentina, no cuenta con el documento de identidad nacional (APCD, 2019).

MEMORIAS DE VIOLENCIA EN FORMA DE SENTIMIENTO

Quienes trabajamos estudios de memoria inevitablemente analizamos los sentimientos, puesto que, casi siempre, un recuerdo evoca un sentimiento o, mejor dicho, un recuerdo viene en forma de sentimiento. Los procesos de memoria en grupos que han sido subalternizados se configuran a través de olvidos, silencios, transmisiones interrumpidas, erráticas, sentimientos de pérdida y desconexión de recuerdos. Ramos, Crespo y Tozzini sostienen que, los contextos de violencias y represión y las imposiciones epistémicas que, a su vez, son material de producción de estos, condicionan la forma en que se expresan las memorias (2016). La experiencia de contextos de violencia produce memorias traumáticas y dolorosas, la transmisión de estas necesita de una elaboración, no solo por su contenido doloroso, sino también, porque las condiciones de su expresión no las habilitan. Y este proceso de elaboración implica también una interpretación. El testimonio de estas experiencias se define, así como un medio para reconstituirse como sujeto frente a otro con quien se establecen alianzas y diferencias, una forma de posicionarse políticamente (Agamben, 2001).

Durante las conversaciones con persona pertenecientes al pueblo niva'cê, cuando se evocan los recuerdos de estas violencias, se suele preguntar qué “piensan” acerca de aquello que han compartido y las respuestas siempre se expresan por medio del sentimiento. Podría decirse que, en la epistemología niva'cê los sentimientos son la expresión de teorías que dan sentido a las violencias, es decir, son una interpretación o comprensión del contenido de los recuerdos. Los sentimientos como forma de conocimiento se acercan a lo que Rosaldo, se habría encontrado al interactuar con los Ilongot, y que definiría como “pensamientos corporizados”. O lo que en Fals Borda (1979) encontramos como “sentipensante”, un modo ser de la cultura anfibia de pueblos pescadores del caribe colombiano. A manera de ejemplo, se comparte un fragmento de una conversación sobre *Tofaai* (*Ihcaanva'cê* que significa líder), narrado por Margarita y Daniel, en el marco de un relato sobre las violencias de despojo territorial:

Ese Tofaai es malo, dice la gente -D: No es que sea malo. Él sabe cuándo su grupo... cuando se mata ahí cuando se va de noche -E: ¿con quién se peleaba? - con los blancos. Peleando está parece. Termina todo pa nosotros. No vive la gente. “De balde” dice. “De balde el indígena no sabe nada trabajar la tierra”, así dice, yo escuchaba antes. Así querían terminar todo querían terminar todo indígena. [] Quiere quitar la tierra. Quiere blanco vivir acá todo. Por eso así mezquina la gente antes la tierra. Por

eso la gente está “pegiando” la tierra. De ese contaba papa antes (Relato del Trabajo de Campo, 2016).

En la producción de este corto relato se puede ver la incorporación de distintos aspectos que Trouillot denomina como “memoria encuadrada hegemónica” (Trouillot, 1995), donde una noción negativa del indígena como “no sabe trabajar la tierra” se asimila en el propio relato en forma de argumento. Sin embargo, el contenido subterráneo en estas memorias se muestra en la transparencia de los sentimientos. La maldad de Tofaai, podría traducirse como “coraje y fuerza” con el que se enfrentaba a sus enemigos en el territorio. En otro relato sobre Tofaai, Margarita hacía esta descripción: “es el gran líder de esta tierra, luchaba. Él tenía coraje y fuerza. Cuidaba del territorio”. Así como también, la caracterización de este actuar en defensa del territorio también se adjetiva de forma negativa: “por eso así mezquina la gente antes la tierra”. Sin embargo, la mezquindad de los nivaçle es la expresión de la conciencia o comprensión que se tiene sobre la pertenencia a esa “tierra”. Sobre el anterior relato, se le preguntó a Margarita “¿qué piensas de eso que los querían terminar a los nivaçle?” a lo cual responde, nuevamente, en esa forma de sentipensamiento sobre la violencia experimentada:

Ahora estamos tranquilos, vivimos mejor... en aquel tiempo no tenía [el nivaçle] un lugar seguro donde vivir. Ahora son amigos. Antes no comían bien, solamente cuando llega la época de pescado, poroto de monte, cuando se busca doca los antiguos comían. Buscaban pescado. Y dos lo que son como guarda espalda porque apenas alguien veía que está pescando lo mataron [silencio]. Es muy triste lo que pasó antes no había un lugar seguro donde quedarse. Todas las veces que la gente iba de pesca lo mataban (Relato del Trabajo de Campo, 2016).

La hibridación entre antropología e historia ha permitido analizar los modos diversos en que los procesos sociales modelan recuerdos y olvidos (Ramos, Crespo y Tozzini, 2016), es así como se llegó a la comprensión del testimonio no solo como narración sino también en otros registros o texturas, como forma ritual o sueño. En Hill (1988), esto se encuentra como representaciones socioculturales de historización o formas de conciencia social. Siguiendo con Ramos, Crespo y Tozzini, se introdujo la necesidad de entender la historia como un “proceso sociohistórico de producción de conocimiento” (Ibid.). Visacovsky dirá al respecto “la historia se va haciendo, también, mientras se va narrando, puesto que la forma en que efectivamente sucedió, coincida o no con lo conocido y comunicado por los sujetos, es en sí misma historiable (2004a y 2004b).

Así producían conocimiento sobre su historia Daniel y Margarita, no solo a través de la narración, sino antes bien, por medio del sentimiento. Puesto que este modo sentipensante de los nivaçle del Pilcomayo, no debe ser entendido solo como una forma de

expresión, sino como forma de ser en-el-mundo, es decir, tiene un carácter estructurante de la persona. Debido a que los límites de este escrito no permiten profundizar en ello se intentará al menos dejarlo esbozado.

TOVOC LHAVÓS (HABITANTES DEL RÍO)

La colonización del Chaco afectó profundamente y de distintas formas a los pueblos que lo habitan. Una de las afectaciones que marcarían la historia nivaçle, fue el corrimiento y asentamiento forzado de la mayor parte de su población hacia la margen izquierda del río Pilcomayo, quedando muy pocas poblaciones en la margen derecha (hoy Argentina). A pesar de las pocas fuentes que documentan este hecho, en los diarios de los expedicionarios y misioneros que participaron en el proyecto de colonización del Chaco, a finales del siglo XIX, registraron menciones sobre poblaciones de nivaçle que dan cuenta del uso de un extenso territorio, hoy repartido entre los estados de Bolivia, Argentina y el Paraguay. Algunas de estas fuentes son Jorge L. Fontana de 1881, Daniel Campos de 1883, José Cardús de 1886 y Doroteo Chulupíes de 1886. A modo de ejemplo, se comparten algunos fragmentos:

Los Matacos son conocidos también con los nombres de mataguayos, notenes, vejoses, ocoles, malbalas, chunupís, y otros, según los lugares. Todos, con muy poca diferencia, hablan la misma lengua, y las costumbres son casi las mismas. Se extienden por la parte occidental del chaco central y austral, ocupando principalmente ambas márgenes del río Bermejo y la derecha del Pilcomayo. El número de dichos indios será de unos veinte mil, de los cuales unos están ya en relaciones con los cristianos fronterizos, entre quienes pasan alguna temporada cada año, trabajando en sus haciendas; y otros viven completamente aislados de los blancos, a quienes consideran como enemigos, y no sin razón, principalmente a los argentinos, quienes desde algunos años a esta parte han seguido el sistema de desalojarlos de sus lugares, perseguirlos y exterminarlos. Es probable, pues, que dentro de algunos años los matacos habrán sufrido un cambio muy notable en su modo de ser, y su número habrá disminuido. Cardús, J. (1886, s.d.).

Los Noctenes, los Matacos, los Vejoses, los Guiznaes, los Chulupíes, son una sola nación, que todos hablan una sola lengua y todos tienen las mismas costumbres. De Pikirenda hasta otras 30 lenguas más o menos para

adelante hasta el Paraguay toman el nombre de Chulupies; y toda la ribera derecha del Pilcomayo desde nuestra 1ar misión de Noctenes hasta el Paraguay, es la misma tribu: son de palabras, y costumbres al diferentes, pero en la sustancia, es la misma lengua; y entre sí se entienden perfectamente hablando cada uno su jeringonza. Chulupíes, D. (1886-1887, s.d.).

En los anteriores fragmentos, los nivaçle aparecen bajo otras formas de nominación. En las fuentes documentales existe una abundancia de exónimos para referirse a los mismos, lo cual se ha convertido en una de las principales dificultades para organizar el *corpus* documental sobre este pueblo. A saber, los nivaçle son más conocidos, en la literatura del siglo pasado, por el apelativo chulupí (o por su transformación chunupí, chunipís, churupí, chinupí, chumpí, sinipí). En Argentina, aún es frecuente el uso de esta denominación para referirse a los nivaçle. También aparecen nombrados en los archivos misionales, diarios de expediciones, estudios académicos y cartografía de finales del siglo XIX y comienzos del XX como: sotegais (o sotegraiks, soteqay, sotirai, sotsiagal), ashluslay, guentuse, etehua, suhín (sujín), sowa (sogua), entre otros. Esta variedad de apelativos corresponde, por un lado, a la forma de nominación en el idioma de distintos pueblos (exónimo) con los cuales compartían el territorio. Esto último, expresa las distintas relaciones interétnicas preexistentes y a su vez, da cuenta del registro de una multiplicidad de errores documentales que construyeron la “otredad” a partir de distintas taxonomías clasificatorias, más o menos rigurosas, pero siempre ficticias.

En el primer censo de la población argentina, registrado en 1869, se nombra a los “chunupies” como habitantes del Chaco entre los ríos Bermejo y el Pilcomayo (Superintendencia del Censo, 1872). A principios del siglo XX, en 1904, el expedicionario Domingo Astrada tendría contacto con los nivaçle cerca del territorio que hoy comprende la frontera provincial entre Salta y Formosa, al igual que lo registra Lucas Luna Olmos de 1904 (gobernador de Formosa) en su “Diario de la expedición al Pilcomayo”. El informe de la campaña del coronel Rostagno, también los menciona como pobladores de las orillas del Pilcomayo:

El coronel Rostagno informó igualmente al ministro de guerra, que tiene en su poder, para hacer las gestiones ante el Ministerio de Agricultura una solicitud que le han entregado 50 pobladores que moran en el Pilcomayo inferior y que son propietarios de más de 20.000 cabezas de ganado. Esas personas piden al gobierno, por su intermedio, permiso para establecerse con una colonia agrícola-pastoril en las tristes y solitarias costas del Estero de Patiño, aprovechando la protección que contra Pilagaes, Sotaigaes, Chulupíes, etc., tan numerosos en nuestra costa del Pilcomayo y en las pertenecientes a los países limítrofes (Diario La Prensa, 09 de diciembre de 1911).

Según Hunt, en 1913 los nivaçle abandonarían su última aldea de la orilla del Bermejo a causa de una operación militar, quedando muy pocas poblaciones en las orillas del Pilcomayo en su margen derecha:

Los chunupí-suhin se extienden desde las fronteras de Lengua-Maskoy hasta el Pilcomayo y hasta en los últimos años ocupan también una parte del río Bermejo. Debido a problemas con los militares el año pasado (1913), la última aldea en el Bermejo se rompió y sus miembros se unieron a sus compatriotas a través del Río Pilcomayo. (Hunt, 1913-1915, p. 257-258).

Es importante advertir que solamente hasta las expediciones de Astrada y Luna Olmos, recién entrado el siglo XX, no había resultado con éxito ninguna expedición al Pilcomayo. En 1902, el misionero B. Grubb había intentado establecer una misión entre los nivaçle, empresa que no tuvo el resultado esperado, debido a las “dificiles” condiciones ambientales. Esta zona se encontraba en su mayoría inexplorada, como se expresó anteriormente los nivaçle aún no estaban bajo el dominio de ninguna institución colonizadora, aunque sí fuertemente presionados por la militarización en avanzada sobre sus territorios y el desplazamiento de otros grupos étnicos, hacia el norte. El diario de la expedición al Pilcomayo de Lucas Luna Olmos quizá es uno de los textos que, en mayor medida, refleja esta situación y expresa la dinámica interétnica en este territorio:

Todos son indios mansos, no hay más que una sola tribu, los sotegay, bravos y guerreros, que necesitarían una pequeña batida para dominarlos (.). En cuanto a las tribus de indios que pueblan esta región, son en general inofensivos, con excepción de los sotegay, que el contacto de la civilización se volverán menos belicosos, día a día, como ha sucedido con los tobas, pilagas, anagachies, etc. (1904, p. 70).

Según Susnik, los nivaçle tenían un potencial de subsistencia valioso, reflejado en la práctica de cultivo (influenciado por la interacción étnica), la posesión de ganado, ovejas y caballos (robados a criollos y *notokojxés* [qom] o por el trueque con otros pueblos). Además de sus tradicionales cazaderos y pescaderos que eran fuente de frecuentes batallas entre los distintos pueblos que habitaban las inmediaciones del río (1972, p. 25-26). Este desarrollo socioeconómico, junto a su movilidad territorial, los mantuvo en franca autonomía hasta entrado el siglo XX. Fueron seminómadas hasta mediados del siglo (40'), cuando se procuraron forzados asentamientos por la Guerra de Gran Chaco y la consolidación de las misiones religiosas. Las trayectorias de movilidad de los actuales nivaçle dan cuenta de los patrones migratorios de los “antiguos” como huellas de una memoria corporal heredada a los “nuevos”. A su vez, estas trayectorias marcan la conformación de nuevos agrupamientos o comunidades actuales.

Uno de los subgrupos o parcialidad nivaçle es el denominado *to voc lhavós* (que significa gente del río, habitantes históricos del río Pilcomayo), que a su vez se divide entre los *chishamnee lhavos* (arribeños, los nivaçle que habitan río arriba cerca de Bolivia) y los *shichaam lhavos* (abajeros, los nivaçle que habitan río abajo en el Pilcomayo medio). Si bien, esta diferenciación fue constatada en el campo y reafirmada por los nivaçle, es importante aclarar, que los nuevos grupos o comunidades devienen de reagrupamientos, desplazamientos y distintas transformaciones territoriales, muchas de cuales fueron provocadas por la intervención y colonización de sus territorios. A su vez, la pérdida del control y el acceso al río, hábitat de los *to voc lhavós*, transformó profundamente sus características socioeconómicas y culturales. Así lo narra Antonio de 62 años, habitante de la Media Luna:

Hay mucha historia de los nivaçle. Hay mucha historia de los antiguos. Acá hay un pueblo antes los nivaçle cuando corre agua el Pilcomayo. El pueblo nivaçle –E: ¿hace cuánto? - y eso después cuando tengo dos años. Acá está mi abuelo vive acá hay pueblo. Todavía corre el agua Pilcomayo. Antes no falta nada. Tenía mucha siembra. Por acá, sembraba maíz, todo. Y pescado no falta, porque hay río antes. Ahora es lejos por allá. Acá en media luna se llama cerca del río Pilcomayo ahí se llama el pueblo campo azul después más allá pasa el río el pueblo nivaçle “lagunita” se llama –E: y ahora en campo azul ¿quién está? - Una estancia. No hay nivaçle. Se fueron todos para la colonia. Ahora está un general prohibido ir. La gente que vivía ahí se fueron todos para la colonia. Se llama campo alegre comunidad *Tohyis* (Relato del Trabajo de Campo, 2016).

Los cambios en el curso del río, que comenzaron en los años 60, provocaron otra marca profunda en la subjetividad de los pilcomayenses. No solo se transformaron los modos de habitar el territorio sino también el paisaje. Cuando hablamos de la historia con los nivaçle la cotidianidad del río es algo del pasado, los peces y el campo vuelven con voz de nostalgia:

Ahora es difícil cambia todo ya. Cuando corre el río Pilcomayo había mucha miel ahora como no hay agua se terminó la miel. La abeja se va lejos donde está el río []. Antes dice que “campoooo” era acá. No había monte. Bien campo” (se refiere a la llanura chaqueña que se transformó por los cambios en el río Pilcomayo y la ganadería. Relato del Trabajo de Campo, 2016).

El Pilcomayo dibujado con una línea de color “azul” en el mapa de la división política argentina, ha tenido numerosas transformaciones en su cauce y aunque hoy no es más un aspecto característico de la divisoria fronteriza, que a manera de frontera natu-

ral marcaba los límites entre Argentina y Paraguay, continúa siendo un topónimo que enuncia una “zona de frontera” Entendida como un contexto histórico y sociológico, es decir, como hecho social y no natural, esta frontera interesa en dos sentidos: a. Como límite territorial, movedizo, entre la jurisdicción de distintos Estado-nación y b. Como zona “marginal”, “liminal”, constitutiva de la subjetiva indígena que la habita. Siguiendo al antropólogo Michel Agier, “más que mirar el hecho consumado, fijo y absoluto de la frontera [como límite] que ya está ahí, () conviene interrogarse sobre la frontera que se está haciendo” (2015, p.32). El Pilcomayo como “borde”, es una “zona intersticial de desplazamiento, desterritorialización y reterritorialización, que ha moldeado y moldea profundamente la subjetividad de los actores sociales que la habitan” (Gupta y Ferguson, 1997, p. 48-50 citado en Gordillo, G. y Leguizamón, J.M., 2002, p.15). Al respecto, Daniel recordaba:

Dicen que había pueblo por acá en esa parte. Esa parte tenía su casita lo más antiguos. Algunos los que están en la colonia ellos se acuerdan de Media Luna. Ellos no más que cuentan los pescados cuando eran jóvenes ¡de más le gustan los pescados! cuando crece el bañado. Entonces cuentan los pescados que había.

Durante años el río “indómito”, que fuera fuente permanente de mitos fundacionales y obsesiones para expedicionarios, se constituía en una zona de refugio para numerosas poblaciones indígenas frente al avance colonizador. Antes que conquistada esta zona fue construida como “desierto” (Valko, 2010, p.45), como espacio “vacío” (Gordillo, G. y Leguizamón, J.M., 2002, p.25) o mejor dicho “vaciado” de los referentes étnicos y políticos propios del poder “nativo” (Trincherro, 2007). Como espacio social continúa siendo: espacio de disputa, espacio histórico de significación (Zemelman, 2012), espacio relacional, momento “liminar” (Agier, 2015) y un “lugar” de la memoria.

Como límite territorial de los Estados-nación durante el siglo XX se mantuvo al margen de los intereses de la acumulación capitalista del norte argentino, sin embargo, sus poblaciones alimentaron con su fuerza de trabajo los ingenios azucareros de Salta y Jujuy (Gordillo, 2002:34). Siguiendo con Gordillo, la principal característica del río Pilcomayo ha de ser la irregularidad de su curso, que modifica las condiciones geográficas y geológicas, afectando sus usos para los intereses productivos de la región. Hasta el día de hoy, estos cambios en los cursos del agua que dificultaron el trazado de sus márgenes han provocado numerosos “conflictos entre los gobiernos de Argentina y Paraguay” (Ibid. 32). Pero este carácter movedizo se ha convertido, principalmente, en un aspecto constitutivo para varias generaciones de grupos indígenas que han habitado, durante siglos, las orillas de este río paradigmático.

El Pilcomayo como aspecto relacional interétnico marcaba los criterios de “asentamiento y explotación de recursos que predominaba en cada parcialidad” o población de nativos, como una suerte de condensación de -la frontera y el río- mucho antes del avasallamiento por parte de los Estados nacionales (Ibid., p. 36). Posteriormente, su carácter marginal y liminar posibilitaron que grupos seminómadas, como los nivaçle, siguieran haciendo uso de esta zona pasando desapercibidos ante los límites jurisdiccionales. En primera instancia, como uso originario ancestral del territorio, “permitió aprovechar este clivaje para lanzar sus últimas expresiones de resistencia para protegerse” (Ibid., p. 37). En el diario de Lucas Olmos dice que los nivaçle del Pilcomayo eran una “barrera infranqueable” para pasar hacia la otra orilla.

El carácter “liminar”, antes mencionado, anuncia el momento de entrada a una condición de extranjería, a la adopción de nuevas identidades (Agier, 2015, p. 49), que luego aparecerán como marca dolorosa en las memorias del río de estas poblaciones. Esta liminidad, que enuncia Michael Agier, interesa aquí, en lo que respecta a la situación de marginalidad que actualmente experimentan las comunidades nivaçle. La porosidad de la frontera permitió que grupos de familias nivaçle siguieran haciendo uso del territorio. Una gran parentela ocupa lo que eran las inmediaciones del río (*na tovoc*), siguiendo las pautas de su movilidad ancestral; en los últimos cuarenta años se han dado nuevas reterritorializaciones. No obstante, al tiempo que se fueron dando las transformaciones constitucionales para el reconocimiento de la preexistencia étnica y los derechos de los pueblos indígenas, tanto en Argentina como en Paraguay, se amplificó el imaginario local de una supuesta condición de extranjería de los nivaçle. En Paraguay, se dice que debido al asedio de los colonos y militares en el chaco argentino estos se vieron obligados a buscar refugio en el chaco boliviano y paraguayo. Mientras que, en Argentina, se dice que estos son paraguayos y que buscaron refugio en el chaco argentino huyendo de la Guerra del Chaco y por las migraciones a los ingenios y colonias agrícolas.

Esta zona de frontera, por un lado, configura un estado de inseguridad jurídica materializado en la falta de documentos de identidad -negación de un derecho fundamental- y la incertidumbre acerca del estatus social de ser reconocidos por los “otros” como connacionales perpetúan la condición liminar, antes mencionada. Por otro lado, como brecha, como límite movedizo, la frontera del Pilcomayo, se constituye a su vez en “un espacio extraordinario de emancipación y de soberanía de las subjetividades contra su asignación identitaria local” (Agier, 2015, p. 49). Al decir de una nivaçché (femenino del pueblo nivaçle) ante la inscripción a una identidad nacional: “nosotros no somos paraguayos, nosotros somos nivaçle”.

LA CORPORALIDAD NIVAËLE COMO MATERIALIDAD DE LA ÉTICA

Finalmente, se compartirán algunas reflexiones sobre lo que ha sido la experiencia en el campo, sobre todo aquellas derivadas del viaje en el 2016 a la Media Luna, que resultaron decisivas en el giro que tomaría la investigación y en la vivencia de relacionamiento con los nivaële. Se trata de un relato del diario de campo de la estadía junto a Margarita, por lo cual me permitiré hablar en primera persona:

Fui por un poco de agua y le ofrecí. Al rato se sentó a tomar terere. Me dice: “está cansado de tomar terere”. Le sonreí y le recibí el mate. Al rato me fijé en la hora y me preparé para echarme un poco de agua en el cuerpo, el día anterior por el frío no lo había podido hacer. Margarita me dijo que su hijo no había comido anoche, que había comido en el trabajo. Algo insinuó que no había carne, quise evadir el tema de la comida, no sabía cómo resolverlo, no tenía ni un peso, solo el dinero del pasaje. Me entró la ansiedad por partir del lugar, aunque sin quererme ir. Había preparado todo para quedarme más tiempo, sin embargo, por esas cosas que pasan en el campo la planificación casi nunca sale como se espera. Había llevado víveres para mí y para compartir con Margarita, que creía podían alcanzar para el tiempo planeado y con esto había agotado gran parte del dinero presupuestado para alimentación, sin embargo, la planificación estuvo pensada desde mi convivencia individual y de experiencia occidental del hogar. Margarita dispuso de los alimentos para toda la comunidad, como se suele hacer entre las familias nivaële, por lo cual, los víveres alcanzaron para unos pocos días. Al no tener más dinero, la estancia en la Media Luna era insostenible. () ese día, sentimos hambre, no habíamos comido salvo algunas cucharadas de maní. Cuando terminé el baño, Margarita hizo lo propio, me avisó que Florencia estaba en lo de Antonia y fui a saludarla (...). Pasada aproximadamente una media hora llegó un familiar de Antonia que me llevaría hasta el cruce -la ruta nacional 86- para esperar la *trafic* que me llevaría a “Las Lomitas”, mi próximo destino.

Esta experiencia compartida ha sido una de las experiencias más fuertes durante el trabajo de campo. Aún recuerdo su rostro al despedirse. No puedo descifrar el conjunto de emociones que veía en Margarita. A veces tiene una cara muy dura, como si estuviera seria o enojada, pero está bien, está contenta. Es que, además, tiene una sonrisa muy marcada y expresiva, que esperaría que cuando está contenta sonriera siempre. Al subirme a la moto de la cual casi me caigo, por el peso de la mochila, algunas risas nos dimos. A diferencia del día anterior, en el que estábamos despidiéndonos con tranquilidad, este momento se dio a las corridas, por mi parte no quería perder

la *trafic* ya que me tocaría esperar hasta el día siguiente. Definitivamente, tenía una sensación de huida desde la noche anterior. Me quedó grabada la última sonrisa suya diciendo “ese es hijo mío” refiriéndose a quién conducía la moto, le dije un “sí?” en tono de pregunta. Lo agarró por el brazo hasta que arrancó la moto. Le mandé un beso al aire. Cuando divisé en la ruta que la *tráfico* se acercaba, me sentí aliviada. Después de algunas horas recorriendo los momentos vividos y la sensación en el cuerpo por el cansancio de haber dormido poco, mis pensamientos se quedaron fijos en la sensación de culpa por ese sentimiento de querer irme de ahí. El haberme quedado sin dinero para comprar comida, no era un problema para mí en lo personal -estar sin dinero- pero era difícil explicarles que se me había terminado ¿cómo una persona como yo no tenía dinero? Podía parecer mezquino de mi parte y en el fondo sentía que lo era. Mientras limpiaba el polvo de la cámara de fotos, perfectamente intercambiable por comida, en ese momento las palabras de Tito me llegaron de golpe “a veces no hay para comer, pero nos aguantamos”. Pensé entonces: “vuelvo y tendré para comer ¿cuánto tiempo pasará hasta que Margarita consiga alimentos?”. Esto fue como un detonante, comencé a llorar sin poder contenerme, el resto de los pasajeros me miraban de reojo. Lloré hasta llegar a Las Lomitas y aun escribiendo esto no encuentro cómo detener las lágrimas. En el lugar donde me hospedaba, estaba sola, ante la sensación fuerte de angustia llamé a mi madre; no podía explicarle porque lloraba, solo necesitaba alguien con quien hacerlo. Recordé todas las veces en que había estado frente a situaciones parecidas, en las estadías del trabajo de campo, hoy veo que preferí ignorarlas o no les daba el lugar que tenían. “La cuestión de todo es por comida” recordé las palabras de un indígena colombiano al que había entrevistado hace unos años. Después de este hecho, en adelante, comencé a centrar mi atención en la posibilidad de girar la vivencia del campo hacia la historia de conformación social de la frontera del Pilcomayo. En particular, sentipensar acerca de la materialidad de la ética en esta frontera, esto es, la corporalidad nivaêle.

En las primeras salidas de campo me enfermé. Siempre volvía a casa con un sentimiento de tristeza ante los contrastes de la realidad de los nivaêle y la realidad que me circundaba o que yo habitaba. Sin embargo, la tendencia a implicarse me hacía un poco de ruido, había una voz disciplinar que me decía que al dejarme afectar por su realidad iba a viciar la mirada. Las ciencias sociales y humanas se encuentran transitando hacia una maravillosa apuesta de construcción del conocimiento a partir de la afectación. Si los afectos son “una interpretación informada culturalmente” concluye Rosaldo (2011 [1984]), a partir de su aprendizaje sobre los Ilongot ¿por qué no dejarnos afectar por la experiencia con los otros?

En el campo se enfrentan muchos problemas éticos, Rockwell señaló el sentimiento de culpa que puede generar el parecer reportero, evaluador, espía o ajeno de la realidad en interacción (2011, p. 53), aparte de estas anotaciones, el dilema más fuerte al

que se enfrentan quienes investigan está imbricado con un sentimiento más íntimo: la semejanza con el otro. Somos parte del mundo social que estudiamos afirma Mora (2009) y esto no se da únicamente, por el desplazamiento corporal hacia los escenarios del campo o desplazamiento ontológico (Wright, 1994 citado en Citro, 2011), si no por cuanto ambas subjetividades se vinculan por medio y a través del cuerpo (Merleau-Ponty citado en Citro, 2011, p. 60). Si la etnografía es la construcción de una relación (Guber, 2014) y la emoción constituye una relación (Breton Le, 2012), y ambas son posibles por el cuerpo, se podría decir que afectarse: un cuerpo que siente antes que un cuerpo que piensa es una fuerza social potencialmente poderosa para la construcción de conocimiento sobre nuestra existencia humana. Ya no sobre los 'otros' sino sobre un nosotros más amplio.

A MANERA DE CONCLUSIÓN

La subjetividad extranjerizada de los nivaçle, producida a través de la historia de violencia y despojo en el Pilcomayo, pudo ser compartida a partir de la relación que se construyó, de la mutua voluntad, e interpretada por medio de la propia subjetividad extranjerizada. Quien escribe, es migrante colombiana y lleva residiendo diez años en Argentina, lejos de lo que se podría esperar, el sentimiento de extranjería se afianza cada vez más, sin embargo, entre los nivaçle esa sensación desaparece. A partir de la experiencia, antes compartida, la idea de trabajar con las memorias de los nivaçle para argumentar a favor de su argentinidad se transformó en el compromiso de trabajar en la dignificación de su memoria histórica, como crítica interpelante a la historia de la sociedad argentina. La corporalidad de los nivaçle, marginada de la argentinidad, debe ser el principio ético que guíe el trabajo con las memorias de los nivaçle del Pilcomayo.

Estando en casa, cada tanto, viene el recuerdo de Margarita y la complicidad que muestra al contarme ciertas cosas. Recuerdo su voz sonriente y al oído: "tienes suerte porque yo soy buena" ¡tiene razón! he tenido suerte. El recuerdo de las noches compartidas viene con la imagen de la intimidad de su casa y la charla en voz baja a la luz de la vela "vamo a dormir ¿te hace frío de noche a vos? -E: N.o Y a ti- un poco, poco". Mientras recuerdo, me pregunto: si estará bien de salud, si andará con alguna changa (trabajo informal), pues en la Media Luna si no se trabaja no se come.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Agamben, G. (2001). *Lo que queda de Aushwitz. El archivo y el testigo. Homo Sacer iii*. Pre-textos.

Agier, M. (2015). *Zonas de Frontera. La antropología frente a la trampa identitaria*. Rosario: Universidad Nacional de Rosario.

Asociación para la promoción de la Cultura y el Desarrollo -APCD. (2019). *El pueblo nivaclé en Formosa ¡Estos Son!* Autor.

Astrada, D (1906) Expedición al Picolmayo colonización del alto Chaco Buenaventura-Antecedentes, la expedición, el rio tierras, indios, caminos, restos de Ibarreta 17 de junio a 24 de septiembre 1903. Edit. Establecimiento Tipográfico Robles y Cía.

Bossert, F. y Siffredi, A. (2011). Las relaciones interétnicas en el Pilcomayo medio: la guerra indígena y sus transformaciones (1882-1938). *Población y sociedad*, vol. 18 (1), pp. 3-47.

Boy, E. (1919). *Memoria del movimiento: AGE*. LP - Enrique Boy n°2042, f. 98 - 105

Breton Le, D. (2012). Por una antropología de las emociones. *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*. N°10. Año 4, diciembre 2012-marzo de 2013, pp. 69-79. ISSN: 1852-8759.

Cardús, J. Fr. (1886). *Las Misiones Franciscanas entre los infieles de Bolivia. Descripción del estado de ellas en 1883 y 1884. Con una noticia sobre los caminos y tribus salvajes y un mapa para servir de ilustración*. Librería de la Inmaculada Concepción.

Citro, S. (2011). Cuerpo y producción de conocimiento en el trabajo de campo: una aproximación desde la fenomenología, las ciencias cognitivas y las prácticas corporales orientales. Citro, S. (Comp.) *Cuerpos plurales. Ensayos antropológicos de y desde los cuerpos*. Biblos.

Crespo, C. (2021). Hacerse desde los fragmentos. Desplazamientos conceptuales y de sentido sobre las colecciones de expresiones, espacios y ancestros indígenas. Ramos, A. y Rodríguez, M. (Comp.). *Memorias fragmentadas en contexto de lucha* (pp. 67-96). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Teseo.

Chico, J. (2016). *Voces de Napalpí*. Resistencia: ConTexto Libro.

Dalla-Corte y Vázquez (2011). *La conquista y ocupación de la frontera del Chaco entre Paraguay y Argentina: los indígenas tobas y pilagás y el mundo religioso en la Misión Ta-caaglé del Río Pilcomayo (1900-1950)*. Ediciones de la Universidad de Barcelona

Fals-Borda, O. (1979). *Historia doble de la costa*. Vol. 1. Carlos Valencia Editores

Chulupíes, D. (1886-1887). *Diario de la expedición exploradora boliviana al alto Paraguay de 1886-1887*.

Figallo, B. (2003) Espacios nacionales y espacios regionales. Conflictos y concertaciones en las fronteras chaqueñas de Argentina, Bolivia y Paraguay. Anuarios de estudios americanos. *Tomo LX. Vol. 1. Pp.183-212*

Gordillo, G. (2006). En el Gran Chaco. *Antropologías e historias*. Prometeo.

Gordillo, G. y Leguizamón, J.M. (2002). El río y la frontera. Movilizaciones aborígenes, obras públicas y MERCOSUR en el Pilcomayo. Biblos.

Guber, R. (2014). *La Etnografía. Método, campo y reflexividad*. Siglo XXI Editores.

Hill, J. (1988). Myth and History. *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past* (pp. 1-17). University of Chicago Press.

Hunt, R. (SAMS) (1924). *The Indians of the Argentine Chaco*. South American Missionary Society.

Lenton, D. (1999). Los dilemas de la ciudadanía y los indios argentinos. *Antropología y Ciencias Sociales*, 8, pp. 7-30.

Mora, S.A. (2009). El cuerpo investigador, el cuerpo investigado. Una aproximación fenomenológica a la experiencia del puerperio. *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 45, núm. 1, enero-junio, 2009, pp. 11-37.

Olmos-Luna, L. Dr. (1905). *Expedición al Pilcomayo. Informe presentado a S.E. el Señor ministro del interior Doctor Rafael Castillo*. Imprenta Guillermo Krieger.

Ramos, A. (2021). Etnografía de los fragmentos. El trabajo de restauración de las memorias mapuche. Ramos, A. y Rodríguez, M. (Comp.). *Memorias fragmentadas en contexto de lucha* (pp. 43-66). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Teseo.

Ramos, A.; Crespo, C. y Tozzini, M.A. (Comp.) (2016). *Memorias en lucha: recuerdos y silencios en contextos de subordinación y alteridad*. Viedma: Universidad Nacional de Río Negro.

Rockwell, E. (2011). *La experiencia etnográfica. Historia y cultura en los procesos educativos*. Paidós

Rosaldo, M. (2011 [1984]). Hacia una antropología del yo (self) y del sentimiento. Shweder, Richard y LeVine, Robert (Eds.), *Culture theory. Essays on mind, self and emotion*, (pp. 137-157). Cambridge University Press. Traducción por Carlos Argañaraz, Fichas del Equipo de Antropología de la Subjetividad Alquimias corporales, Paula Cabre-ra-Carlos Argañaraz, Bs. As., FFyL-UBA.

Rostagno, E. (1911). *Informe de Campaña, Formosa, coronel Rostagno*. Publicado el sábado 9 de diciembre de 1911 en el diario *La Prensa*.

Superintendencia del censo (1869) Primer censo de la República de Argentina. <http://www.estadistica.ec.gba.gov.ar/dpe/Estadistica/censos/C1869-TU.pdf>

Trouillot, M. R. (1995). *Silencing the Past. Power and the production of History*. Beacon Press.

Visacovsky, S. (2004a). Un concepto de realidad en el análisis de las narrativas sobre el pasado. *Revista de Investigaciones Folklóricas*, 19, pp. 151-168.

Visacovsky, S. (2004b). Entre lo evidentemente sucedido y lo posiblemente experimentado: para una reconciliación entre historia, memoria social y análisis narrativo. *Entre pasados. Revista de Historia*, Año XIII (26), pp. 127-145.

Susnik, B. (1972). *Dimensiones migratorias y pautas culturales de los pueblos del Gran Chaco y de su periferia. Enfoque etnológico*. Instituto de Historia de la Facultad de Humanidades y Universidad Nacional del Nordeste

Trincherro, H. (2007). *Aromas de lo exótico (retornos del objeto). Para una crítica del objeto antropológico y sus modos de reproducción*. Colección Complejidad Humana.

Valco, M. (2010). *Pedagogía de la desmemoria. Crónicas y estrategias del genocidio invisible*. Ediciones Madres de la Plaza de Mayo.

Zemelman, H. (2012). *Pensar y poder. Razonar y gramática del pensar histórico*. Siglo XXI Editores.



SECCIÓN III.

.....

ACOMPañAMIENTO PSICOSOCIAL Y COMUNITARIO A MIGRANTES Y REFUGIADOS: EL CASO DE MÉXICO

.....



PROGRAMA DE ACOMPAÑAMIENTO PSICOSOCIAL Y PROMOCIÓN DE LA JUSTICIA SOCIAL PARA PERSONAS REFUGIADAS EN LA CIUDAD DE MÉXICO

ELSA SÁNCHEZ-CORRAL FERNÁNDEZ⁴²

INTRODUCCIÓN

Este capítulo aborda la intersección de tres ejes temáticos: la justicia social, la migración y el acompañamiento psicosocial. Nos referimos por Justicia Social:

La Justicia social involucra la promoción del acceso y la equidad para asegurar una completa participación de los individuos en la vida social, particularmente para aquellos que han sido sistemáticamente excluidos con base en su raza/etnicidad, sexo, edad, discapacidad física o mental, educación, orientación sexual, estatus socioeconómico, u otras características de antecedentes o afiliación a grupos. La Justicia Social se basa en la creencia de que todas las personas tienen derecho a un trato equitativo, a apoyo para defender sus derechos humanos y a una distribución justa de recursos sociales (Lee, 2007).

Los psicólogos comprometidos con la justicia social se esfuerzan por promover al mismo tiempo el desarrollo humano y el bien común con un enfoque en las necesidades culturales, contextuales e individuales; se involucran en la confrontación activa de la injusticia y la desigualdad en la sociedad; y dirigen la atención a la promoción de cuatro principios fundamentales que guían su trabajo: equidad, acceso, participación y armonía (ACA's division for Social Justice CSJ, 2015).

Murillo y Hernández (2011) señalan que hay tres grandes concepciones de Justicia social que conviven en la actualidad: la justicia social como la correcta distribución de bienes, recursos materiales y culturales, capaci-

dades; como reconocimiento, es decir, el respeto a la diversidad cultural y las relaciones armoniosas de esta dentro de la sociedad; y como participación en decisiones que afectan sus propias vidas, es decir, asegurar que las personas son capaces de tener una activa y equitativa participación en la sociedad.

La justicia social para Peñaranda (2015) es un proceso histórico en relación con la garantía de las condiciones de índole socio-cultural e individual que les permitan a todos los sujetos llevar una vida digna, en la cual se les asegure las oportunidades para desplegar sus potencialidades, lo cual precisa la realización de sus necesidades, aspiraciones e intereses. Es decir, la justicia social garantiza los bienes y condiciones de orden socio-cultural que aseguran la oportunidad que tienen las personas para ejecutar su plan de vida con dignidad y reconocimiento.

El concepto de justicia social en este capítulo tiene que ver con la promoción tanto de la distribución, el reconocimiento, como de la participación justa para todos los individuos, en específico, para las personas refugiadas.

Por otro lado, la *International Organization for Migration, IOM* (Organización Internacional para los Migrantes, 2019), que forma parte de la ONU y que funciona como una organización intergubernamental, define la migración como el movimiento de individuos lejos de su lugar usual de residencia, ya sea de forma internacional al cruzar entre países, o dentro de estados; cabe destacar que conforme ha crecido el fenómeno migratorio, han crecido las definiciones legales de los tipos de migración, por lo cual dicha organización diferencia entre migrantes en situaciones regulares e irregulares, refugiados, buscadores de asilo, tráfico de personas. Este capítulo se enfoca en personas que solicitan el reconocimiento de la condición de refugiado. El derecho al refugio consiste en la protección, el amparo y la asistencia que da un Estado a aquellas personas que huyen de su país de origen por diferentes razones, por lo general, relacionadas con la violación de Derechos Humanos (ACNUR, 2017). Las personas refugiadas se encuentran fuera de su país de origen por temor a la persecución, al conflicto, la violencia generalizada, u otras circunstancias que hayan perturbado gravemente el orden público y, en consecuencia, requieren protección internacional. La definición oficial de refugiado se puede encontrar en la Convención de 1951 y en los instrumentos regionales relativos a los refugiados, así como en el Estatuto del ACNUR. (ACNUR, 2020, sección de definiciones).

Por acompañamiento psicosocial nos referimos a los esfuerzos sistematizados que los profesionales de la salud mental y áreas afines realizan, para coadyuvar en la sana integración y adaptación al país, de las personas refugiadas. El acompañamiento psi-

cosocial involucra un proceso, donde se conjugan dos componentes básicos: un componente psicológico que aborda creencias, emociones y conductas; y un componente social que atiende las relaciones a nivel comunitario y los determinantes del entorno. El acompañamiento psicosocial comprende un conjunto de acciones orientadas a fortalecer habilidades, destrezas y competencias de alguna población socialmente vulnerable. El acompañamiento psicosocial implica una intervención socioeducativa que motiva y apoya para la reorganización de los recursos y prioridades en relación con instituciones y redes de apoyo, facilitando la transición hacia procesos de integración social. También tiene otros objetivos como: promover la autonomía, desarrollar capacidades para la autogestión, mejorar la participación en la estructura de oportunidades y generar procesos de empoderamiento (Fundación SES, 2020, p. 5-6).

Particularmente con la población migrante, el acompañamiento psicosocial busca además aliviar o controlar los efectos traumáticos de acontecimientos, colaborando en activar la capacidad de afrontamiento y apoyando los procesos de recuperación, a la vez que facilitando la generación de redes de apoyo social y la conexión con otros recursos sociales que les permitan el acceso a derechos en el nuevo país donde están formando su hogar.

Este capítulo presenta un Programa de Acompañamiento Psicosocial que se realiza en la Ciudad de México con personas refugiadas o que han solicitado la condición de refugiado a las autoridades migratorias del país y están en espera de resolución. Entre ellos se encuentran también migrantes con visa humanitaria. La mayoría de estas personas han sido víctimas de violencia y/o persecución por razones políticas, religiosas, de intolerancia étnica, o por orientación sexual.

A través de este programa, que hemos bautizado coloquialmente *Taller de Bienestar*, las personas en movilidad reciben atención en las principales temáticas de interés con el objetivo de lograr una integración a la vida mexicana. Mediante ejercicios y dinámicas interactivas se abordan los temas: reacomodo de recursos y habilidades personales para la adaptación a la cultura y forma de vida mexicanas; lazos de etnicidad en el país de origen versus el país de arribo; metas y proyectos migratorios; salud física; estrategias de afrontamiento emocionales; exploración de salud mental; testimonios de integración positiva; retos de aculturación; vida laboral, capacitación y acceso a la educación; vivienda y transporte en su nuevo hogar. Estos temas trabajan seis dimensiones:

1. FÍSICA (clima, enfermedades, somatización, ciclos de sueño, agotamiento crónico, adicción, discapacidad).
2. PSICOLÓGICA (duelo, estrés, estrategias de afrontamiento, ansiedad, manejo de la incertidumbre, identidad).

3. EDUCATIVA (lengua, cultura mexicana, estudios, manejo y disposición cuerpo, desesperanza aprendida).
4. SOCIAL (construcción de redes de apoyo, pautas de interacción, grupos identitarios, formación de vínculos).
5. POLÍTICA (acceso y ejercicio de los derechos como residente en México, como refugiado o refugiada, como persona con visa humanitaria).
6. ECONÓMICA (inserción laboral, acceso a vivienda digna, capacitación, proyectos de vida, manejo de gastos).

El sustento teórico y metodológico del Taller de Bienestar se fundamenta bajo las principales premisas de:

- a. Maritza Montero: la identificación y jerarquización de necesidades y los recursos para satisfacerlas (Montero, 2006, p. 91).
- b. Isaac Prilleltensky: el modelo de necesidades personales, relacionales y colectivas (Prilleltensky, 2004, p. 15; Prilleltensky, 2012, p.21).
- c. Modelo psicosocial Gestión de Casos con perspectiva de justicia social y competencias multiculturales (Viscarret, 2007).
- d. Modelo de Estrés Psicosocial de Bárbara Dohrenwend (1978). En Buelga, Musitu, Vera, Ávila, y Arango (2009).
- e. Modelo de Bienestar de Lin y Ensel (1989) contextos social, psicológico, fisiológico. En Buelga *et al.* (2009).
- f. Modelo de reducción de riesgos psicosociales de Marcelo Pakman (2012, p.151).
- g. Intervención social comunitaria en el ámbito de la migración de Martínez, Calzado y Martínez (2011, p. 245).
- h. Programa de acompañamiento integral de Sin Fronteras (2017, p. 51)
- i. Programa de atención psicológica, integración y empleabilidad de Casa Refugiados (2020)

- j. Modelo de intervención en crisis: Servicio Jesuita a Migrantes y Refugiados (2018)
- k. Manual de buenas prácticas en la atención de grupos en situación de vulnerabilidad en tránsito migratorio (Ibero-FICSAC 2015).

DESARROLLO

La migración es un fenómeno complejo en el que intervienen muchos factores. Uno de los factores principales es el económico, el cual a nivel mundial especializa a algunos países como productores de capital, mientras que a otros como productores de materias primas y fuerza de trabajo. Algunas de las razones por las que la migración se da, es por ejemplo el cambio de países con salarios bajos a países con salarios altos; por causas políticas; por razones climáticas; por conflictos bélicos, represión y persecución interna dentro de algunos países; así como por causas sociales y culturales. Además, muchas personas abandonan sus territorios de origen por causa de la discriminación racial, religiosa, sexual y cultural, que podrían tener consecuencias persecución y muerte. Aunque cada vez más vemos flujos migratorios mixtos, es decir, que las personas migran por más de un motivo, por ejemplo, por la violencia y además para escapar de la pobreza.

A las personas que se les concede el refugio, están en calidad de refugiadas en un país que no es el suyo; la calidad de refugiado solo puede obtenerse para los migrantes que comprueban que su vida corre peligro en su lugar de origen, por lo que les es imposible regresar. Los requisitos en México para ser candidato al refugio son: a) que la persona no se encuentre en su país de origen; b) que la causa de la salida del país de origen atienda a temores fundados de persecución; c) que los motivos de la persecución sean raciales, religiosos, derivados de la nacionalidad, de la pertenencia a un grupo social o de sus opiniones políticas; o derivados de la violencia generalizada, agresión, conflictos internos, violación masiva de derechos humanos u otras circunstancias que hayan perturbado gravemente el orden público, y d) que la persona no pueda o no quiera acogerse a la protección de su país de origen a causa de los temores fundados (SRE, 2016).

Según el ACNUR y la convención de Ginebra de 1951, los refugiados son aquellos individuos que salieron de su país por un temor de persecución por motivos como raza, religión, nacionalidad, pertenencia a un grupo social particular, u opinión política. Dichas personas, buscan protección en otro país por temor a su integridad y a su vida (Oficina del Alto Comisionado para los Derechos Humanos OHCHR, 2020). Fue hasta 1984, con la Declaración de Cartagena (ACNUR, 2001), que se reconocieron otras causales para

solicitar refugio, las cuales tienen que ver con violencia generalizada, la agresión extranjera, los conflictos internos, y la violación masiva de los derechos humanos.

De acuerdo con cifras del ACNUR, cada dos segundos una persona se ve obligada a desplazarse debido a los conflictos, violencia y persecución que se viven en su país. Esto corresponde a 44,400 personas obligadas a huir al día; a nivel mundial encontramos que el 85% de los países de acogida son del tercer mundo y las regiones con mayor número de personas refugiadas son África y Europa con 3.1 millones de migrantes solicitando refugio (ACNUR, 2018b). El 75% de los refugiados a nivel mundial provienen de solamente 11 países, entre ellos Siria, Yemen, Nigeria e Irak. Al igual que los migrantes, la mayoría de los refugiados tiene como país de destino un país del primer mundo (ONU, 2016).

Por otro lado, Estados Unidos es el mayor receptor de nuevas solicitudes individuales en el mundo con 3331.700, mientras que Alemania tuvo 198.300, Italia 126.500 y Turquía 126.100 (ACNUR, 2018a). De las personas que han solicitado asilo, 173.800 son menores no acompañados y separados, representando un 52%.

El fenómeno migratorio vivido en la República Mexicana se va complejizando y el número de personas en movilidad que llegan a México, va en ascenso. Según los últimos datos publicados por la ONU, México recibe 1,224,169 migrantes, de los cuales el 50.67% son hombres y el 49.32% mujeres (ACNUR, 2018a). El reporte de la Red de Documentación de las Organizaciones Defensoras de Migrantes (REDODEM) indica que, en el territorio nacional durante el 2017, 2,724 personas fueron registradas como víctimas de algún delito o violación de derechos humanos. La REDODEM, tiene como una de sus tareas, el denunciar delitos y violaciones de derechos humanos cometidos contra personas migrantes que ingresan a México de manera irregular. De estos 2,724 migrantes en territorio mexicano, los principales delitos de los que fueron víctima son: robo, lesiones, extorsión, secuestro y abuso de autoridad. Asimismo, los estados que fueron reportados con mayor número de crímenes perpetrados hacia las personas extranjeras en territorio mexicano fueron Veracruz, Chiapas y Oaxaca (REDODEM, 2018).

Según datos de la REDODEM, 69% del total anual de las personas migrantes son de Honduras, seguidos por 10.3% de personas de El Salvador, luego viene Guatemala con un 9.96% y por último México con un 8.26% (REDODEM, 2018). Tradicionalmente México ha fungido como país de tránsito, sin embargo, observamos en los últimos años un incremento de personas que solicitan refugio y buscan que México sea su país de acogida, debido a, entre otros factores, el aumento de la violencia en Centroamérica y los altos niveles de inmigración a nivel mundial (Lorenzen, Frausto y Orozco, 2018).

El porcentaje de extranjeros residentes en México es de 0.9% de la población total (INEGI, 2015), sin embargo, en el 2016 se registró en México un aumento de más del 150% en las solicitudes de asilo. La gran mayoría de las solicitudes vienen de personas huyendo de Honduras, El Salvador y Venezuela (Reviejo, 2017). En el 2018 según la Comisión Mexicana de Ayuda a Refugiados (COMAR) aproximadamente 14,544 personas solicitaron la condición de refugiado (COMAR, 2018). Es importante mencionar que según datos de la Secretaría de Gobernación (SEGOB, 2018), en el 2017 se emitieron 7,187 Tarjetas de Visitante por Razones Humanitarias (TVRH) y en el 2018 se emitieron 9,814. Así mismo, los extranjeros reconocidos como refugiados en el 2018 sumaban un total de 2,484 personas, de los cuales 1,766 son venezolanos, 414 salvadoreños, 222 hondureños y 82 de otros países.

De acuerdo con el representante del ACNUR, Mark Manley (Becerra, 2018), en los últimos cuatro años aumentó 580% el número de personas procedentes de Honduras, El Salvador y Venezuela que solicitaron refugio en México. Solo en 2017, en México solicitaron 14 mil 500 personas la condición de refugiado; las solicitudes aumentaron un 66% respecto al año anterior.

A pesar de que México es referido por sus autoridades gubernamentales, como un país de puertas abiertas para personas solicitantes de asilo, Sin Fronteras (2017) refiere que el crimen organizado y políticas migratorias restrictivas nos alejan de ser un buen país de acogida. Y como factor adicional, otro de los problemas a los que se suelen enfrentar los migrantes que tienen a México como país de acogida es la violación de sus derechos humanos. No son pocos los casos de migrantes que sufren discriminación en México, y que están sujetos a su constante criminalización.

Las leyes mexicanas sobre migración, aunque en teoría velan por los derechos de las personas en movilidad (por ejemplo, acceso a servicios de salud), sigue supeditando la defensa irrestricta de los derechos humanos de los migrantes en el país, al objetivo último de la soberanía y seguridad nacionales (Gall, 2018). Es una realidad que, en territorio mexicano, los migrantes sufren extorsión, secuestro, esclavitud y muerte de manos del crimen organizado. Además de despojarlos de sus recursos, los secuestran para extorsionar a sus familiares pidiéndoles pagos por su rescate; también los esclavizan obligándoles a ser peones en el tráfico de drogas o en el comercio sexual. Una vez secuestrados, si se rebelan, tratan de huir, o no son útiles para los miembros del crimen organizado, simplemente los matan (Armijo Canto, 2011).

En respuesta a este clima de violencia e inseguridad contra las personas en movilidad, las organizaciones de la sociedad civil se han dedicado a apoyar a las personas migrantes mediante la instalación de comedores, albergues y actividades para la defensa de los derechos humanos de los migrantes. Por ejemplo, desde hace más de 60

años, Casa de los Amigos, A.C. (Casa de los Amigos, 2020) ha ofrecido hospitalidad, servicio y trabajo de paz a personas de todas las nacionalidades. Es el centro cuáquero de paz y entendimiento internacional de la ciudad de México, que se encarga de promover la paz con justicia, la reconciliación, fomenta el entendimiento entre grupos e individuos, el desarrollo sustentable y afirma la dignidad humana de cada persona. Es una "casa de huéspedes" que combina la hospitalidad, la construcción de comunidad y el trabajo de la justicia social. Entre varios programas que ofrece, destaca su programa de movilidad humana, que constituye un referente de análisis global de los flujos migratorios y que, en alianza con Casa Refugiados, Sin Fronteras y el Alto Comisionado de las Naciones Unidas (ACNUR), ofrece hospedaje, desayuno y clases gratuitas de español para migrantes, solicitantes de asilo y refugiados.

Por otra parte, Casa Tochan ("Nuestra casa" en náhuatl) también está en la Ciudad de México y ofrece alojamiento seguro y cálido para migrantes, solicitantes de refugio y víctimas de delito. Abrió sus puertas en 2011 y está coordinada por el Comité de Solidaridad y Derechos Humanos Monseñor Óscar Romero (Casa Tochan, 2020). Realizan actividades culturales con diversas escuelas como pintura y teatro, tienen en activo una bolsa de trabajo y fomentan el autoempleo por medio de venta de comida y artesanías. Los servicios que ofrece son alojamiento con alimentos incluidos, consulta médica general dos veces al mes, psicología, talleres de inglés, pintura y artesanías (REDODEM, 2020).

El presente trabajo busca dar a conocer el *Programa de Acompañamiento Psicosocial* para migrantes y refugiados que se realiza en Casa de los Amigos y en Casa Tochan, por parte de estudiantes universitarios de Psicología de la Ibero CDMX. Este programa tiene como finalidad última el promover la justicia social para con los migrantes, que les permitan una sana integración a la vida en nuestro país.

La salud mental y el bienestar integral están directamente determinadas y pueden ser altamente vulnerables de sufrir deterioro, cuando las condiciones de justicia social desaparecen. Es decir, en una sociedad donde la desigualdad, la inequidad, la discriminación o la marginación obstaculizan el acceso a las oportunidades, a los beneficios y a los recursos para una vida digna en algunos ciudadanos, y en especial de los migrantes, los niveles de frustración, insatisfacción psicológica y patología mental aumentan significativamente (Sánchez-Corral, 2018).

Como hemos planteado anteriormente, el objetivo de este taller se centra en acompañar a los migrantes a la plena adaptación biopsicosocial al país y es impartido por los estudiantes de Psicología de quinto semestre dentro de su Práctica de Psicología Comunitaria. Mediante las sesiones promovemos la empatía, la escucha activa y la

aceptación incondicional que facilita que las personas entren en confianza para contar sus experiencias tanto en su país de origen como en el país de acogida: México. Los migrantes no tienen presente como necesidad de primer orden, la atención psicológica, ya que hay otro tipo de necesidades prioritarias que resolver que se relacionan directamente con la supervivencia, tal es el caso de contar con comida, zapatos, un techo, seguridad; sin embargo, a medida que va avanzando el taller, va creciendo su necesidad de trabajar el impacto psicológico de sus experiencias migratorias; no es extraño que puedan presentar el Síndrome de Ulises, que es un cuadro reactivo de estrés ante situaciones límite que no pueden ser elaboradas, no es el duelo migratorio clásico, sino una variante extrema de este duelo (Achótegui, 2017). Los estresores más importantes que generan esta serie de síntomas son: la separación forzada de los seres queridos que supone una ruptura del instinto del apego, el sentimiento de desesperanza por el fracaso del proyecto migratorio y la ausencia de oportunidades, la lucha por la supervivencia (dónde alimentarse, dónde encontrar un techo para dormir), y en cuarto lugar el miedo, el terror que viven en los viajes migratorios (pateras, ir escondidos en camiones), las amenazas de las mafias o de la detención y expulsión, la indefensión por carecer de derechos, entre otros (Achótegui, 2017).

Los procesos burocráticos que tienen que enfrentar los migrantes en México son largos; necesitan apoyo para integrarse a la vida del país y recuperarse de las vivencias traumáticas en el recorrido realizado. Los alumnos vienen desarrollando este programa desde el 2016 atendiendo ya a más de 200 migrantes, refugiados y solicitantes de asilo de diversos países en diferentes continentes. Los principales de América son Honduras, Venezuela, Haití, Guatemala y El Salvador. De África son Ghana, el Congo, Camerún, Somalia y Nigeria. De Medio Oriente son Irán, Yemen. De Eurasia son Uzbekistán, Ucrania. Estas personas están en un amplio rango de edad, de los tres a los 60 años. Hombres, mujeres y personas de la comunidad trans.

Su objetivo es colaborar a la adaptación e integración plena de estas personas a la vida mexicana, apuntalando herramientas de índole emocional, psicosocial, cultural y de acceso para cubrir necesidades básicas como empleo y vivienda.

OBJETIVOS



1. Restablecimiento del sentido de pertenencia e identidad
2. Optimización de los recursos psicosociales de las personas para la reducción del estrés psicosocial.

3. Plantear iniciativas que generen cambios en el entorno, en la conducta individual o en la calidad y frecuencia de las interacciones sociales.
4. Creación de redes de apoyo para enriquecer entorno social, principalmente cuando se presentan problemas en la pérdida, ausencia o disfunción de relaciones sociales
5. Promoción de hábitos de salud
6. Aprendizaje de habilidades adaptativas y de reestructuración cognitiva
7. Favorecer el acceso y el desempeño en roles socialmente valorados y estables
8. Detectar y prevenir situaciones de riesgo o de exclusión social
9. Tramitar y dar seguimiento de procesos con la autoridad, o de servicios médicos, educativos, laborales o psicológicos.
10. Restablecimiento o mantenimiento de las dimensiones del bienestar humano en el nuevo país.

La intervención comunitaria se realiza bajo un modelo inspirado en:

1. Programa de acompañamiento psicosocial de *Sin Fronteras*, que conjuga tres elementos: la integración al país, la vida emocional y la salud mental. Esto desde un paradigma de intervención que incluye la atención integral, la visión de derechos humanos, la promoción de la autosuficiencia del usuario, la no discriminación, toma de decisión informada, enfoque de género, calidad, calidez y lenguaje sencillo (Sin Fronteras, 2017, p. 51).
2. Modelo de reducción de riesgos de Marcelo Pakman (2012, p.151), que enfatiza la promoción de la justicia social en acciones concretas que mejoran la salud y la situación general de vida de las personas. Dicho modelo trabaja doce rubros: salud general, salud mental, adicciones, educación, trabajo, vivienda y transporte, asuntos legales, violencia, etnicidad, pobreza, redes de apoyo y asistencia social.
3. Estrategia de intervención social y comunitaria de Martínez, Calzado y Martínez (2011, p.245). Estos psicólogos comunitarios españoles argumentan que los factores psicosociales que se presentan en la integración de los migrantes presentan retos en tres niveles: individual, organizacional y comunitario. No solo hay

que acompañar el proceso de aculturación de las personas en movilidad, sino también de la población receptora.

4. Modelo psicosocial Case management (boundary-spanning) con perspectiva de justicia social y competencias multiculturales (Viscarret, 2007). Este modelo de intervención tiene por objetivo que las personas atendidas reciban asistencia integral, facilitándoles todos los servicios necesarios en el tiempo y calidad adecuadas, esto implica las tareas de enlace entre el refugiado y la red de servicios existentes para su defensa, apoyo, y acceso a servicios de salud, vivienda.
5. Modelo de Estrés Psicosocial de Bárbara Dohrenwend (Buelga, Musitu, Vera, Ávila, y Arango, 2009). Su objetivo es proporcionar todos aquellos recursos psicológicos y situacionales que pueden ser necesarios para afrontar en un futuro el estrés psicosocial. El proceso de estrés psicosocial comienza con la aparición de sucesos vitales estresantes que dan lugar a una reacción de estrés, la cual depende de las características psicológicas del sujeto y de los elementos ambientales circundantes. La interacción de los “mediadores psicológicos” y de los “mediadores situacionales” determinan el tipo de respuesta al estrés. La respuesta puede ser adaptativa o disfuncional. Las actuaciones preventivas dirigidas a potenciar los mediadores psicológicos (proporcionan competencias y estrategias de resolución de conflictos) y los mediadores situacionales (proporcionan recursos materiales y sociales para afrontar problemas), ambos desempeñan un papel central como factores protectores del estrés psicosocial.
6. Modelo de Bienestar de Lin y Ensel (Buelga *et al.*, 2009). Que señala que el estrés se presenta en tres entornos: social, psicológico y fisiológico que incluyen a su vez dos tipos de fuerzas que pueden amenazar (estresores) o potenciar (recursos) el bienestar psicosocial de las personas.
 - a. Contexto social: Estresores - violencia, abuso, pobreza; y recursos- educación, protección, seguridad, apoyo social
 - b. Contexto psicológico: Estresores - depresión, ansiedad, problemas de sueño, somatizaciones; Recursos - autoestima, competencia personal, resiliencia
 - c. Contexto Fisiológico: Estresores- enfermedades, accidentes, adicciones; Recursos-dieta, ejercicio, hábitos de salud.
7. Modelo de bienestar comunitario de Isaac Prilleltensky, quien señala que el bienestar emocional deriva de la interacción de factores personales, relacionales y colectivos que trabajan en sinergia para satisfacer las necesidades humanas

(Prilleltensky, 2004, p. 15; Prilleltensky, 2012, p.21). La psicología en general se ha centrado en atender las necesidades personales (autoestima, autocontrol, seguridad, confianza), y las relacionales (cuidado, compasión, apoyo social), pero se ha olvidado de las necesidades colectivas (acceso a atención médica, educación, igualdad, trabajo y vivienda dignos). El bienestar integral del ser humano no se logra a plenitud si estas últimas necesidades no son cubiertas; se requiere de condiciones sociales y políticas saludables, estar libres de explotación económica y no ser víctimas de abusos de derechos humanos para verdaderamente experimentar salud mental (Prilleltensky, Dokecki, Frieden y Wang, 2012).

7. Modelo de identificación y jerarquización de necesidades de Maritza Montero (2006, p. 91) quien sostiene que la identificación de necesidades de una comunidad se hace junto con la comunidad, al mismo tiempo que es importante identificar tanto las capacidades y recursos con los que ya cuentan, como aquellos que necesitan desarrollar, tanto a nivel individual como comunitario, para satisfacer esas necesidades detectadas. Los recursos no son solo de carácter material, sino también intelectual, espiritual e histórico-cultural.

A la luz de la teoría de estos modelos, se diseñaron las diez sesiones del *Programa de Acompañamiento psicosocial*. Como fuente de apoyo e inspiración adicional, se revisaron las propuestas de atención psicológica, integración y empleabilidad de Casa Refugiados (2020); el modelo CASIC de Karl Slaikeu, trabajado en el *Manual de intervención en crisis* del Servicio Jesuita a Migrantes y Refugiados (2018); y el *Manual de buenas prácticas en la atención de grupos en situación de vulnerabilidad en tránsito migratorio* de Ibero-FICSAC (Urbano, 2015).

Se trata de una intervención trilingüe (español, inglés y francés), con énfasis en la promoción del bienestar, la reducción del estrés psicosocial y la integración plena a la vida del país. La población atendida incluye migrantes con visa humanitaria víctimas de violencia y/o persecución por razones políticas, religiosas, de intolerancia étnica, o por orientación sexual; y refugiados extracontinentales de países de África, Medio Oriente y/o Asia.

PROGRAMA DE ACOMPAÑAMIENTO PSICOSOCIAL

Sesión 1: De México para el mundo.

Objetivos:

- Dar a conocer el Taller de Bienestar a todos los participantes.
- Introducir la cultura mexicana a los beneficiarios.

- Acompañar en las necesidades y expectativas personales como extranjeros en un nuevo país.

Temas guía:

- Información práctica del país: geografía, habitantes, cultura, arte, clima, comida, lengua.
- Exigencia en el reacomodo de recursos y habilidades personales.
- Cómo cubrir necesidades de subsistencia y acceso a derechos básicos.
- Estrategias para el cuidado y protección en el país de acogida.

Método:

Mediante lluvia de ideas, dinámicas grupales, presentación de Powerpoint, videos, cuestionarios Kahoot o trivia Jeopardy, de la mano con herramientas de escucha activa y retroalimentación positiva, los facilitadores del taller acompañan a los participantes a conocer México, el país donde quieren construir su nuevo hogar. La información que se revisa no solo brinda conocimientos útiles y prácticos para adaptarse mejor, sino que pretende hacer una revisión personal de los propios recursos, competencias, necesidades y expectativas almacenadas que requieren un espacio y atención en el nuevo país.

SESIÓN 2: ORGULLO CULTURAL: MIS RAÍCES.

Objetivos:

- Recuperar cultura, tradiciones y recuerdos del país de origen.
- Celebrar la diversidad cultural que enriquece las naciones.
- Descubrir semejanzas entre países que faciliten los lazos de hermandad.

Temas guía:

- Mi país: mi cultura, tradiciones, comida, gente, lugares.
- Mi religión: mis creencias, mis rituales, mi fe, mis pasatiempos.
- Estrategias para recuperar mis raíces dentro del nuevo país.
- Lazos de etnicidad en el país de origen vs. País de arribo.
- Duelo por las pérdidas en el país de origen.

Método:

Mediante lluvia de ideas, dinámicas grupales, presentación de Powerpoint, videos, cuestionarios Kahoot o trivia Jeopardy, de la mano con herramientas de escucha activa y retroalimentación positiva, los facilitadores del taller acompañan a los participantes a recuperar elementos de su identidad cultural, enfatizar la importancia de preservar sus raíces y tradiciones, a la vez que señalar lo crucial de aprender y adaptar los nuevos elementos culturales del país de acogida, que los ayudará a integrarse mejor. Recalcar la riqueza de la diversidad cultural de cada país y la posibilidad de la convivencia multicultural. Validar los sentimientos de nostalgia o añoranza por lo perdido que no puede ser recuperado.

SESIÓN 3: METAS Y PROYECTOS MIGRATORIOS

¿A DÓNDE VOY, EN DÓNDE ESTOY?

Objetivos:

- Recapitular motivos y factores que incitaron a migrar.
- Detectar aprendizajes de la experiencia migratoria hasta el momento.
- Visualizar metas y objetivos que respondan a sus necesidades actuales.
- Identificar desde una perspectiva interseccional sus fortalezas y áreas de oportunidad.

Temas guía:

- Eventos exitosos vs. Frustrantes (ruta de atención -recepción, acogida, adaptación, integración; proceso migratorio: solicitud de asilo; planes tránsito-viaje-regreso).
- Pérdidas y duelos en la movilidad.
- Estrés pasados y presentes.
- Experiencias previas de migración.
- Analizar categorías (pobreza, violencia, fortalezas, áreas de oportunidad, capacidades).

Método:

Mediante lluvia de ideas, dinámicas grupales, presentación de Powerpoint, videos, cuestionarios Kahoot o trivia Jeopardy, de la mano con herramientas de escucha activa y retroalimentación positiva, los facilitadores del taller acompañan a los participantes a hacer un recorrido mental sobre su situación en el país de origen, sus experiencias en el camino, sus metas y necesidades al momento de estar en México. Se pretende alentarlos a crear estrategias que los ayuden a alcanzar esas metas revisadas y actualizadas, considerando las fortalezas y capacidades con las que cuentan, y las vicisitudes que arroja su contexto social, cultural, económico y político.

SESIÓN 4: SALUD FÍSICA: TÚ EN UN NUEVO LUGAR.

Objetivos:

- Conocer los retos de salud durante el tránsito migratorio.
- Identificar el estado de salud física personal y su impacto en nuestro desempeño integral.
- Descubrir la relación directa entre salud física y salud mental.
- Proveer a los huéspedes estrategias para mantener una buena salud física que redunde en bienestar integral.

Temas guía:

- Adaptación al clima, comida, altitud, y demás variables sensibles para la salud física.
- Estrategias de combate para el agotamiento crónico y los trastornos del sueño.
- Posibles problemas de salud/discapacidad enfrentados en la migración.
- Disposición del cuerpo en el espacio público (contacto-ocultamiento).

Método:

Mediante lluvia de ideas, dinámicas grupales, presentación de Powerpoint, videos, cuestionarios Kahoot o trivia Jeopardy, de la mano con herramientas de escucha activa y retroalimentación positiva, los facilitadores del taller acompañan a los participantes a explorar su estado de salud física y la relación que esta juega en su bienestar, en su salud emocional y en la consecución de metas o proyectos; en un segundo mo-

mento se ofrecen estrategias para mejorar o mantener una buena salud física, desde cuestiones de alimentación, hasta higiene del sueño.

SESIÓN 5: BOTIQUÍN EMOCIONAL.

Objetivos:

- Identificación de las propias emociones y la expresión sana de las mismas.
- Reconocimiento y confrontación de los sentimientos negativos que impactan en su salud emocional.
- Conocer los diferentes tipos de estrategias para lidiar con el estrés, la depresión y síntomas de ansiedad para mejorar la calidad de vida y generar mayor bienestar.

Temas guía:

- Exploración de salud mental.
- Estrategias de afrontamiento ante emociones y sentimientos generados a partir de la realidad migratoria.
- Manejo del estrés, depresión y ansiedad.
- Fortalecimiento de la resiliencia.

Método:

Mediante lluvia de ideas, dinámicas grupales, presentación de Powerpoint, videos, cuestionarios Kahoot o trivía Jeopardy, de la mano con herramientas de escucha activa y retroalimentación positiva, los facilitadores del taller acompañan a los participantes a distinguir entre un sentimiento y una emoción, a reconocer sus propios sentimientos y emociones y el impacto que tienen en su calidad de vida y bienestar. Por otro lado, se brindan una serie de herramientas y estrategias para manejar problemáticas comunes de salud mental en la migración como lo son el estrés, la depresión y la ansiedad. Y por último se enfatiza en la importancia de la resiliencia como factor protector ante el embate de las dificultades.

SESIÓN 6: CAJA DE EMOCIONES.

Objetivo:

- Promover estilos de vida saludable que generen emociones sanas y sentimientos positivos.
- Identificar acciones que abonen al manejo sano de situaciones comunes para los migrantes como la espera y la incertidumbre ante su futuro próximo.
- Canalizar la atención psicológica o psiquiátrica especializada a aquellas personas que lo requieran.

Temas guía:

- Estilos de vida saludable.
- Estrategias de combate al aplanamiento afectivo.
- Vivencia y manejo de la incertidumbre y de la espera.
- Detección y canalización para atención clínica especializada.

Método:

Mediante lluvia de ideas, dinámicas grupales, presentación de Powerpoint, videos, cuestionarios Kahoot o trivia Jeopardy, de la mano con herramientas de escucha activa y retroalimentación positiva, los facilitadores del taller acompañan a los participantes a descubrir estilos de vida saludables que les permitan mejor control de sus emociones y de sus sentimientos; aprender herramientas para sobrellevar la incertidumbre de su proceso migratorio y la frustración que puede conllevar la espera; y solicitar ayuda especializada para tratamiento en caso necesario.

SESIÓN 7: HISTORIAS DE ÉXITO.

Objetivos:

- Conocer historias de casos exitosos de refugio en México.
- Apuntalar la motivación y la esperanza para resolver con éxito su integración legal y social al país.

- Identificar herramientas útiles para solventar las dificultades en el proceso de adaptación.

Temas guía:

- Testimonios de integración positiva: refugiados en México.
- Retos y estrategias de solución para la inserción psicosocial en un país extranjero.
- Combate a la desesperanza aprendida.

Método:

Mediante lluvia de ideas, dinámicas grupales, presentación de Powerpoint, videos, cuestionarios Kahoot o trivia Jeopardy, de la mano con herramientas de escucha activa y retroalimentación positiva, los facilitadores del taller acompañan a los participantes a escuchar como connacionales suyos han vivido el proceso de solicitud de la condición de refugiado, las dificultades y decepciones vividas, pero también los logros y satisfacciones recibidas. Se les presentan casos de éxito en donde se muestra como la paciencia, la tenacidad y la persistencia fueron elementos clave para lograr una resolución positiva de COMAR. Aunado a esto, también se trabaja cómo el proceso de adaptación psicosocial a la vida mexicana se puede lograr satisfactoriamente.

SESIÓN 8: RETOS DE LA INTEGRACIÓN: ACULTURACIÓN.

Objetivos:

- Fomentar la integración como la mejor estrategia de aculturación (Berry, 2013).
- Promover el equilibrio entre las tradiciones e identidad del país de origen y la nueva cultura del país destino.
- Potenciar redes de apoyo para la integración al nuevo país.
- Identificar usos y costumbres en el país de acogida.

Temas guía:

- Estilos de aculturación (Berry, 2013).
- Capital social: construcción de redes de apoyo.
- Lenguaje como herramienta social: uso y sentido de las palabras, frases.

- Búsqueda de lazos comunitarios con grupos de pertenencia y formación de vínculos.
- Herramientas prácticas y socioafectivas para la integración al país.

Método:

Mediante lluvia de ideas, dinámicas grupales, presentación de Powerpoint, videos, cuestionarios Kahoot o trivia Jeopardy, de la mano con herramientas de escucha activa y retroalimentación positiva, los facilitadores del taller acompañan a los participantes a conocer la cultura mexicana y las formas de convivencia más significativas que generan vínculos y cercanía, y que a su vez fomenta la creación de redes de apoyo. En un segundo momento se presentan los estilos de aculturación propuestos por Berry (2013) con casos prácticos y lenguaje coloquial, con la intención de mostrar cómo la integración es la más beneficiosa de las cuatro estrategias para adaptarse al nuevo país.

SESIÓN 9: VIDA LABORAL, CAPACITACIÓN Y ACCESO A LA EDUCACIÓN.

Objetivos:

- Revisión de las propias aptitudes y formación laboral para la búsqueda de empleo.
- Motivar para el aprovechamiento de oportunidades de capacitación y/o educación que redunden en mejores opciones laborales.
- Apuntalar áreas de oportunidad en el manejo de los recursos y en la búsqueda de apoyos económicos para las personas en movilidad.

Temas guía:

- Habilidades, destrezas, capacitación laboral.
- Nivel educativo y oportunidades de capacitación.
- Dominio del idioma y oportunidades de potenciar la propia lengua como herramienta de trabajo (anglo y franco parlantes).
- Oportunidades de movilidad socioeconómica.
- Apoyos gubernamentales y por parte de Organizaciones de la Sociedad Civil (OSC)
- Administración del dinero (educación financiera, manejo de gastos)

Método:

Mediante lluvia de ideas, dinámicas grupales, presentación de Powerpoint, videos, cuestionarios Kahoot o trivia Jeopardy, de la mano con herramientas de escucha activa y retroalimentación positiva, los facilitadores del taller acompañan a los participantes a revisar sus habilidades, competencias y experiencia laboral con el objetivo de prepararse lo mejor posible para la búsqueda de empleo en el nuevo país. Aunado a esto, se presentan oportunidades educativas para seguir estudiando tanto para adultos como para los niños, quienes tienen la opción de integrarse al sistema educativo nacional. También se les prepara con estrategias dinámicas y sencillas, para administrar mejor sus ingresos y para buscar posibilidades de apoyos monetarios desde diversas instancias públicas y privadas que brindan fondos a las personas en movilidad.

SESIÓN 10: VIVIENDA Y TRANSPORTE

Objetivos:

- Aprender a hacer búsqueda de vivienda económica en México, tanto en la ciudad como en provincia.
- Identificar zonas de asentamiento de comunidades de connacionales.
- Adquirir destreza para la movilidad en la ciudad y los recorridos por el país.

Temas guía:

- Ubicación espacial del entorno urbano.
- Detección de zonas convenientes para asentarse.
- Conocimiento y manejo de sistemas de transporte colectivo.
- Conocimiento de sistemas de transporte foráneo.

Método:

Mediante lluvia de ideas, dinámicas grupales, presentación de Powerpoint, videos, cuestionarios Kahoot o trivia Jeopardy, de la mano con herramientas de escucha activa y retroalimentación positiva, los facilitadores del taller acompañan a los participantes en el aprendizaje de la búsqueda de opciones de vivienda conveniente y asequible para las personas refugiadas. Adicionalmente, brindan información sobre la compleja

red de transporte público de la ciudad de México y zona metropolitana, y las opciones económicas para viajar por el país de una manera segura.

RESULTADOS, ALCANCES Y LIMITACIONES

El taller de acompañamiento psicosocial se ha impartido diez veces desde el año 2016; más de 100 estudiantes han cursado la asignatura de Práctica de Psicología Comunitaria a lo largo de estos años, teniendo como sede de trabajo estos albergues. Hemos recibido en nuestros talleres alrededor de 200 personas refugiadas: mujeres, hombres, adolescentes y niños que han tenido como objetivo hacer de México su hogar. Nos llena de orgullo observar cómo algunas de estas personas han logrado integrarse satisfactoriamente al país, desde el concepto de integración de Berry (2013), es decir, han optado por la estrategia de aculturación más saludable que implica conservar su identidad cultural pero además adquirir las pautas culturales del nuevo país.

Los estudiantes han tenido que enfrentar una serie de retos personales y profesionales al participar en este trabajo de intervención comunitaria, el primero de ellos consiste en descubrir y confrontar sus sistemas de creencias erróneas sobre la migración; estereotipos, mitos y prejuicios sobre los migrantes en general que han ido asimilando de los patrones culturales e institucionales en los que conviven. De igual forma, han tenido que cuestionar su percepción sobre la justicia social, la violencia, la opresión y las jerarquías sociales hegemónicas que marginan, discriminan o segregan a la población migrante.

Otro desafío enfrentado por el estudiantado ha sido la convivencia con la multiculturalidad; lenguaje, tradiciones y costumbres en distintos países en un solo espacio puede generar miedos o conflictos. Así mismo, en la práctica se puso a prueba constantemente la tolerancia a la frustración, las habilidades de traducción simultánea para los anglo y francófonos, la empatía, la escucha activa y el manejo inteligente de la diversidad cultural.

Las limitaciones encontradas en este trabajo continuo por casi seis años son en primer término la dificultad de poder dar seguimiento a todas las personas que han participado en los talleres para intentar hacer una evaluación de la intervención en el mediano plazo; otra limitación son las barreras institucionales reales que no permiten la integración y el acceso a derechos de los refugiados, y que desaniman tanto a estudiantes como a participantes.

CONCLUSIONES

El trabajo en esta práctica de Psicología Comunitaria tiene la labor constante de atender las necesidades y los retos de la movilidad humana; y a la vez formar a los futuros psicólogos comunitarios, poniendo en práctica herramientas de intervención y mejorando sus competencias y habilidades para el apoyo y orientación desde una perspectiva comunitaria y de satisfacción de necesidades colectivas, como argumenta Prilleltensky (2004, p.15). Los estudiantes ponen a prueba su capacidad de generar y sostener vínculos de apoyo a partir de la empatía, el apoyo afectivo, la orientación y el desarrollo de habilidades. Ellos tienen el objetivo de crear y promover condiciones que faciliten el desarrollo de los propios recursos de los refugiados para detectar y satisfacer sus necesidades, tal como lo plantea Montero (2006, p. 91); se busca potenciar el desarrollo de las competencias emocionales, como elemento esencial del desarrollo integral de la persona, con objeto de capacitarse para afrontar mejor los retos que se le plantean en su nuevo país de residencia. Adicionalmente se promueven competencias y capacidades para la superación de problemáticas, la movilización de recursos personales y comunitarios, la reducción de riesgos psicosociales (planteados por Pakman, 20212, p. 151), así como el aprovechamiento de las oportunidades existentes.

Este programa de acompañamiento psicosocial tiene la intención de mejorar los procesos de inclusión social y productiva de las personas refugiadas, enfocado al desarrollo y fortalecimiento de competencias, con la mira última de que logren la sana integración al país (Sin Fronteras, 2017, p. 51)

La complejidad de las problemáticas sociales actuales, requieren de estrategias de mayor proximidad y acercamiento a los beneficiarios, en este caso refugiados, para impactar de manera simultánea en distintos ámbitos de la vida y así apuntalar los esfuerzos por reducir la desigual distribución de oportunidades en las poblaciones más desfavorecidas. A la par se debería acompañar a la población receptora, como lo sugieren Martínez, Calzado y Martínez (2011, p.245); este tema plantea nuevos retos ya que, al día de hoy, un sector grande de la sociedad mexicana no está preparada para la convivencia multicultural; esto se ve reflejado en la representación social negativa que tiene gran parte de la población respecto de las personas en movilidad, que es proyectada en las redes sociales y en los medios de comunicación masiva.

Tanto las organizaciones de la sociedad civil que se preocupan de velar por el bienestar de las personas en movilidad, como el organismo gubernamental que atiende específicamente a la población solicitante de refugio -la COMAR-, se enfrentan a retos

complejos en el acompañamiento y la protección de los derechos humanos de esta población. Las políticas públicas que orientan los sistemas de acogida en México necesitan ser repensadas para apuntalar esfuerzos compartidos con la sociedad civil, para acompañar a los refugiados en el arduo proceso de integración a la vida plena en el país.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

American Counseling Association [ACA]. (2015). *Multicultural and Social Justice Counseling Competencies MSJCC*. <https://www.counseling.org/knowledge-center/competencies>

Achótegui, J. (2017). *El síndrome de Ulises. El síndrome del inmigrante con estrés crónico y múltiple*. Recuperado el 2 febrero de 2018 desde: <http://www.pensamientocritico.org/josach0407.html>

Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados [ACNUR]. (2001). *Declaración de Cartagena sobre refugiados*. <https://www.acnur.org/cartagena30/declaracion-de-cartagena-sobre-los-refugiados/>

Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados [ACNUR]. (2017). *Anuarios Estadísticos*. <http://www.acnur.org/es/datos-basicos.html>

Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados [ACNUR]. (2018a). *Datos Básicos sobre la migración mundial*. <https://www.acnur.org/es/datos-basicos.html>

Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados [ACNUR]. (2018b). *Tendencias Globales: Desplazamientos Forzados en 2017*. <https://www.acnur.org/stats/globaltrends/5b2956a04/tendencias-globales-desplazamiento-forzado-en-2017.html>

Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados [ACNUR]. (2020). *Refugiados y Migrantes*. <https://refugeesmigrants.un.org/es/definitions>

Armijo Canto, N. (2011). Frontera sur de México: los retos múltiples de la diversidad. In N. Armijo Canto (Ed.), *Migración y seguridad: Nuevo desafío en México* (pp. 35–51). CDMX, CASEDE. https://www.inegi.org.mx/inegi/spc/doc/internet/1-GeografiaDeMexico/man_refgeog_ext-

Becerra, B. (2018). *Crece 580% migración a México*. El Sol de México. <https://www.elsoldemexico.com.mx/mexico/crece-580-migracion-a-mexico-1534027.html>

Berry, J. W. (2013). Achieving a Global Psychology. *Canadian Psychology/Psychologie Canadienne*, 54 (1), pp. 55-61.

Buelga, S., Musitu, G., Vera, A., Ávila ME., y Arango, C. (2009). *Psicología social comunitaria*. Trillas.

Casa de los Amigos (2020). *Centro Cuáquero de Paz y Entendimiento Internacional*. <https://www.facebook.com/casadelosamigosdf>

Casa Refugiados (2020). *¿Eres persona refugiada?* <http://casarefugiados.org/nuestra-accion/ruta-humanitaria-e-integracion/>

Casa Tochan (2020). *Casa Tochan. Nuestra Casa*. <https://www.facebook.com/tochannuestracasa/>

Comisión Mexicana de Ayuda a Refugiados [COMAR]. (2018). *Boletín Estadístico COMAR*. https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/413017/COMAR_2018.pdf

Fundación SES. (2020). *Acompañamiento psicosocial individual, familiar y comunitario*. DIALOGAS

Gall, O. (2018). Racismos y xenofobias mexicanos frente a los migrantes: 1910-2018. *Revista Interdisciplinaria Da Mobilidade Humana*, 26(53), 115–134. <https://doi.org/https://doi.org/10.1590/1980-85852503880005308>

Instituto Nacional de Estadística y Geografía [INEGI]. (2015). *Porcentaje de la población nacida en otro país residente en México*. <https://www.inegi.org.mx/temas/migracion/>

International Organization for Migration [IOM]. (2019). Glossary on Migration. International Migration Law N° 34. Génova, Suecia. Recuperado el 30 de abril de 2020 desde: https://publications.iom.int/system/files/pdf/iml_34_glossary.pdf

Lee, C. C. (2007). *Social Justice: A Moral Imperative for Counselors* (ACAPCD-07). American Counseling Association.

Lorenzen, M.J., Frausto, O., y Orozco, Z.Y. (2018). Neoliberalismo, violencia y migración de Centroamérica a Estados Unidos: el caso de las niñas, niños y adolescentes mi-

grantes no acompañados visto desde el enfoque de las migraciones mixtas. N. López Castellanos (Ed.) *Procesos Migratorios en la Centroamérica del siglo XX* (pp. 77-105). Universidad Nacional Autónoma de México.

Martínez, M., Calzado, V., y Martínez, J. (2011). Intervención social y comunitaria en el ámbito de la migración. I. Fernández, J.F. Morales y F. Molero (Comps.). *Psicología de la Intervención Comunitaria* (pp. 245 - 288). Desclée De Brouwer.

Montero, M. (2006). *Hacer para transformar. El método en la psicología comunitaria*. Paidós

Murillo, F. J. y Hernández, C. R. (2011). Hacia un concepto de justicia social. *REICE: Revista Iberoamericana sobre Calidad, Eficacia y Cambio en Educación*, vol. 9 (4), pp. 7-23.

Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos [OHCHR]. (2020). *La Convención de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Migrantes*. París, Francia. https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000143557_spa

Organización de las Naciones Unidas [ONU]. (2016). *Proyecto de resolución remitido a la reunión plenaria de alto nivel de la Asamblea General sobre la respuesta a los grandes desplazamientos de refugiados y migrantes en su septuagésimo período de sesiones (A/71/L*1)*. <https://undocs.org/es/A/71/L.1>

Pakman, M. (2012). Risk reduction and the micropolitics of social justice in mental health care. E. Aldarondo (Ed.). *Advancing social justice through clinical practice* (pp. 151 – 173). Routledge.

Peñaranda, F. (2015). Sujeto, justicia social y salud pública. *Ciência & Saúde Coletiva*, 20 (4), pp. 987-996.

Prilleltensky, I. (2004). Validez sociopolítica: el próximo reto para la psicología comunitaria, en M. Montero, *Introducción a la psicología comunitaria* (pp. 13 – 40). Paidós

Prilleltensky, I., Dokecki, P., Frieden, G., Ota Wang, V. (2012). Counseling for wellness and justice: foundations and ethical dilemmas. In E. Aldarondo (Ed.), *Advancing social justice through clinical practice* (pp. 19-42). Routledge.

Red de Documentación de las Organizaciones Defensoras de Migrantes [REDO-DEM]. (2020). *Casa Tochan*. <https://redodem.org/casa-tochan/>

Red de Documentación de las Organizaciones Defensoras de Migrantes [REDO-DEM]. (2018). Informe -El Estado Indolente: recuento de la violencia en las rutas migratorias y perfiles de movilidad en México-. Sjmexico.org.mx. <http://www.sjmmexico.org.mx/presentacion-del-informe-redodem-el-estado-indolent/>

Reviejo, I. (2017). Agencia EFE: México, de país de tránsito a país de acogida para los refugiados. <https://www.efe.com/efe/america/especiales/mexico-de-pais-transito-a-acogida-para-los-refugiados/50000567-3197798>

Sánchez-Corral, E. (2018). *Hacia una práctica comprometida con la justicia social. Manual de entrenamiento para profesionales de la salud mental*. Universidad Iberoamericana Ciudad de México.

Secretaría de Gobernación [SEGOB]. (2018). *Estadísticas Migratorias Síntesis 2018*. Politicamigratoria.gob.mx. http://www.policamigratoria.gob.mx/work/models/SEGOB/CEM/PDF/Estadisticas/Sintesis_Graficas/Sintesis_2018.pdf manchas

Secretaría de Relaciones Exteriores [SRE] (2016). Lineamientos para atender solicitudes de asilo y refugio. <https://extranet.sre.gob.mx/images/stories/asilo/asilo2016.pdf>

Servicio Jesuita a Refugiados [SJR]. (2018). *Manual de intervención en crisis para personas solicitantes de asilo en México*. Servicio Jesuita a Migrantes y Refugiados.

Sin Fronteras IAP. (2017). *Salud mental y movilidad humana: 20 años de experiencia, reflexiones desde sin fronteras IAP*. Sin Fronteras IAP.

Urbano, J. (coord.) (2015). *Manual de buenas prácticas en la atención a grupos en situación de vulnerabilidad en tránsito migratorio por México*. Universidad Iberoamericana Ciudad de México-FICSAC.

Viscarret, J. (2007). *Modelos y métodos de intervención en Trabajo Social*. Alianza Editorial.

COCREANDO SENTIDO DE COMUNIDAD PARA DILUIR LA FRONTERA SUBJETIVA DE VULNERABILIDADES EN MIGRANTES MÉXICO-ESTADOS-UNIDOS

Angélica Ojeda García⁴³

INTRODUCCIÓN

El fenómeno migratorio que hoy vive toda Latinoamérica es un proceso en el que interactúan diversos factores (económicos, políticos, legales, demográficos, sociales, culturales y de salud), tanto en su lugar de origen, como en el proceso de movilidad y en el de destino. En particular, México es un país clave en el tema migratorio tanto por su posición geográfica como por ser una región expulsora, de tránsito y de destino. Diariamente, personas migrantes llegan para quedarse, transitar o solicitar asilo, por lo que se requiere contar con programas estratégicos y marcos procedimentales en materia de migración, por lo que el objetivo de este artículo fue dar a conocer una estrategia ad de ofrecer mayores servicios en atención a la recuperación de la estabilidad emocional-migrante, en quienes sufren tantos estragos por querer solo buscar una mejor calidad de vida para sus familias y que sus lugares de origen no les ofrecen.

MIGRACIÓN: ANTECEDENTES ANTE UNA FRONTERA DE VULNERABILIDADES

Donde, el interjuego entre tanto factor exógeno culmina en que los migrantes, pasen de ser un grupo SIN: sin contención, control sobre sus vidas, sin estructura y, por lo tanto, sin comunidad, pero con mucha necesidad externa y dolor emocional profundo. La falta de un espacio físico dónde asentarse e iniciar de nuevo, los hace hasta cierto

43 Universidad Iberoamericana, Cd. de México

punto un pueblo nómada, dependiente del otro, de aquel externo, quien decide qué darle, que no darle, qué ofrecer o qué no. Luego entonces, en término genérico, se convierten en un grupo comunitario sin comunidad. No obstante, al ser una población que requiere hacer frente a tanta demanda externa, es indispensable que trabaje en su autosustentabilidad, a modo que reduzcan su dependencia al contexto, que, puedan responder a sus necesidades y al mismo tiempo, ir aprendiendo y/o reorganizándose como grupo en unidad, identidad compartida y actitud activa en común.

La importancia de atender a la población migrante se debe a diversas condiciones estructurales dadas desde sus lugares de origen y reforzadas en el lugar de tránsito y destino, en su calidad de migrante. Así todo migrante, en términos genéricos sufre de alguna de las siguientes condiciones: (1) Violación a sus derechos humanos, como persona y como migrante. (2) Persecución por autoridades en los lugares de tránsito o destino, o bien, en su lugar de origen por conflictos armados (exilios), persecución política o (3) crisis humanitarias. (4) Falta de acceso a los servicios de todo tipo por exclusión al sistema (la no ciudadanía es renunciar a la salud) y por dejar su lugar de origen y todo lo que le daba sostén emocional a su vida, sufren de (5) falta de identidad tanto a nivel psicológico, cognitivo como en calidad de poder recibir algún beneficio en cuestión de servicios, precisamente por ser considerados dentro de una categoría de “apátridas” (no ser reconocidos más que como “un migrante, una migrante más”). Poniéndolos en una posición de “sálvese quien pueda” y a buscar alternativas para contrarrestar dichas situaciones de vulnerabilidad.

La definición de psicología social comunitaria desde un enfoque de influencia norteamericana se centra en diseñar y retomar modelos de incidencia, orientados a dirigir algunas fortalezas individuales y grupales solo durante el proceso de intervención. Una vez que pase este período de trabajo conjunto, el grupo y las personas dejan de trabajar en tales fortalezas. Perspectiva que ha recibido algunas críticas por ser un tanto paternalista y tratar de darle a la población, en vez de enseñarles el camino. En palabras de Cueli y Baró (1975), una variante para incrementar la fuerza del proceso de intervención es reeducar, reorganizar y promover la participación de sus integrantes del grupo, a través de trabajar primero en la autogestión emocional del líder comunitario o agente social, para luego ir construyendo el sentido de comunidad hasta generar una identidad colectiva que permita la ayuda mutua por colaboración, lo que ellos llaman Psicocomunidad. Después fue utilizada por Lartigue (2005) y más adelante, utilizada para crear un modelo de trabajo por Alveano (2011). La Psicocomunidad es una práctica que se originó desde hace varios años, pero se ha ido institucionalizando desde la perspectiva del Desarrollo Humano como un modelo para trabajar en comunidad, primero reforzando las competencias psicológicas desde el líder comunitario en colaboración con el grupo de trabajo, en virtud de forjar sentido de comunidad,

cohesión grupal y unidad. Cada participante crea conciencia de ser una parte indispensable para lograr esa unidad y a la vez, de concientizar un compromiso personal y grupal para generar un sentido de totalidad, de ver por el bien común y la autosostenibilidad como comunidad para generar los insumos en salud integral.

Luego entonces, ante este reto, se hace indispensable construir una comunicación fluida y continua intersectorialmente, pues no existe escuela que capacite a las sociedades y lugares de acogida en cómo atender este problema de salud pública. Son las autoridades locales, junto con las organizaciones civiles, universidades y fundaciones sin finalidades de lucro, servidores en salud mental, autoridades consulares, promotores de salud, educadores sociales y líderes comunitarios, las que analizan y construyen iniciativas para responder a las necesidades inmediatas de estos grupos durante su transición o estancia por el país, como primer contacto. Colaborativamente, teniendo una meta en común, también han contribuido a generar un camino de posibilidades y acciones para ofrecer ayuda y cumplimiento a algunas necesidades no inmediatas, como las que son de tipo emocional. Considerándose el pilar y sostén del conjunto de competencias que permitirán a los migrantes lograr su proceso de integración en el país destino.

La estrategia que se propone tiene, en primer lugar, la finalidad de construir un sentido de comunidad para recuperar el sentido de pertenencia y con ello, abrir canales de escucha por cohesión grupal. En este sentido, se busca reactivar la energía en dirección de afuera hacia adentro del grupo de referencia, para que sean ellos mismos, sus integrantes, los que fortalezcan sus lazos internos, quienes vean por ellos mismos, liderados por quienes tienen esa responsabilidad, personal de servicio de primer contacto.

En un segundo momento, se procede a mover la energía de adentro hacia afuera, proyectando todo lo aprendido y experimentado en el grupo colaborativo hacia su familia, luego a su comunidad y a quienes los rodeen. En concreto, la estrategia es construir metafóricamente un muro de contención emocional en los migrantes, primero de adentro hacia afuera y segundo, de afuera hacia adentro.

El método que se propone para poder adecuar e implementar la estrategia que se sugiere es una desconstrucción profunda, a partir de todo un equipo de trabajo intersectorial, a nivel tanto horizontal como vertical, interdisciplinario y multidisciplinario, bajo tres líneas de análisis. Primero, el reconocimiento de dificultades cognitivas, afectivas, producto de las carencias, pérdidas y abandono social que sufren estos grupos marginados, excluidos y periféricos; llamados así desde que dejan su lugar de origen. Segundo, entender todas las implicaciones en cuestión de tránsito, traslados, alimentación, seguridad, deterioro de la salud, desintegración familiar como pilar emocional y cog-

nitivo de estos grupos salud, que por tratarse de un proceso de movilidad masiva (en virtud de movilizarse en las llamadas caravanas), se ha convertido en un problema de salud pública sobre todo para el país que los recibe en calidad de migrantes en tránsito, inmigrantes, o migrantes en solicitud de refugiados/asilados con sus variantes. Tercero, hacer un análisis que permita entender para luego reconstruir cómo su presencia afecta forzosamente la estabilidad o inestabilidad de la sociedad en cuestión.

Recrear un sentido de comunidad en el lugar destino, potenciaría la identidad individual, colectiva y culturalmente compartida andar firme, bajo una perspectiva de reconstrucción de la identidad a 360 grados, pasando plantear acciones guiadas desde una intervención de la psicología social comunitaria tradicional a la implementación de estrategias de autorreflexión para promover la autogestión y cohesión grupal, en virtud de reforzar el inconsciente colectivo y promover acciones de colaboración bajo el proceso conocido como Psicocomunidad.

SENTIDO DE COMUNIDAD: ESTRATEGIA PARA CONSTRUIR IDENTIDAD COLECTIVA COOPERATIVA



Ser migrante en Estados Unidos conlleva a afrontar una serie de estresores *in situ*, los cuales, en conjunto, conducen a un estrés crónico, múltiple y constante conocido como estrés por aculturación (en adelante EAc/Gassman-Pines, 2015). Existe una gran diversidad de estudios que afirman que el conjunto de dificultades: abusos de derechos, separación familiar, considerables actos de discriminación y violencia contextuales, pondrán al límite todo tipo de posibilidades de respuesta (p. e.: Caicedo, 2019; Garcini *et al.*, 2017); pudiendo desarrollar el síndrome del migrante o también llamado no específico y en una proporción, más o menos del 15%. Síndrome derivado de todas las condiciones de pérdida y cambio tan abrupto, continuo y simultáneo que vive todo migrante (Achoategui, 2018).

Entre las respuestas a las que suelen recurrir, en intento por resistir y sobreponerse a la experiencia migratoria, son:

- “La invisibilidad”, como estrategia para evitar ser deportados y separados de sus familias; lo que les ha implicado negar su origen, su propia identidad, e incluso, asumirse como “ser nadie”.

- El sentimiento de miedo al fracaso del proyecto migratorio, por la ausencia de oportunidades, la lucha a la supervivencia todo el tiempo, por carecer de derechos y los fuertes déficits en sus redes de apoyo social y el surgimiento del sentimiento de indefensión (Gassman-Pines, 2015).
- Por lo que Achotegui (2018) refiere que el migrante debe contar con la habilidad para manejar, controlar o minimizar:
- A experimentar una cronicidad de los estresores externos. El no hacerlo, lo conlleva a vivir un fenómeno psicológico que actúa como mecanismo de defensa, conocido como indefensión aprendida que se expresa bajo el sentimiento de desesperanza y, el cual se manifiesta con la expresión de diversos síntomas clínicos, de manera aislada y aparentemente sin causa evidente, en reacción a la imposibilidad de respuesta a lo que resulta esperado por el sistema. Siendo que, “todo lo que haga” no cambiará su situación de inmersión por estrés por aculturación.
- Luchar por los estigmas públicos y los autoestigmas, generados por todo el maltrato que reciben y que se populariza, limitan su búsqueda de apertura en alcanzar su permanencia en el país destino (Departamento de Salud y Servicios Humanos, 2001).
- Desarrollarse en el área de relación interpersonal, siendo esta el eje articulador para todo tipo de rehabilitación y recuperación emocional ya sea a nivel de pensamiento, de funciones cognitivas o de reconocimiento y trabajo de emociones negativas. Siendo así, este el camino en relación con los demás, con el grupo de pertenencia y de referencia, la sociedad en la que vive y de manifestación de afuera hacia adentro, de la exterioridad colectiva a la interioridad individual. Y es que el estrés por aculturación puede verse como un problema de relaciones sociales, interpersonales e intergrupales, que hará crisis, según los casos, en un individuo o en un grupo familiar, en una institución o en una sociedad entera. Siendo, una situación de reacción normal hacia una situación anormal.

Abordar el EAc desde sus relaciones interpersonales e intergrupales, la estrategia por excelencia, para encauzar su reparación emocional de manera colaborativa con el resto de los integrantes del grupo en cuestión y, para facilitar su aculturación como su enculturación en pro de dejar de ser sobreviviente y sentir que alcanza un estilo de vida óptimo. Condición que a su vez permitirá validar su experiencia migratoria y superar su sentimiento de duelo por todo lo que dejó atrás en su lugar de origen (Caicedo, 2019).

REDUCIR VULNERABILIDADES: PRIMERO SUBJETIVAS, LUEGO OBJETIVAS

La Organización Panamericana de la Salud (OPS) para las Américas, ha publicado en abril (2019) algunos lineamientos para el desarrollo de modelos de atención primaria, asentados en acciones que articulen su reconstrucción horizontal (intersectorial), vertical (interterritorial) y/o transversal (creando un apego seguro entre quienes integran el mismo ciclo de vida, atraviesan la misma etapa de vida o comparten el mismo techo) e insistiendo que se centren en la persona, como la protagonista y líder del cambio individual y grupal.

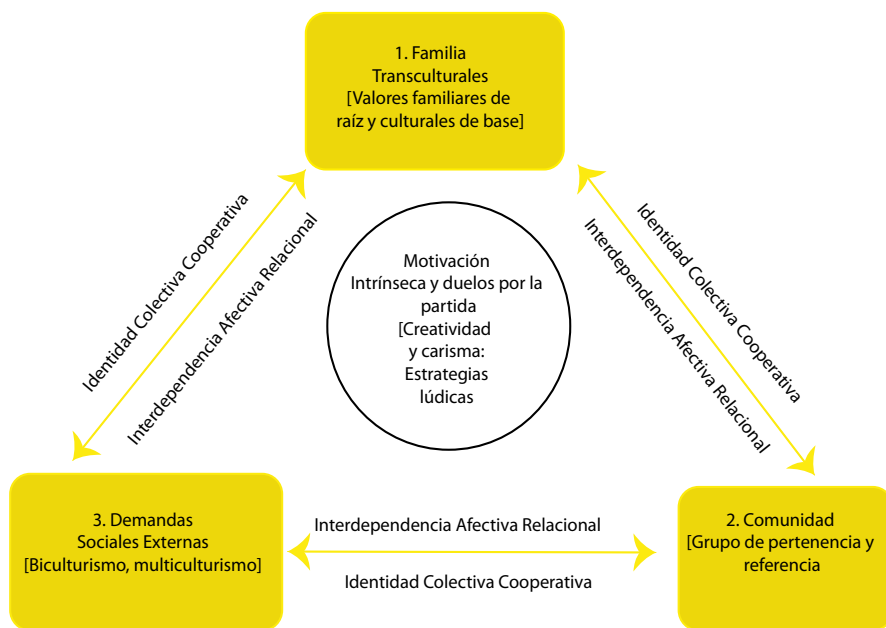
Al respecto, Tamis-LeMonda *et al.* (2008) desarrollaron un modelo teórico que propone la interrelación intersistémica, con la coexistencia de valores culturales (a nivel macro) y por objetivos de los padres (a nivel micro) dentro del sistema familiar (a nivel meso). Lo interesante es que su modelo se puede transpolar a la comunidad y con ello, hacer efectivo la intersectorialidad en pro de reconstruir una “Identidad Colectiva, Grupal, desde la Comunidad para la Comunidad”. Modelo que por su fuerza y consistencia hemos considerado como estrategia para diluir la frontera subjetiva de vulnerabilidades en Migrantes México-Estados- Unidos y no solo en pro de rehabilitar su Identidad Individual.

Ahora bien, siendo el fenómeno migratorio un problema relacional entre los países involucrados, por sus condiciones estructurales de raíz, su impacto trasciende fronteras y límites entre los distintos grupos de migrantes asentados en diferentes espacios geográficos. La ilustración 11 propone la ruta crítica, la cual representa los 3 grandes aspectos a trabajar. Ninguno de ellos se supone que sean recursos que ya traiga el migrante, sino que, al estar integrados por la relación bilateral de culturas de ambos países, es algo que se debe construir como parte de la capacitación en materia migratoria. No obstante, la OPS (2019) refiere que esta no debe solo “tomar o dejar”, ni tampoco implementar acciones directas, derivadas del conocimiento sistemático y racionalizado, sino desde una ideología cooperativista producto de la creatividad, la intuición, el carisma relacional y la motivación intrínseca grupal, para desembocar intersectorialmente y a partir de una valoración previa de “costo-beneficio” e identificación explícita de la alternativa en función de metas operacionales.

La ilustración 11 sintetiza los 3 vértices que propone Tamis-LeMonda *et al.* (2008) integradas por la familia, la comunidad y el sistema social, los cuales forman un triángulo equilátero, en términos de sectores que se intercomunican entre sí, con la finalidad para capacitar a la población en incrementar su habilidad social relacional de interde-

pendencia para construir de manera colaborativa y cooperativamente una identidad colectiva que culmine en un sentido de comunidad a favor de ellos mismos. Trabajar aspectos en común desde algunos valores compartidos como recordar la motivación del porqué y para qué decidieron dejar sus lugares de origen y recordando cómo han superado todas las adversidades durante su movilidad. Así en acciones colectivas, creativas y lúdicas poder avanzar en unidad, bajo el sentimiento de cohesión grupal, valores compartidos, similares y complementarios en construcción a hacer del grupo una comunidad de pertenencia y de referencia (ver ilustración 11).

Ilustración 10. Representación gráfica de la capacitación relacional en la que se tendrá que trabajar intersectorialmente para ir forjando Sentido de Comunidad.



Nota: Creado por la autora retomando algunas ideas de Tamis-LeMonda *et al.* (2008).

Para implementarlo, primero habría que consolidar lazos intrafamiliares e intersistémicos entre los 3 sistemas que propone Tamis-LeMonda *et al.* (2008) como familia, comunidad e instituciones promigrantes, para luego crear un solo vínculo en unidad, cuya esencia bicultural lo caracteriza y posiciona como lazo transnacional. Para ello, se deberán seguir los siguientes 6 momentos:

I. Escuchar su narrativa (Panzeri, 2018) se vuelve, entonces, indispensable, pues cualquier contenido de capacitación en dos líneas de trabajo: a) Debe conectarlo (al migrante) emocionalmente, debe provocarle esperanza e interés en el cambio de significados. Hay que recordar que los valores culturales y los objetivos que se coconstruyen

en común por el grupo de pertenencia, pero considerando el de referencia pueden tomar una fuerza de índole aditiva, más que de caminar hacia rumbos opuestos.

II. De acuerdo con estudios actuales (p.e.: Branowsky & Smith, 2018; Torres, *et al.* 2017), se piensa que la conexión que se puede generar desde la familia orienta a sus miembros de manera individual y como grupo; los valores como el respeto y la obediencia promueven un fuerte sentido de relación e interdependencia con autonomía para forjar un proyecto en común. Aquí los padres, líderes comunitarios, voluntarios proactivos de la misma población, promotores de salud mental toman un papel crucial al respecto. Estos y estas buscan el desarrollo de la autonomía en complemento con el objetivo de incrementar las habilidades interrelacionales y viceversa, pueden comenzar con este último como el camino hacia la autonomía.

III. Trabajar motivación interna, valores familiares, conocidos y nuevos, pero en sintonía con su cultura de origen. Pues es bien sabido por la ciencia política social que todo tipo de formas de coexistencia son en sí mismas dinámicas que apuntalan cambios sociales vigentes, reflejan el tiempo de desarrollo y las respuestas a contextos sociales en época presente (Aguilar, 2013).

IV. Es conveniente desarrollar una práctica familiar sustentada en el biculturismo, para lograr insertarse y ganar terreno en el país de tránsito, solicitud de asilo o de estancia. Es probable que los hijos provenientes de familias mixtas tengan mayor participación socio-política que sus padres pues, hoy es un problema que rebasa la capacidad de contención, control y beneficios que EU puede ofrecerles (Leyendecker *et al.*, 2018).

V. Luego entonces, se requiere continuar trabajando por desarrollar una filosofía de servicio multicultural en formato de capacitación, como un medio de atención y comunicación de las autoridades por los más vulnerables (Leyendecker *et al.*, 2018).

VI. El Transnacionalismo es visto como un recurso adaptativo y darle valor a la experiencia migratoria. El proceso de adaptación se logra a través de construir una identidad transnacional, como un recurso del sentir de desterritorialidad en el país destino. Donde la identidad permite conectar emocionalmente con espacios, tiempos, lugares y todo lo que son las raíces culturales de origen, a modo de autoproporcionarse cierto bienestar emocional a nivel subjetivo y solo así poder conectar en el momento real, con lo que todavía no se logra asimilar como propio, con la posibilidad de ser la raíz de otras posibilidades de desarrollo y definiendo nuevas identidades étnicas y culturales en los EU, de prevalencia bicultural, expresando elementos de la cultura de origen y/o de la receptora por conveniencia, según la situación externa lo demande.

Pueden elegir una o varias identidades étnicas de manera simultánea y estratégica a lo largo de sus vidas. Una identidad no necesariamente reemplaza a la otra (Santiago-Irizarry, 2008). El medio para lograrlo es la llamada Iglesia transnacional: permite el acceso al capital social en el país anfitrión y la retención del capital social en su país de origen (Soto, 2012); la congruencia con la devoción religiosa que se practique (Read-Wahidiy & DeCaro, 2017).

VII. Otro modo, es a través de las escuelas e instituciones como mediadoras (Comunidad). Ellos incitan la práctica de discusión y entendimiento para su asimilación sobre políticas migratorias tanto en el país destino como de las que promueve su país de origen, fungiendo como traductores en procesos migratorios de sus padres y con ello, facilitan proceso de entendimiento, generan confianza y fortaleza a la relación padres e hijo.

CONCLUSIONES

Cocrear sentido de comunidad para una población abierta y SIN contención, sin control sobre sus vidas, sin estructura y, por lo tanto, sin comunidad, pero con mucha necesidad externa y dolor emocional profundo se dice fácil. El presente artículo promueve una estrategia que busca alcanzar dicho objetivo. Independientemente de ser teórico, con la ayuda de la literatura y de la experiencia de estudios previos, es que se pudo diseñar un modelo triangular, intersectorial que trabaja, relacionadamente, habilidades que conlleve justo a una identidad referencial, de grupo y colectiva en respuesta a ese sentido de comunidad que los activará para trabajar tanta dependencia estructural y con ello, puedan ir diluyendo tanta vulnerabilidad en la que son envueltos en ambos lados de la frontera con México.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Achotegui, Joseba (2018). *La Inteligencia Migratoria. Manual para inmigrantes en dificultades*. Ned Ediciones. ISBN: 978-84-16737-21-5.

Aguilar Villanueva, L. (2013). *El Estudio de las Ciencias Políticas*. pp. 122-147. Porrúa.

Alveano, J. (2011). *Psicocomunidad: un método para el desarrollo de comunidades*

marginadas. R. Serrano, J. Gómez del Campo, A. Monje, M. Zárate y R. González. *Modelo de Desarrollo Humano Comunitario. Sistematización*, 20, 215-264.

Baranowski, K. A., & Smith, L. (2018). Working with undocumented immigrants from Mexico: Experiences of practitioners in New Mexico and Texas. *Professional Psychology: Research and Practice*, 49(3), 185. <https://doi.org/10.1037/pro0000191>

Caicedo, M. (2019). *Trabajo y Salud Mental de Latinoamérica a Estados Unidos. Más que una paradoja* [pp.11-37]. Universidad Nacional Autónoma de México e Instituto e Investigaciones Sociales. <http://132.248.82.60/handle/IIS/5680>

Cueli, J. y Biró, C. (1975). *Psicocomunidad*. Prentice Hall Int.

Garcini, L.M., Peno, J.M., Gutierrez, A. P., Fagundes, C.P., Lemus, H., Lindsay, S. & Klo-noff1, E.A. (2017). "One Scar Too Many:" The Associations Between Traumatic Events and Psychological Distress Among Undocumented Mexican Immigrants. *Journal of Traumatic Stress*, 30, 453-462. <https://doi.org/10.1002/jts.22216>

Gassman-Pines, Anna (2015). Effects of Mexican Immigrant Parents' Daily Workpla-ce Discrimination on Child Behavior and Family Functioning. *Child Development*, 86(4), 1175-1190. <https://10.1111/cdev.12378>

Lartigue, T. (2005). *Psicocomunidad: Modalidad Integradora de Intervención Psicoso-cial*. Editorial Académica Española.

Leyendecker, B., Cabrera, N., Lembcke, H., Willard, J., Kohl, K., & Spiegler, O. (2018). Parenting in a new land: Immigrant parents and the positive development of their chil-dren and youth. *European Psychologist*, 23(1), 57-71. <https://econtent.hogrefe.com/doi/abs/10.1027/1016-9040/a000316?journalCode=epp>

Organización Panamericana de la Salud (OPS, 2019). *The Sustainable Develo-pment Goals*. <https://unstats.un.org/sdgs/files/report/2017>

Panzeri, R. (2018). Migración y bienestar: la importancia de una perspectiva narra-tiva. *Revista Internacional de Estudios Migraciones*, 8(2), 252-266, 2173-1950. <http://ojs.ual.es/ojs/index.php/RIEM/article/view/2321>

Read-Wahidiy, M. R. & DeCaro, J. A. (2017). Guadalupan Devotion as a Moderator of Psychosocial Stress among Mexican Immigrants in the Rural Southern United States. *Med Anthropol Q*, 31(4):572-591. <https://doi.org/10.1111/maq.12372>

Santiago-Irizarry, V. (2008). Transnationalism and Migration: Locating Sociocultural Practices Among Mexican Immigrants in the United States. *Reviews in Anthropology*, 37(1), 16–40. <https://doi.org/10.1080/00938150701829491>

Soto, L. (2012). On becoming Mexican in Napa: Mexican immigrant girls negotiating challenges to transnational identities. *Social Identities*, 18(1), 19–37. <https://doi.org/10.1080/13504630.2012.629509>

Tamis-LeMonda, C. S., Way, N., Hughes, D., Yoshikawa, H., Kalman, R. K., & Niwa, E. Y. (2008). Parents' Goals for Children: The Dynamic Coexistence of Individualism and Collectivism in Cultures and Individuals. *Social Development*, 17(1), 183–209. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9507.2007.00419.x>

Torres Fernández, I., Pereira, S. R., Aicart, J., & Salas, G. (2017). Crossing international borders in search of a better life: Examining the psychological impact of the immigration experience. *Universitas Psychologica*, 16, 176-190. <https://psycnet.apa.org/record/2018-28691-002>



SECCIÓN IV.

CLÍNICA COMUNITARIA E INVESTIGACIÓN ACCIÓN PARTICIPATIVA CON MUJERES



PRESIÓN Y TRAUMA PSICOSOCIAL EN MUJERES DE TLAXCOAPAN, HIDALGO

Cecilia López-Pozos⁴⁴

Hilda Cabrera Palafox⁴⁵

“El saber psicológico debe ponerse al servicio de una sociedad donde el bienestar de los menos no se asiente sobre el malestar de los más, donde la realización de los unos no requiera la negación de los otros, donde el interés de los pocos no exija la deshumanización”

Ignacio Martín-Baró

INTRODUCCIÓN

A nivel nacional está suficientemente sustentada la problemática del robo de combustible a lo largo de más de tres sexenios presidenciales a la fecha; los datos más recientes indican que tan solo en el 2018, Petróleos de México (Pemex), sufrió la pérdida de 12,581 tomas clandestinas de enero a octubre (Cárdenas *et al.* 2019). El robo de combustible, consecuencia social, económica y cultural, de ser una práctica ilegal a base de una serie de repetición constante, los pobladores de las comunidades lo han visto como una solución a sus problemáticas económicas y como una forma de emplearse sin importar las consecuencias.

44 Doctora en Psicología y Antropología Social. Docente e investigadora de la Facultad de Trabajo Social, Sociología y Psicología de la Universidad Autónoma de Tlaxcala. Perfil Prodep y líder del Cuerpo Académico en Consolidación “Psicología, Educación e Identidades”. Línea de investigación “Fenómenos psicosociales y salud”. clpozos.proyecto@gmail.com

45 Maestra en Psicología. Docente e investigadora de la Facultad de Trabajo Social, Sociología y Psicología de la Universidad Autónoma de Tlaxcala. Integrante del Cuerpo Académico en Consolidación “Psicología, Educación e Identidades” hildacabrerapalafox@gmail.com

En esta dinámica de clandestinidad se han incorporado familias enteras, incluidos niños, adolescentes y jóvenes, cuyas actividades se dispersan en una serie de montaje y estrategias que van desde acarrear mangueras, vigilar, cuidar, transportar y vender el producto robado, en diferentes comunidades aledañas o fuera del estado de Hidalgo, entre otras tantas actividades que implica el robo del combustible (Entrevista con un testigo anónimo).

Aunque en los contextos dedicados al llamado huachicol, socialmente está considerado como una actividad ilegal y como un delito que se ha retroalimentado en una mutua complicidad, suscitando un estado de *silencio-alarma* al mantenerlo como un “secreto a voces”, causante de alta vulnerabilidad por todos los riesgos que ello implica, tanto en el ámbito de la salud como en el contexto social; originando tragedias como la que aconteció en la explosión de una toma clandestina en un ducto de gasolina de Petróleos Mexicanos en la carretera Teltipan de Juárez-Tlahuelilpan, estado de Hidalgo, México.

Este hecho produjo una serie de consecuencias irreversibles en la convivencia social de la comunidad de Teltipan a nivel familiar tales como: pérdida de vidas humanas, mutilaciones, divisiones familiares, desaparecidos, separaciones de pareja, orfandad y pobreza extrema. Además de que el incidente, abrió un sinfín de cuestionamientos comunitarios por resolver.

En razón de las implicaciones ambientales, sociales, económicas y políticas; puesto que, este tipo de eventos traumáticos incidió en la alteración de la salud mental no solo en familiares de los fallecidos, sino también en los habitantes que están de acuerdo en seguir con la actividad ilícita, mientras que, otro tanto de la población se rehúsa a que se siga participando.

Una vez realizado el diagnóstico sobre las necesidades emergentes de los pobladores de la comunidad se realizó un proyecto de intervención clínica comunitaria que emergió de la intervención psicoterapéutica denominada “Sufrimiento y dolor en medio del huachicol”, como un primer acercamiento a las comunidades indígenas que viven circunstancias sociales de alta vulnerabilidad. Ayudando a las mujeres viudas en la contención psicosocial por el duelo, tomando en cuenta las características psicológicas que padecían. Sin embargo, también consideramos necesaria la intervención clínica comunitaria porque la generalidad de los habitantes de la comunidad presentaba características de duelo no resuelto.

Por tanto, este estudio tuvo como objetivo general conocer las consecuencias del trauma psicosocial que vivían las mujeres indígenas ante el deceso de sus parejas en la explosión del gaseoducto, y como objetivos específicos: 1) narrar las particularidades

contextuales causantes del incidente; 2) describir la presión y el trauma psicosocial que padecen las mujeres viudas después del evento; 3) describir los rituales religiosos como un componente de resiliencia.

Para lo cual fue necesario replantearse las siguientes interrogantes: ¿Qué daños psicosociales presentan las viudas a nivel externo? ¿Cómo viven las viudas el sufrimiento psíquico de la presión? ¿Cuáles son las estrategias de resiliencia y afrontamiento positivo que desarrollaron para enfrentar la vida como viudas? Cuestionamientos que se respondieron a lo largo de la descripción de esta investigación.

El propósito de este estudio ha permitido desentrañar las consecuencias que viven las mujeres indígenas de la cultura otomí ante la pérdida de sus parejas en la explosión del gasoducto. La relevancia radica en plantear cómo la delincuencia del *huachicol* es un factor de riesgo para toda la población, que no es exclusiva de las viudas, debido a condiciones de alta vulnerabilidad que padecen los pobladores del Municipio de Tlaxcoapan, quienes se expusieron a padecer una catástrofe que alteró tanto la salud física, como la psíquica, problema que hasta la fecha no se ha resuelto.

ENFOQUE TEÓRICO

Tomando en cuenta que los daños psicosociales que padecen los pobladores de las comunidades que están insertas en condiciones contextuales de alta vulnerabilidad social corren el riesgo de padecer tragedias humanas como ambientales y ambas, que alteran la salud, tanto física como psíquica de toda la población en general. Además de favorecer el encono social entre las diversas comunidades aledañas que, de alguna manera, también son afectadas. Con base en estas características, retomamos como referencia teórica el enfoque psicosocial entendido como:

Una forma de aproximación al ser humano que inspira un conjunto prácticas, valores y estrategias de intervención desde la psicología, caracterizadas por una concepción íntegra del ser humano que considera la relación de la persona y su contexto como un aspecto clave, [] caracterizado por una apertura y un carácter generalista y pluralista quedando sus alternativas teóricas al servicio de la práctica y del bienestar humano. El enfoque psicosocial se identifica con el compromiso social, es decir, con una sensibilidad especial hacia sectores vulnerables de la sociedad (Quintana-Abeillo, *et al.*, 2018, 92).

Consideramos que toda la población de Teltipan, vivenciaron las consecuencias del trauma psicosocial, además, de los señalamientos y exhibición pública en los medios de comunicación, se convirtieron en víctimas de acoso mediante las redes sociales y la discriminación.

En este sentido, Martín Baró, plantea el trauma con una perspectiva social: “se trata de un marco conceptual más adecuado para abordar problemas psicológicos y sociales que se derivan de determinados contextos socio-históricos” (1990, p. 37). En tanto que, el trauma psíquico, puede acentuarse en las víctimas a nivel interno, experimentado en una herida, una vivencia o experiencia, en sí, como un residuo negativo que las afecta y las deja marcadas permanentemente (Martín Baró, 1990).

Estas huellas o heridas de la traumatización extrema, se reflejan en un trauma psicosocial, el cual vincula la relación entre las condiciones en las que se ha gestado el trauma -pretraumáticas- y la naturaleza o intensidad del daño causado en consecuencias -postraumáticas- (Blanco y Díaz, 2004).

Después del incidente, diferentes medios de comunicación dieron a conocer los decesos de los pobladores que sufrieron el suceso, dejando a un lado el padecimiento psicosocial del trauma que vivieron las viudas y las consecuencias para su salud mental, desistiendo esta situación en el anonimato. Al respecto, Jeitani (2019) afirma que después de que se brindó el apoyo moral y social en un inicio a la población de Tlaxcoapan, se dejó de lado el dolor y duelo de las mujeres que perdieron a sus esposos, quienes siguen sin poder reponerse de la experiencia trágica que han padecido.

ENTORNO PSICOSOCIAL

El Municipio de Tlaxcoapan, Hidalgo, México, cuenta con una extensión territorial de 730.9 km²; se encuentra localizado en la Provincia Fisiográfica. Pertenece a la Subprovincia “Llanos y Sierras de Hidalgo y Querétaro”, mostrando tres elementos del sistema de topoformas: Sierra: con 5.58% de la superficie municipal. El Lomerío, ocupa el 14.4 % de la zona y llanura con el 79.9 % del área del lugar.

A nivel territorial, Tlaxcoapan colinda al norte con los municipios de Tezontepec de Aldama y Tlahuelilpan; al este con los municipios de Tlahuelilpan, Tetepango y Atitalaquia; al sur con los municipios de Atitalaquia y Tula de Allende; al oeste con los municipios de Tula de Allende y Tezontepec de Aldama (INEGI, 2015b; Plan Municipal de Desarrollo Tlaxcoapan, 2016-2020).

Tlaxcoapan cuenta con una población de 28,490 personas, lo que corresponde al 49.54% de la población municipal. De los cuales el 49% son hombres y 50.8% mujeres. Tiene 2,040 viviendas particulares habitadas, un grado de marginación de la localidad bajo y un grado de rezago social de la localidad bajo (INEGI, 2015a).

El total de la población municipal son indígenas, con una coherente identidad del grupo étnico Otomí, aunque no hablen ninguna de las lenguas originales (otomí o náhuatl). Pese a los cambios actuales, los pobladores han confirmado sus costumbres y valores, tales como: solidaridad, vínculos familiares de apego, permanencia marital y la pertenencia a la religión católica, aspecto que favorece la práctica de diferentes rituales religiosos, fiestas patronales, festividades del día de los muertos, entre otras tantas celebraciones de índole comunitario que confirman su identificación (INEGI, 2015a).

A nivel general, el estado de Hidalgo presenta un rezago educativo en población mayor de 16 años (32.5%); estos aspectos tienen incidencia en la población adolescente que se refiere al bajo aprovechamiento, la deserción y el ausentismo (CONEVAL, 2010; Plan de desarrollo Municipal, Tlaxcoapan 2016-2020).

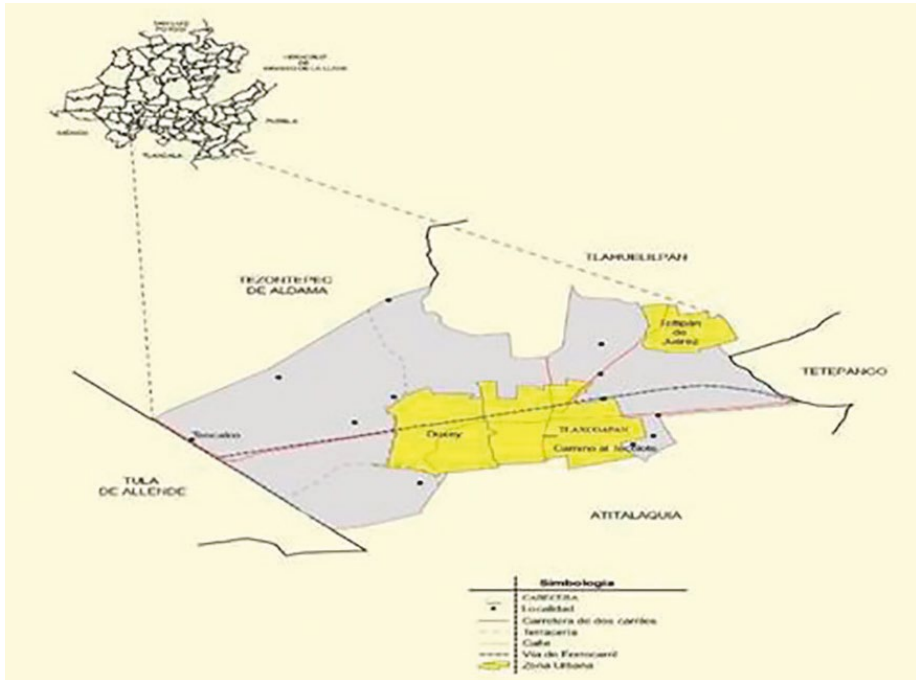
Otro aspecto que incide en la alta vulnerabilidad de esta población es la falta de los servicios médicos, solo cuenta con dos centros de atención externa de la Secretaría de Salud, caracterizada por la falta de infraestructura médica respecto a la prestación de servicios hospitalarios, tanto de forma general como especializada.

La dinámica social del Municipio de Tlaxcoapan trasciende su propio espacio como municipio integrador de la Zona Metropolitana de la región Tula, circunstancias que han favorecido un proceso de conurbación y metropolización al convertirlo en un importante centro de servicios, comercio, y el principal foco de atracción poblacional. Sin embargo, como en todo proceso de modernización territorial, siguen prevaleciendo condiciones de desigualdad y desequilibrio entre las zonas urbanas, las comunidades periféricas y los nuevos asentamientos recreando un espacio social urbano y una mezcla de población citadina con la población del medio rural circunstancias espaciales que también favorecen guetos de hacinamiento, altos niveles de delincuencia de grupos locales como de otros grupos más complejos que detonan la criminalidad organizada en toda la región (Plan Municipal de Desarrollo Tlaxcoapan, 2016-2020).

.....

La dinámica social del Municipio de Tlaxcoapan trasciende su propio espacio como municipio integrador de la Zona Metropolitana de la región Tula...

Ilustración 11. Mapa del Municipio de Tlaxcoapan, Hidalgo Fuente INEGI.



Fuente elaborada por las autoras para la presente investigación (2020).

Por otra parte, el crecimiento explosivo de la población de Tlaxcoapan y los conurbados, ha provocado conflictos limítrofes con los municipios de Tlahuelilpan, Atitalaquia, Tula y Tetepango, lo que complica la atención y solución de la problemática existente y necesidades comunes, aunado a la carencia de una normatividad que instrumente y priorice la atención y resolución de las necesidades urbanas y ambientales compartidas como consecuencia de los planes de desarrollo municipal de todos los municipios que integran la zona metropolitana de Tula, Hidalgo (ZMT) (ENVIPE, 2018; Plan Municipal de Desarrollo Tlaxcoapan, 2016-2020).

En referencia a las problemáticas que conlleva el hacinamiento de la población, constituye la mejor estrategia en la conurbación de guetos en donde conviven todo tipo de carencias, destacando un alto índice en la delincuencia e inseguridad que constituyen el problema más grave con el 59.1 %, seguido del desempleo (40.8 %), y la pobreza con 31.9% (ENVIPE, 2018).

La convivencia entre el espacio social urbano-rural divide a los pobladores para favorecer los guetos de escisión social y una marcada convivencia delictiva entre diversos cárteles y grupos delictivos locales, por lo que en ambos grupos acon-

tece una complicada relación de control e inseguridad. Y la posición geográfica del municipio también beneficia que en el robo de combustible los grupos se apropien del territorio, así, encontrar el ambiente idóneo el cual permite formar una estructura clandestina de protección y contubernio del *huachicol*. Involucrando a jóvenes y adolescentes, víctimas de la estructura social, como una forma laboral fácil para compensar la vida carente que han vivido, sin tener ningún control de seguridad y protección (Cárdenas *et al.* 2019).

METODOLOGÍA



Esta es una investigación exploratoria de tipo cualitativo, con un diseño etnográfico, mediante la cual buscamos tanto las causas como las consecuencias del trauma psicosocial, el significado y la interpretación que las viudas le dieron al evento traumático de la explosión ante la pérdida de sus parejas.

La integración a la comunidad de Tlaxcoapan se llevó a cabo con el apoyo de los líderes religiosos y dos informantes claves originarios del lugar de estudio, actores que tuvieron un conocimiento real de las condiciones sociales del lugar y que fueran dirigentes de índole comunitario (un hombre y una mujer).

Durante la primera semana llevamos a cabo el conocimiento de la comunidad, haciendo un visiteo de cada una de las familias que habían perdido a algún familiar. Una vez conocido el campo de estudio, se contactó con las autoridades más significativas de la comunidad, a la vez que nos dimos a la tarea de invitar a cada una de las familias dolientes por la pérdida del esposo, a participar en el proyecto de intervención psicoterapéutica.

Posteriormente seleccionamos intencionalmente a las viudas residentes en la comunidad de Teltipan y afectadas en el incidente, con la finalidad de que el grupo fuera lo más homogéneo posible, este quedó constituido por 10 mujeres de 30 a 60 años, con una escolaridad de primaria, secundaria y universidad, de ocupación comerciantes, campesinas, empleadas y profesionistas (Hernández-Sampieri *et al.* 2014).

Se aplicaron tres entrevistas en profundidad en diferentes tiempos y circunstancias, tomando como base los siguientes ejes centrales: 1) contexto que favoreció el robo de combustible; 2) el impacto de la pérdida del esposo en esas circunstancias y su significado; 3) sufrimiento emocional que padecieron durante la pérdida, y cómo lo expresan; 4) rituales religiosos que han practicado como estrategia resiliente para superar el duelo.

Al finalizar las entrevistas, se transcribieron y complementaron con las anotaciones de la observación del diario de campo. Posteriormente se realizó una codificación inicial, leyendo cuidadosamente los datos, a fin de etiquetar las ideas y los temas analíticamente significativos. Inmediatamente, se identificaron las categorías que describían hallazgos que mostraban los objetivos de investigación que fueron planteados al inicio del documento.

Las codificaciones se hicieron de línea en línea a través de los datos y etiquetas creadas inicialmente. Además, se analizaron los datos y se codificaron por segunda vez. Finalmente, se definieron y discutieron las categorías matrices a fin de desentrañar cada uno de los hallazgos que anotamos como resultados finales (Martínez, 2007).

COMUNIDAD DE ESTUDIO

En la unidad “Lomerío” se encuentra ubicada la localidad de Teltipan de Juárez; las pendientes en este componente fisiográfico son suaves, promediando el 15% en la zona urbana. En la extensión territorial del municipio de Tlaxcoapan, no presenta abatimiento del acuífero, ya que el agua destinada para el riego de parcelas agrícolas proviene del sistema de drenaje de la Zona Metropolitana del Valle de México, mismas que atraviesan la comunidad de Teltipan, así como el resto de las comunidades circunvecinas. Tiene una población de 4,207 habitantes, de los cuales 2,061 son hombres y niños y 2,146 mujeres o niñas; 2671 son adultos y 332 son mayores de 60 años.

El índice de pobreza es alto, debido a que la mayoría de la población se dedica al trabajo en el rubro primario como asalariados o peones; la participación en el ámbito agrícola de la región es predominantemente familiar, tanto de hombres como mujeres.

Con base en los datos obtenidos y analizados previamente de manera documental, encontramos que la comunidad de estudio presentaba alta vulnerabilidad social, debido a una serie de factores sociales, económicos y políticos, asociados a factores delincuenciales, sobre todo, al *huachicol*, entendido como el robo de combustible, problemática que se ha extendido y mantenido en diferentes regiones del país desde el 2001 hasta las últimas décadas. En concreto, en el estado de Hidalgo, las tomas clandestinas de petróleo de 183 en 2016 se dispararon hasta 1,064 en 2017, y 2,121 en 2018, hasta llegar a 2,796 en 2019 (Molina, 2019).

La práctica ilegal del *huachicol* se estableció mediante estructuras complejas de bandas criminales que revenden el producto a grandes cantidades y a granel, involucran-

do a los pobladores de Tlaxcoapan y Tlahuelilpan, quienes se beneficiaban del robo como una solución a sus problemáticas económicas sin medir las consecuencias (Es-trada y Zavala, 2019). Tal y como refiere el siguiente testimonio:

Todos sabemos quiénes se dedican al *huachicol*, aquí del pueblo entraron adolescentes, los señores jóvenes y viejos y hasta mujeres. [] las esposas como chamacas que no tenían trabajo o que sí tenían entraron porque les gusta ganarse la vida fácilmente.

El día del accidente nadie de ellos se apareció en el terreno donde estaba la fuga, de hecho, algunos que supieron que estaban ahí familiares, -dijeron que ese día no tenían que haber ido- (Luis, comunicación personal, 12 de julio de 2019).

Hasta que el día 18 de enero de 2019 explotó el gasoducto Tuxpan-Tula, ubicado en el predio de San Primitivo, localizado en la zona rural entre los Municipios de Tlahuelilpan y Tlaxcoapan, que se mantenía abierto debido a la extracción del hidrocarburo de manera clandestina, ocasionando un sinnúmero de muertos y un amplio deterioro al medio ambiente; las secuelas de dolor, duelo y una acentuada escisión de la población circunvecina de dicha municipalidad, está latente.

PRESIÓN Y TRAUMA PSICOSOCIAL

Molina (2019), refiere que las comunidades relegadas socialmente son más vulnerables a caer en condiciones de ilegalidad, esta situación es justificable ya que por siglos se ha pasado desapercibido el gueto histórico de relegación en que han vivido las comunidades indígenas. En donde se ha suscitado y complementado, por un lado, la pobreza y por el otro, la vulnerabilidad social, como una condición que modula la probabilidad de padecer enfermedades, accidentes o lesiones autoinfligidas (Lamas y Murrugarra, en García del Castillo, 2015), en donde las estructuras sociales, económicas tienen un impacto avasallador que coloca de manera marginal a las comunidades, familias y personas en desventajas sociales en relación con otros grupos más favorecidos.

Ante esta realidad, las familias involucradas por algún miembro de la familia en la participación de las actividades ilegales vieron como una solución inmediata a sus carencias económicas que les brindó por un tiempo “el trabajo del *huachicol*”, sin considerar la exposición a un alto riesgo de vulnerabilidad tal y como afirma Chambers:

“La inseguridad e indefensión que experimentan las comunidades, familias e individuos en sus condiciones de vida a consecuencia del impacto provocado por algún tipo de evento económico social de carácter traumático. Por otra parte, el manejo de recursos y las estrategias que utilizan las comunidades, familias y personas para enfrentar los efectos de ese evento” y al dar cuenta de la “indefensión, inseguridad, exposición a riesgos, shocks y estrés” provocados por eventos socioeconómicos extremos” (1989, p.1)

Estas circunstancias muestran cómo tanto la pobreza, así como la marginación dialogan de manera sincrónica en donde están implicados los pobladores de las comunidades inmersas en estructuras históricas adversas, dando como resultado secuelas del trauma psicosocial porque “...no solo el trauma es producido por la sociedad, aunque el afectado principal sea el individuo, sino que la naturaleza del trauma hay que ubicarla en la particular relación social de la que el individuo solo es una parte” (Martín-Baró, 2003, p. 293).

Al analizar el origen social del trauma es menester conocer las condiciones de los pobladores que sufren, sino también cómo se complementa con la situación que lo retroalimenta y cómo el contexto protege a la estructura que lo origina, lo institucionaliza y lo mantiene. Es decir, se debe poner más atención a las condiciones pretraumáticas, porque en ellas están las señales del daño psíquico que interactúan con todas las estructuras del desorden social que producen. En este sentido el trauma psicosocial no solo afecta directamente a las personas involucradas sino a las estructuras sociales en donde se genera una combinación perjudicial para las personas.

Entonces, tanto el origen de las estructuras sociales como las consecuencias del trauma psicosocial se normaliza creando un círculo vicioso de permanente injusticia en todos los sentidos sin que ninguno de los dos rompa esta homeostasis, puesto que el mismo “equilibrio” está basado en relaciones sociales de explotación y opresión deshumanizadoras...” (Martín-Baró, 2003, p. 295). Esta simbiosis permanente afecta de manera indeleble a las viudas haciéndolas cada vez más vulnerables, alterando su salud mental y dando lugar al desarrollo del estrés postraumático (Manual Diagnóstico y Estadístico de Trastornos Mentales DSM, 2002), arraigado en las condiciones sociales de alta vulnerabilidad y fragilidad biológica de estas mujeres, al que en sus palabras denominan *presión* mostrándolo como un malestar que han vivido consecuencia del evento trágico:

Yo me sentía sola muy presionada, sobre todo cuando tuve que empezar hacer los trámites de la identificación de los restos de mi marido, tenía dolor de cabeza, de ojos, una sed que me duraba hasta la noche, una

presión en el pecho que me aprisionaba el corazón y me quitaba el sueño. []. Después me puse peor, como mi hijo también se quemó y murió, mi nuera se fue de la casa, nos gritamos y nos dijimos nuestras verdades, pero ya no se quiso quedar.

Ahora está con su mamá y lo que más me preocupa son mis nietas, que anden de allá para acá, sin necesidad; porque aquí, en este lotecito está la casa que les hizo mi hijo. Y como sea, vivir con la vergüenza de que nos vean en todos lados como ladrones, es mucha presión yo a veces ya ni quiero salir (Luciana, comunicación personal, 30 de julio de 2019).

Es muy difícil salir de mi casa, con cualquier ruido me espanto y cuando tenemos que ir a cualquier lado tenemos que pasar por ese lugar me da escalofrío, no soporto el ruido, de pronto les grito a mis niños y no sé, no me dan ganas de hacer nada, ni de pensar qué puedo hacer más adelante. Ahora ni la música me gusta y, sobre todo, pues pasar frente a los vecinos como si fuéramos delincuentes (Dulce, comunicación personal, 15 de julio de 2019).

No obstante, los malestares físicos como psíquicos que viven como consecuencia de la *presión*, estas mujeres han enfrentado los señalamientos para sobreponerse a la vergüenza retomando sus propios recursos mentales, así como las estrategias de apoyo de la familia de origen, para enfrentar los impactos de la vida cotidiana que las afectan.

[] Después de la muerte de mi esposo y mi papá nos reunimos todos los viernes a desayunar, procuramos que cada uno de los nietos y nosotras mismas platicamos las anécdotas que mi papá nos contaba, de cómo nos enseñó a trabajar el campo, a tener un rol de autoridad en la comunidad, aunque todas somos mujeres incluyendo a mi mamá. Y nosotras nos damos cuenta de lo importante de la familia, no solo en estos casos sino en todo momento (María, comunicación personal, 29 de julio de 2019)

En los días posteriores al accidente, las instituciones gubernamentales se hicieron presentes, brindando ayuda a los familiares de los deudos después del incidente dejaron en el abandono y la desorientación a las viudas y a los huérfanos.

Sin embargo, las carencias personales aunado a la pobreza económica no ha sido un impedimento para que estas mujeres se sobrepongan y, al margen de las instituciones discriminatorias, se han sentido obligadas a desempeñarse como jefas de familia, muchas de ellas han tenido que salir de sus comunidades para buscar trabajo y sacar

sus propios atributos para salvaguardar la estabilidad de sus familias, tal y como lo describen los siguientes testimonios.

Cuando vivía mi esposo, nunca me hizo falta nada, siempre me procuró para mi gasto y las necesidades de la casa, ahora como ya no es lo mismo, tengo este changarrito con el que me voy ayudando, aunque mis hijas no me abandonan y vamos saliendo (Domi, comunicación personal, 12 de julio de 2019).

La verdad yo no trabajaba, estaba en casa mi marido me daba lo necesario, pero desde que murió salí a trabajar a Tlahuelilpan, limpiando casas y con eso me voy ayudando, además de lo que me dan mis suegros para la comida. Al principio si la sentí, pensé cómo le voy a hacer con mis hijos, pero ahora ya vamos saliendo (Juanita, comunicación personal, 22 de julio de 2019).

La *presión*, es considerada como un malestar -causa y consecuencia- de las dificultades que han tenido que enfrentar en su viudez, sobre todo, ante la discriminación, los sentimientos de vergüenza, la hostilidad y el rechazo son factores que favorecen el desequilibrio de la salud mental que acentuó la vida de estas viudas. No obstante, este padecimiento las mujeres se han incorporado como jefas de familia, así como lograr la independencia y autosuficiencia propia.

El contexto sociocultural de la comunidad de estudio, evidencia que desde hace muchos años las mujeres de dichas comunidades han vivido altos riesgos de vulnerabilidad ante la exposición al riesgo de diversos problemas contextuales: tales como el robo de combustible, inseguridad, violencia, contaminación y narcomenudeo entre otros tantos peligros que las ha hecho vulnerables socialmente.

Esta última, ocasionó que la pérdida de los maridos de manera trágica se viviera como una injusticia para algunas y como un castigo para otras, sin tomar en cuenta que dicho accidente fue consecuencia de las estructuras sociales que históricamente han vivido. Experimentando en el dolor y sufrimiento humano en el trauma psicosocial, como bien refieren cada uno de los siguientes testimonios:

El robo de gasolina en esta región ha sido una forma de ganarse la vida, es un negocio grande para algunos, los meros jefes del huachicol, pero para otros, ha sido como un trabajo cualquiera, dentro y fuera de nuestros pueblos la gasolina se vendía, a escondidas, uno buscaba la forma de encontrarla, porque como sea era una forma de ahorrarse un dinerito en

las gasolineras era más cara y hasta te dan menos (Guadalupe, comunicación personal, 28 de julio de 2019).

En el pueblo, luego, luego se vio que había dinero, subían y bajaban camionetas, motos, coches, y ya no se podía salir en la noche. Había una de vendimias por todos lados, ¡claro! Con el dinero que todos tenían creció también la drogadicción, la prostitución y en todas partes se veía a lo descarado como vendían la droga, no solo estaban hombres también las mujeres jóvenes entraron -pobres- muchas de ellas ya no salieron y ahora que se acabó este negocio, hay otras cosas más delicadas y peligrosas. -Mire- cómo quedó el pueblo, no se hizo nada del huchicol, solo sirvió para puro vicio (Rocío, comunicación personal, 30 de julio de 2019).

Nosotros tenemos aquí nuestra vida, aquí nos heredaron y tenemos nuestra casita, pero no es como antes. Ahora con tanta delincuencia, ni para salir lejos (Esperanza, comunicación personal, 28 de julio de 2019).

La contaminación del canal es fuerte, todas las noches el olor no se soporta, pero aquí vivimos, ya nos acostumbramos. [], esta explosión fue grande, pero siempre había fugas por todas las parcelas donde pasa el ducto. [] Yo creo que también nos hace mal la contaminación de las caleras y eso de que vivimos cerca de la refinería (Josefa, comunicación personal, 28 de julio de 2019).

Las situaciones ambientales dañinas que padecían estas mujeres, antes de la explosión reflejan que sus comunidades han sido relegadas del desarrollo social y que el robo del huachicol, era una posibilidad de solventar temporalmente sus situaciones económicas. Además de las consecuencias del medio ambiente que incide letalmente en la alteración de la salud, pero en un entorno social en donde las estructuras corruptas invaden a este tipo de comunidades es muy difícil salir del entorno. Sin embargo, todo el contexto social, cultural y económico dan cuenta de cómo han vivido el trauma psicosocial.

MUERTE Y RITUALES DE RESILIENCIA

La vida cotidiana de estas mujeres, marcada por las consecuencias de la pobreza extrema, que vivían antes del incidente las sumerge en una constante lucha por la supervivencia. Desarrollando el trabajo como campesinas por cuenta propia en la producción de sus parcelas, o como peonas colaboran con los gastos de la familia, otras en

sus diversos trabajos de empleadas domésticas asumen que la vida que habían elegido era permanente y que la lucha cotidiana por mantener el hogar era su prioridad.

Con la muerte del marido, asumieron que la vida familiar dependía de ellas y como desclasadas sociales, solas y sin la protección del estado, más que de la familia de origen, han tenido que sobreponerse. Sin embargo, la participación y muerte de sus maridos en este accidente no la han podido entender.

La sustitución de la actividad consciente de los individuos, en eventos como este, dio paso a la pérdida del límite de la cordura individual para emerger la acción inconsciente de la masa que rebasó la conciencia individual y permitió el surgimiento del inconsciente colectivo, como una acción de compensación efímera a sus carencias económicas, pero al mismo tiempo, como una protesta social ante tantas penurias padecidas. Como bien refiere Le Bon, (2018):

Los fenómenos sociales visibles parecen ser el resultado de una inmensa tarea inconsciente que, por regla general, se halla más allá de nuestro análisis. Sin embargo, existen otros actos en los que parecen estar guiados por aquellas misteriosas fuerzas que los antiguos llamaban destino, naturaleza o providencia, esas que llamamos las voces de los muertos, cuyo poder es imposible de ignorar [] Sin duda las masas son siempre inconscientes; pero esta misma inconsciencia es quizás uno de los secretos de su fuerza (p. 28).

Como estigmatizados de los supuestos privilegios del huachicol, estas personas fueron los inmolados sociales de una pandemia de la pobreza y la indignación, porque después del incidente, a pesar de la muerte de muchas personas, los verdaderos jefes del huachicol, persisten en saquear las arcas del oro negro clandestinamente.

Cuando llegué a San Primitivo ya no pude entrar, los mismos vecinos que estaban me dijeron que no buscara, porque mi marido en el momento de la explosión estaba hasta donde estaba la fuga. Mi cuñado entró al terreno mucha gente le decía que buscara a otros, pero solo encontré montones de restos, nadie podía reconocer a nadie (Dulce, comunicación personal, 31 de julio de 2019).

Con las pruebas que tomaron de mis suegros, las autoridades nos entregaron unos huesos, que decían que eran de mi marido y eso fue lo que llevamos a la capilla. Yo no me puedo reponer, esta es como una pesadilla, no alcanzo a comprender cómo murió de esa manera. A la fecha con

las noticias que dan no soporto verlas, ni me atrevo a ver la televisión (Andrea, comunicación personal, 12 de julio de 2019).

Para las viudas, el hecho inconsciente de ingresar de manera masiva al predio y de cómo murieron sus maridos está asociado a la presencia del maligno, a la venida del espíritu de los muertos tal y como sugieren los siguientes testimonios:

Muchos de los que estaban antes de la explosión vieron al maligno, otros que se lograron salvar decían que ese día sentían la presencia del mal. Porque como muchos de los que murieron, ni se dedicaban al huachicol y los que sí, ahí siguen en el negocio (Petra, comunicación personal, 28 de julio de 2019).

Situaciones que acentuaron el duelo de la pérdida aunada a los factores socio-culturales que transforman los rituales religiosos en una necesidad espiritual, para no colapsar y sobreponerse. Aspecto que se une a un acto de reparación de las almas de los muertos y del futuro de los que quedaron vivos.

Conforme nos entregaban los restos o los cuerpos de los difuntos que no pudieron sobrevivir, se hacían las misas aquí en la comunidad. Fueron semanas y meses de tristeza, nomás de oír las campanas que echaban doble y decían quién se había muerto. Como no teníamos los cuerpos completos [], entonces se hicieron varias capillas en el predio, por lo menos, para llevar flores al lugar, porque realmente no sabemos cómo quedaron los restos de cada difunto (Anna, comunicación personal, 31 de julio de 2019).

Mis suegros y yo quedamos de que se le iban hacer sus misas y los rosarios aquí toda la gente nos acompañó desde la muerte hasta los nueve días. Mis hijos y yo cada mes lo vamos a ver a la capilla o voy sola todavía no lo puedo superar, pero me consuela de que voy le rezo, le platico y así me siento más descansada (María, comunicación personal, 30 de julio de 2019).

Nosotros en un principio nos sentimos dolidas, defraudadas con Dios, por qué mi papá nos había dejado y morir de esa manera, pero ahora vamos todos los domingos a misa, y al panteón, yo siempre he creído que su alma nos acompaña para mantener unida a la familia, a trabajar y sobre todo para superar su muerte. También le pedimos que nos ayude con todos los problemas que vamos teniendo, porque como sea ser viuda es muy difícil (Margarita, comunicación personal, 21 de julio de 2019).

Las condiciones estresantes asociadas a las pérdidas y el duelo significaron un grado de presión y trauma en la forma de morir. Sin embargo, estas mujeres indígenas han podido superar y sobrellevar dicho sufrimiento mediante las prácticas de diversos rituales de tipo religioso, que se han constituido en la fuerza psíquica de sus creencias e idiosincrasia para superar todo tipo de padecimientos.

De esta forma la salud mental está relacionada con la preservación de la identidad étnica, la viabilidad de las formas tradicionales de organización social y con la práctica de los usos y costumbres asociado a la vida de las almas de los muertos. Estas dimensiones religiosas de la vida comunitaria fueron determinantes como factores resilientes personales, familiares y comunitarios para la prevención y atención en salud mental.

CONCLUSIONES

El equipo que participó en el proyecto de intervención clínica comunitaria en el poblado de Teltipan quedó establecido por dieciocho psicólogas, dos profesoras de educación primaria y una antropóloga. Este trabajo fue realizado con una metodología etnográfica que nos arrojó categorías asociadas a la presión y al trauma malestares que describen el sufrimiento de las viudas involucradas en el contexto de alta vulnerabilidad en el que están inmersas, así como el detrimento del medio ambiente en el que cohabitan

Asimismo, se tomaron en cuenta las condiciones psicosociales, económicas y políticas de esta comunidad indígena, en donde la incursión del crimen organizado es una consecuencia social para, erróneamente, dar solución a una infinidad de carencias que han padecido durante muchos siglos las comunidades indígenas socialmente relegadas.

En este estudio confirmamos que la vulnerabilidad social que padecen las comunidades indígenas está marcada por la pobreza, basada en la carencia de las necesidades básicas que no solo se limita al ingreso sino más bien restringen la participación activa de las mujeres en la vida económica, social, política y cultural y la desigualdad social, categorías que se complementan y se profundizan en la lacerante discriminación étnica.

En la vida práctica de estas mujeres se combinan ambos fenómenos, cuyos efectos tienden a escalar las desigualdades y hacen más difícil que las personas desarrollen capacidades y accedan o aprovechen las oportunidades, y que lleven una vida respetable digna y sin rechazo ni menosprecio.

Sin embargo, pese a las condiciones estresantes, las presiones sociales y familiares, estas mujeres indígenas que han sufrido presión, y las severas consecuencias del trauma han podido superar y sobrellevar dicho sufrimiento; las prácticas de diversos rituales de tipo religioso han constituido la fuerza psíquica de sus creencias e idiosincrasia para superar todo tipo de padecimientos.

Además, ante la demanda de los hijos e hijas en sus necesidades básicas, han tenido que anteponerse como líderes y jefas de familia, y con su trabajo se han constituido en las proveedoras de sus respectivos hogares. Desarrollando su creatividad en modestos trabajos, como campesinas, emprendedoras, empleadas, entre otras tantas actividades.

Estos aspectos son un referente para entender cómo cada emoción es muy significativa ante la pérdida del cónyuge; en este ámbito la vida de pareja se concibe para toda la vida, y la construcción de la identidad como viudas se va dando debido a los años de la pérdida. No obstante, el esfuerzo que muestran por adaptarse a su nuevo rol y seguir adelante, son objeto de señalamiento, discriminación y rechazo.

Los habitantes de este tipo de comunidades que históricamente por su origen étnico han sido relegados y que, ante el rechazo y la discriminación, asumieron tácitamente el ingreso a los grupos delincuenciales del huachicol, como una estrategia de supervivencia para resolver los problemas más emergentes de necesidades básicas no previeron los riesgos que implicaba el robo de combustible de manera masiva, encontrando la muerte trágica e inesperada.

Después del accidente trágico y ante la muerte inesperada de las personas, así como de las consecuencias psíquicas de los que lograron salvarse, con secuelas irreversibles, junto con los deudos vivieron una presión y un duelo permanente; ante la repetición constante de rituales fúnebres de distintos desaparecidos. Además de una escisión social y duelo prolongado, entre aquellos que están a favor de continuar con las actividades del huachicol en contra de los vecinos o familiares que tienen un trabajo estable en la región dedicados en general a las actividades de la agricultura.

Sin embargo, a pesar de las discrepancias la solidaridad comunitaria es un valor y vínculo que los identifica, aspecto que se percibe en el acompañamiento de las viudas y de los huérfanos que empiezan una nueva organización familiar.

La implementación de proyectos de práctica en clínica comunitaria, en poblaciones indígenas marginadas y con alta vulnerabilidad, es una corresponsabilidad social que todas las universidades públicas deberán implementar como estrategia de formación y compromiso de los estudiantes. Así como lograr un aprendizaje de inculturación al

reconocer la valía de los habitantes de dichas comunidades, que una vez que se intercambian experiencias, demuestran que ellos son los protagonistas resilientes y líderes del desarrollo de sus comunidades.

Además de los hallazgos descritos consideramos que faltan más categorías por desentrañar aunado a la dinámica psicosocial que viven estas comunidades, dando lugar al análisis de la experiencia de orfandad de y los niños que se quedaron en el desamparo además del conocimiento de otras enfermedades que acentúan la cronicidad de determinados padecimientos mentales.

Finalmente, con base en los resultados obtenidos consideramos que pueden ser tomados en cuenta para generar políticas públicas con la finalidad de atacar la pobreza y la vulnerabilidad de forma integral, a fin de salvaguardar de los diferentes riesgos a los pobladores de estas comunidades.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Blanco, A. y Díaz D. (2004). Bienestar social y trauma psicosocial: una visión alternativa al trastorno de estrés postraumático. *Clínica y Salud*, (15), 3, 227-252. Recuperado el 15 de diciembre 2020, desde <https://www.redalyc.org/pdf/1806/180617834001.pdf>

Cárdenas, C., Grunstein, M. J., Saxe-Fernández, A. L., Pérez, S. K., y Rico, I. (2019). *Oro Negro. En la encrucijada*. Universidad Autónoma de México.

Chambers, R. (1989), Introducción editorial: vulnerabilidad, afrontamiento y política. *Boletín IDS*, 20: 1-7. Recuperado el 12 de diciembre 2020, desde <https://doi.org/10.1111/j.1759-5436.1989.mp20002001.x>

CONEVAL (2010). *Plan de desarrollo Municipal, Tlahuelilpan, 2016-2020*. <https://n9.cl/uxvl>

ENVIPE (2018). *Instituto Nacional de Estadística y Geografía, Encuesta Nacional de Victimización y Percepción sobre Seguridad Pública* (Principales Resultados, México, 2017). <https://www.inegi.org.mx/programas/envipe/2018/>

ENVIPE, Instituto Nacional de Estadística y Geografía (2019). *Encuesta Nacional de Victimización y Percepción sobre Seguridad Pública. Una buena práctica* (Principales resultados, México 2018). <http://www.cdeunodc.inegi.org.mx/unodc/wp-content/uploads/2019/08/ENVIPE.pdf>

Estrada, A. y Zavala, M. (2019, 22 de enero). Hidalgo se convirtió en paraíso del huachicol. *El Universal*. <https://1bestlinks.net/0nZMa>

García del Castillo, J.A (2015). Concepto de vulnerabilidad psicosocial en el ámbito de la salud y las adicciones Recuperado el 20 de diciembre 2020, desde <https://www.researchgate.net/publication/271587552>

Hernández-Sampieri, R., Fernández, C. y Baptista, M. P. (2014). *Metodología de la Investigación*. Mc Graw Hill.

INEGI (2015a). Catálogo de claves de entidades federativas, municipios y localidades, octubre, 2015. <http://geoweb.inegi.org.mx/mgn2k/catalogo.jsp>

INEGI (2015b). Censo General de Población y Vivienda 2000; Censo de Población y Vivienda 2010. *Encuesta Intercensal 2015*. <https://n9.cl/oyja>

Le Bon, G. (2018). *Psicología de las masas*. Editorial Verbum.

Manual Diagnóstico y Estadístico de Trastornos Mentales. (2002). *Trastornos del Estado de Ánimo*. Editorial Masson.

Martín-Baró, I. (1990). *Psicología social de la guerra: trauma y terapia*. UCA El Salvador.

Martínez, M (2007). *Ciencia y arte en la metodología cualitativa*. Trillas.

Medina, J. L. (2015). *Trauma psíquico*. Paraninfo.

Molina, H. (25, de agosto 2019). Tomas clandestinas, en niveles del 2018 pese a estrategia vs. Huachicol. *El Economista*. <https://n9.cl/mhwtm>

Plan Municipal de Desarrollo Tlaxcoapan, 2016-2020. <https://n9.cl/4meu>

Prontuario de información geográfica municipal de los Estados Unidos Mexicanos Tlaxcoapan, Hidalgo. http://www3.inegi.org.mx/contenidos/app/mexicocifras/datos_geograficos/13/13074.pdf

Quintana-Abello, I., Mendoza-Llanos, R., Bravo-Ferretti, C. y Mora-Donoso, M. (2018). Enfoque psicosocial. Concepto y aplicabilidad en la formación profesional de estudiantes de Psicología. *Revista Reflexión e Investigación Educativa*, 1(2), 89-98. <http://revistas.ubiobio.cl/index.php/REINED/article/view/3623/3541>

EMOCIONES ASOCIADAS A BIENESTAR PSICOLÓGICO EN NIÑAS RURALES DEL DEPARTAMENTO DE NARIÑO*

Zeneida Rocío Ceballos Villada⁴⁶

Roberto Andrés Jaramillo Concha⁴⁷

Nancy Esperanza Flechas Chaparro⁴⁸

Dianne Sophia Araujo Romero⁴⁹

Constanza Abadía García⁵⁰

INTRODUCCIÓN

En el marco de la investigación denominada: "Identidad social y experiencias asociadas a bienestar psicológico en mujeres y niñas de la región nariñense, pertenecientes a sectores rurales." Se aborda la categoría de las emociones en un grupo poblacional tan importante como el de las niñas, considerando que por su situación sociocultural

46 *El proyecto ha sido avalado por la Escuela de Ciencias Sociales Artes y Humanidades de la Universidad Nacional Abierta y a Distancia- UNAD identificado con la siguiente nomenclatura PIE-ECSAH-25-2019, cuyos autores son las siguientes personas: Zeneida Ceballos (investigadora principal), Constanza Abadía García, Nancy Esperanza Flechas, Roberto Jaramillo y Dianne Sophia Araujo.

Docente investigadora Universidad Nacional Abierta y a Distancia- UNAD- Programa Maestría en psicología Comunitaria. Grupo de investigación Psicología Desarrollo Emocional y Educación. Psicóloga, Especialista en Gerencia de la promoción y prevención de la salud, Magíster en Docencia y Candidata Doctor en Psicología. Contacto: Zeneida.ceballos@unad.edu.co.

47 Docente Investigador Universidad Nacional Abierta y a Distancia- UNAD- Programa de Psicología. Grupo de investigación Psicología Desarrollo Emocional y Educación. Psicóloga, Magíster en Docencia. Contacto: roberto.jaramillo@unad.edu.co.

48 Docente investigadora Universidad Nacional Abierta y a Distancia- UNAD- Programa Maestría en Psicología Comunitaria. Grupo de investigación Psicología Desarrollo Emocional y Educación. Psicóloga, Especialista en Salud Familiar. Magíster en Bioética. Contacto: nancy.flechas@unad.edu.co.

49 Docente investigadora Universidad Nacional Abierta y a Distancia- UNAD- Programa de Psicología. Grupo de investigación Psicología Desarrollo Emocional y Educación. Psicóloga, Magíster en Dirección Estratégica Contacto: dianne.araujo@unad.edu.co.

50 Vicerrectora Académica y de Investigaciones UNAD Grupo de investigación Psicología Desarrollo Emocional y Educación: constanza.abadía@unad.edu.co.

e histórica tienen escenarios y roles particulares. Así, la intención es develar las emociones que sienten las niñas al hacer parte de una comunidad rural y que están relacionadas con experiencias de bienestar psicológico. El estudio propuesto es cualitativo y usa un método etnográfico.

Entre los hallazgos más relevantes se encuentra que las emociones están ligadas a los roles que ellas desempeñan que están asociados a ser estudiante, al apoyo en tareas de la casa, cuidado de los hermanos menores, apoyo en tareas del campo, actividades lúdicas y participación en actividades culturales y comunitarias. Se destaca que la emoción más relacionada con bienestar psicológico, es la alegría de poder compartir con su familia o pares en espacios de esparcimiento, también se destaca la participación en actividades culturales populares de la comunidad como proveedora de gratificación. Sin embargo, también es preciso señalar que las responsabilidades propias de diferentes roles pueden generar en las niñas diferentes emociones que no siempre son positivas, por tanto, se requiere hacer un análisis profundo entre la importancia de valorar lo rural pero también de reconsiderar las posibilidades de las niñas en un plano de mayor equidad para generar mayor satisfacción para ellas.

En principio cabe mencionar que el departamento de Nariño está ubicado en el suroccidente colombiano en la frontera con Ecuador y con el océano Pacífico, en donde tiene lugar el nudo de los Pastos justo en la división que conlleva a Los Andes a continuar su camino, por tanto, su diversidad geográfica, cultural y social siempre ha sido enorme, marcada por la presencia de comunidad campesina, indígena y afrodescendiente y a través de las últimas décadas se encuentran movimientos migratorios del campo a la ciudad que han ocasionado que en Nariño se pase en solo unas décadas, de tener una población mayoritariamente rural con alrededor del 70% de la totalidad a un 30% según el registro DANE 2018, sumado a esta situación se encuentra que el 63% del territorio sigue siendo rural según el mismo Censo (DANE, 2018)

Lo anterior es sin duda, fuente de interés para quienes buscan comprender y desarrollar acciones en procura de cultivar tradiciones pero también de poner en evidencia las particularidades y necesidades de las niñas en el marco de la diversidad social y cultural que implica lo rural y por supuesto de las exigencias y condiciones de estos contextos y formas de vida, reconociendo la impronta y diferencias entre las generaciones de mujeres que habitaron y aún habitan el campo, así como las valiosas y múltiples actividades que desarrollan como agricultoras, recolectoras o asalariadas, y también se desempeñan en actividades no agrícolas que tienen lugar en el mundo rural, como las artesanías (Hora, K. y Nobre, M., 2017).

Ahora bien, la necesidad de investigación sobre la mujer y la niña se respalda en afirmaciones de la OMS/OPS (1998), cuando se evidencia la importancia de atender el

tema mujer en procura de su bienestar, el de sus familias y comunidades. En ese sentido, el estudio que aquí se presenta, trabaja en la comprensión de las emociones asociadas a bienestar psicológico, sabiendo que es un tema que ha conquistado un espacio importante dentro de la academia y en particular para este equipo de trabajo.

En conclusión y para contextualizar, se considera necesario sintetizar aspectos relevantes de este estudio que se inscribe en el proyecto de investigación “Identidad social y experiencias asociadas a bienestar psicológico en mujeres y niñas de la región nariñense, pertenecientes a sectores rurales”, Propuesto por el grupo de investigación Psicología Desarrollo Emocional y Educación de la Universidad Nacional Abierta y a Distancia UNAD, cuyo abordaje se remite a un segmento de la población rural femenina constituido por 119 niñas rurales entre los 9 y 13 años de 15 municipios del departamento de Nariño; se plantea un objetivo específico con el que se pretende develar las emociones que sienten las niñas al hacer parte de una comunidad rural y que están relacionadas con experiencias de bienestar psicológico.

Para su cumplimiento se propuso un trabajo cualitativo, que permitió cumplir con la misión de comprender e interpretar la realidad, los significados y las intenciones de las personas. (Calvache, 2005: 28), se trabaja con un método etnográfico; en este sentido se realiza un ejercicio inductivo, para interpretar las emociones de niñas rurales, esto es buscar una mirada desde el sentir y pensar de las niñas.

La técnica de recolección de información fue la entrevista semiestructurada y la técnica de análisis de información fue el análisis de contenido apoyado en la elaboración de campos semánticos para dar cuenta de las categorías y subcategorías emergentes.

A continuación, se presentan los resultados y discusión del trabajo relacionado con las emociones de las niñas asociadas al bienestar psicológico.

DESARROLLO

El lugar de las mujeres en contextos rurales es fundamental por el impacto que tiene en los procesos productivos, la consolidación de familia y la construcción de comunidad entre otros, pero muchas veces se encuentra invisibilizado, y probablemente esto sea un reflejo de una tradición que ha atravesado generaciones.

En otras palabras, el papel de la mujer en “la familia emerge como un área en la que se realiza una actividad básica: el cuidado de los hijos, el trabajo doméstico y en oca-

siones como en la familia campesina el trabajo productivo” (Casares, 2008, p. 7) por tanto, corresponde situarnos en el contexto de las niñas que viven en sectores rurales de Nariño quienes tienen un lugar importante en su familia, las labores del campo y su escuela, y que además, serán gestoras de sus familias y comunidades en adelante y aportarán a la conservación y dinamización cultural.

Ahora bien, el rol femenino en el contexto rural cobra mayor importancia si se parte del hecho de que el futuro de los contextos rurales es incierto pues el campo está en riesgo, no solo por la economía agropecuaria Nariñense sino también por la conservación del ambiente, la garantía de derechos y oportunidades de sus habitantes, el desarrollo social y cultural; ante ello se destaca que la mujer tradicionalmente ha tenido en sus manos buena parte la conservación de la cultura y la educación de las nuevas generaciones.

Luego será fundamental pensar en cómo la mujer desde edades tempranas construye su identidad en un proceso donde las emociones tienen un lugar preponderante que se relacionan con bienestar psicológico, y es que a lo largo de la infancia, los niños y niñas toman conciencia de sus propias emociones y de las causas de las mismas; es decir, establecen relaciones sobre el porqué de diferentes emociones en ellos y en los demás (Henaó y García, 2009), en ese sentido, es la información que las niñas pueden proporcionar sobre las emociones, la que da cuenta de la gestión que ellas hacen sobre estas desde su cotidianidad.

Agregando a lo anterior, existe un aspecto diferencial ligado al género tal como se puede apreciar en el trabajo en general, pues una de las sospechas cotidianas que sugiere que hay unas interesantes particularidades en las niñas que vale la pena comprender, ya se ha confirmado en varios estudios, un ejemplo de ello está en la afirmación de que las niñas tienen mejores competencias emocionales que los niños (Heras et. al. 2016) y también mayor empatía que los niños (Sánchez et. al. 2008), además, las niñas gozan de mejores patrones de regulación emocional que los niños, es decir, un mejor desarrollo de emociones (Hora y Newman. 2010).

Ahora bien, partir de lo ya mencionado y ahondando en los resultados de esta investigación, se precisa que las emociones de las niñas en contextos rurales se evaluaron de acuerdo a la información que ellas refieren; las cosas que más les gusta de ser niñas o las actividades que desarrollan tanto en su colegio como en su casa, fueron algunos elementos indagados, a causa de ello y como producto del análisis de la información, se puede inferir que sus emociones están vinculadas directamente a los roles y las actividades que desarrollan en los diferentes escenarios en que se desenvuelven.

Al respecto, el hecho de no tener tantas responsabilidades como las tendría un adulto incluyendo allí, el librarse de los compromisos, los trabajos y las limitaciones en el tiempo libre, parecen ser los aspectos más agradables de su infancia; asimismo, resaltan de manera positiva, elementos relacionados con la feminidad, que están asociados a la apariencia, el cuidado de su imagen, la manera cómo son tratadas, las posibilidades de expresar sentimientos y la posibilidad de ser mamá.

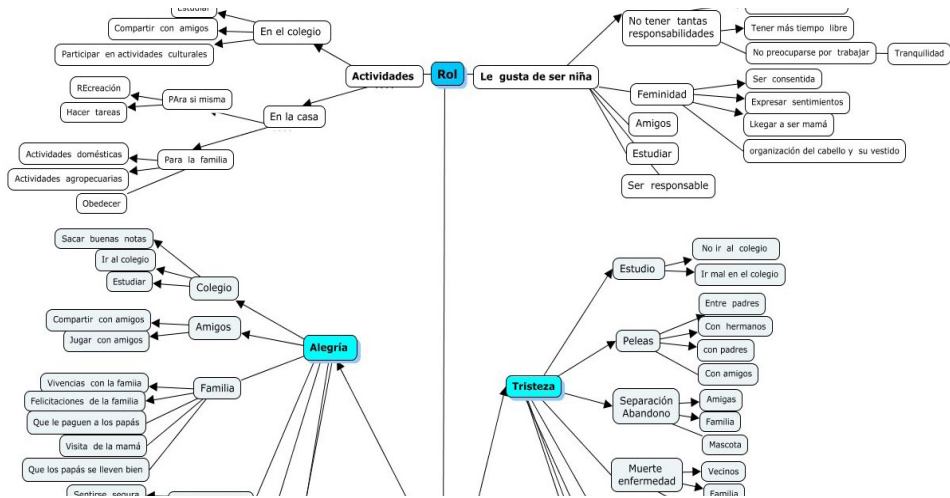
Añádase a lo anterior, las actividades que realizan en el tiempo libre que se ven asociadas con el juego y el compartir con amigos lo que también les merece una valoración positiva. Un hallazgo de interés que conviene señalar, se orienta hacia las emociones positivas generadas a partir de la participación de las niñas en actividades sociales y culturales, con lo que se devela un potencial que merece atención especial en un contexto rural, pues esto quiere decir que las niñas sienten que pueden tener reconocimiento y aportar a la comunidad con su intervención abierta en procesos vecinales y comunitarios a través de actividades que implican expresiones culturales, como también en las mingas que incluyen la cooperación de su familia.

En definitiva, se forjan liderazgos provechosos y se valora la fuerza de lo colectivo desde temprana edad, en ello radica la envergadura de este hallazgo, por el aporte significativo que representa tanto para el fortalecimiento del sector rural como para el bienestar psicológico de las niñas.

Caso contrario se observa en la delegación de las diversas responsabilidades que las niñas deben asumir principalmente en su familia y en la escuela, pues aunque es cierto que en principio les permite experimentar un sentimiento de valía propia por la posibilidad de influir y aportar a los otros, también es cierto que el desequilibrio en la asignación de esas responsabilidades entre niñas y niños y el lugar que ellas perciben que es atribuido a las personas del género masculino genera un malestar que se hizo evidente en la voz de una de ellas al mencionar *“no quiero ser niña porque a los niños sí los respetan”*.

En general, se encuentra que las emociones son consideradas por Seligman (2016) la piedra angular de la teoría del bienestar psicológico, en tanto está asociadas a la vida placentera, en el marco de su propuesta de florecimiento que sustenta su teoría a través del modelo *“PERMA”*: emociones positivas (*positive emotions*), (E) compromiso (engagement), (R) relaciones, *relationship* (M) significado, *meaning*, y (A) logro, *accomplishment*. (Seligman, 2016) en este sentido, el estudio de las emociones en el concepto de bienestar psicológico ha tenido un lugar importante en su comprensión y su aplicación, en tanto el bienestar psicológico solo podría ser entendido desde una teoría multidimensional (Ryff 1989) reconociendo su complejidad e importancia.

Ilustración 12. Mapa categorial sobre los roles de las niñas rurales



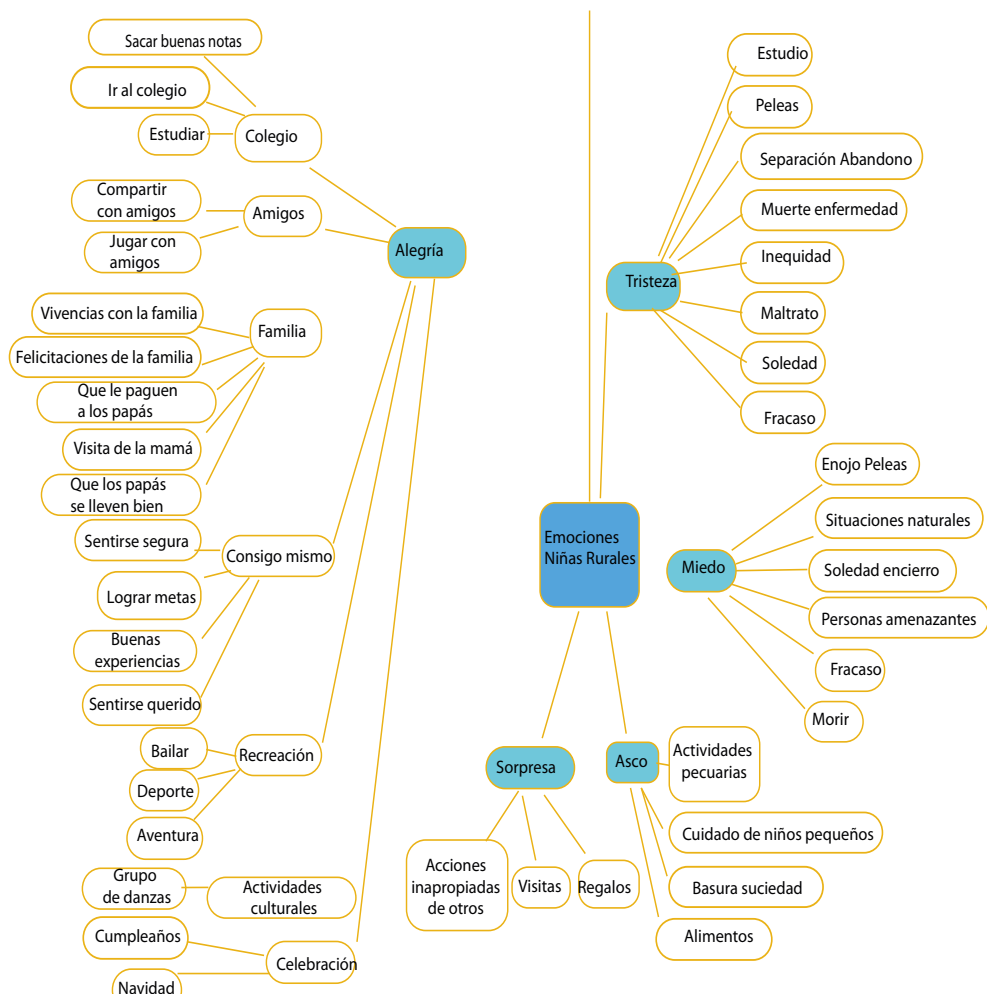
Fuente: producto de la investigación

De hecho, es preciso confirmar que el producto de relaciones nutritivas, la posibilidad de sentirse reconocido y valorado y la valoración de sí mismo son proveedoras de emociones positivas y a su vez son fundamentales en la comprensión de bienestar psicológico. Sin embargo, en los hallazgos de la investigación se encuentra que para poder identificar las emociones positivas a veces es necesario contrastarlas con aquellas que están en el lado opuesto.

A la luz de la anterior reflexión teórica, es oportuno retomar el panorama de las emociones en las niñas, panorama que deja en evidencia que es la alegría la emoción más reportada por las participantes, sin desconocer que experimentan también el miedo, el enojo y la tristeza, por esto se hace especial énfasis en el análisis de las variadas razones por las que las niñas sienten alegría, organizar en seis categorías.

Primero se identifican las emociones positivas dentro del colegio, relacionadas no solo con la asistencia al colegio sino también con estudiar y sacar buenas notas, pero sobre todo el compartir con los pares especialmente porque los encuentros con sus amistades se dan fundamentalmente en el colegio, como consecuencia de los roles y tareas que las niñas deben cumplir fuera de clase; en conclusión, el tema de compartir y jugar con amigos, es una fuente de alegría para ellas, particularmente durante actividades recreativas, deportivas y culturales.

Ilustración 13. Mapa categorial sobre los hallazgos de las emociones de las niñas rurales frente a su rol.



Fuente: Producto de la presente investigación

En segunda instancia, pero no menos importante, se encuentra la familia, que proporciona alegría a través de eventos en los que son felicitadas, se visitan, establecen buenas relaciones de afecto y también les es significativo recibir algún pago como familia, situación que les permite reconocer las características económicas de las familias campesinas. En este mismo orden de ideas, dentro del contexto familiar ocurre el fortalecimiento de su autoestima, seguridad, la capacidad de lograr metas y el sentirse querida, razones de más para experimentar alegría que se manifiesta también en ce-

lebraciones de fechas especiales, cumpleaños o navidad. Unida a la emoción descrita, se identifica la sorpresa que se encuentra relacionada dos situaciones ya mencionadas como es el recibir visitas y regalos. Es así como se observa la afirmación de Seguí, García y Hernández (2016) al referirse a la familia como el espacio donde “se satisfacen importantes necesidades humanas” (p, 54)

Queda todavía un elemento para retomar en relación a las emociones que se suscitan en el entorno familiar y los roles que allí desempeñan las niñas, al respecto es de anotar que si bien en casa deben cumplir con tareas escolares, se agregan otras que no son poco frecuente, se trata del cuidado de los animales de granja, de la huerta o cultivos y de los hermanos menores junto con el desarrollo de tareas de la casa; esa serie de labores despiertan diversas emociones que dejan ver un matiz interesante, por un lado se aceptan las normas como parte del desarrollo y construcción de sí mismas, pero también emergen emociones de enojo, tristeza y asco específicamente en tareas como el aseo de los espacios de los animales de la granja o el cuidado de bebés.

La pregunta en este plano es ¿cómo las niñas gestionan sus emociones a partir de las responsabilidades que tienen en sus diferentes roles? Es posible que no se cuente con claridad suficiente, pero lo evidente a través de este estudio es que las niñas tiene la posibilidad de atender a las demandas sociales que el contexto les exige, con un importante reconocimiento de sus emociones y con posibilidad de expresarlas, con posturas propositivas no únicamente hacía sí mismo, sino hacia su comunidad, luego afirmaciones como las que hace Muñoz- González, cuando dice que “no hay razones naturales por las cuales las mujeres puedan ser mejores en la lectura de las emociones sino que es la aculturación en el género”(2018. p.13), pueden cobrar sentido porque la diversidad de roles de las niñas es mayor a la que tienen los niños. Sin embargo, las niñas participantes en el presente estudio dan cuenta que han consolidado experiencias importantes que permiten bienestar psicológico muy en el sentido que se relacionan con aspectos menos inmediatos de la vida de la persona, pero más trascendentales, como el desarrollo de las propias capacidades, del sentido de la vida, de la propia identidad y del crecimiento personal (Díaz et. al. 2006)

Ahora bien, al hacer lectura de las emociones de las niñas a la luz del bienestar psicológico se encuentran diferentes posibilidades, para este escenario se trabaja desde la propuesta de Martín Seligman y su equipo de trabajo desde el Centro de psicología positiva (Positive Psychology Center) en la Universidad de Pennsylvania, en ella se aborda el modelo PERMA qué parte del reconocimiento del Bienestar psicológico como un constructo que incluye diferentes componentes que ya se han expresado anteriormente y que permiten comprender que va más allá de la satisfacción personal para incluir al otro y a lo otro dentro del sujeto que construye bienestar.

Para avanzar en este análisis, se parte de los hallazgos y realidades identificadas dentro de la investigación, a) Las niñas en todos los casos abordados dentro de la investigación tienen consigo múltiples roles y múltiples responsabilidades que van desde la académica hasta quehaceres en casa; b) mantienen relaciones de temor con adultos especialmente con la madre, c) en las niñas se delegan compromisos como la de ser soporte emocional de la familia, d) en la misma línea se encuentra que uno de los lugares de las niñas es también cultivar y fortalecer los valores de la casa y, e) se observan escasas oportunidades de participación social, en contraste con la percepción de las niñas donde la participación en eventos sociales es proveedora de bienestar.

Tales hallazgos se interpretan a partir de las siguientes categorías propuestas desde

EMOCIONES POSITIVAS

Uno de los componentes del Bienestar psicológico más cercano al concepto de felicidad sin duda son las emociones positivas, estas siempre son agradables y placenteras a en el plazo inmediato, pero también tendría efectos favorables en procesos más duraderos en tanto tiene la posibilidad de preparar a la persona para momentos más difíciles (Fredrickson, 2001) Así, entre los principales hallazgos de la actual investigación es que las emociones se pueden organizar en dimensiones. Por ejemplo, las emociones consigo misma que se expresan como gratificantes ante situaciones y maneras de situarse frente al otro que dejan en evidencia su feminidad, sentirse segura o saber que tienen menos responsabilidades que otros niños o adultos resulta también confortante, como la posibilidad de gozar de tiempo libre para el disfrute y esparcimiento, aunque ese tiempo es limitado por los compromisos asumidos por ellas.

Otra dimensión de las emociones positivas corresponde a la escuela, al respecto, una de las principales experiencias que proveen bienestar es la relación y el juego con sus pares o compañeros de estudio o amigos, en segundo lugar, se encontraría la satisfacción por aprender y por formarse y la posibilidad de actividades recreativas, deportivas y culturales.

Una dimensión más corresponde a las emociones positivas que tiene lugar en la comunidad, donde tienen una valoración muy positiva la participación en actividades sociales y comunitarias que incluyen actividades artísticas como la música, la danza o el teatro, o actividades de participación en general como las mingas (entendidas como organización comunitaria para el desarrollo de acciones en favor de la comuni-

dad), en el contexto comunitario también se identifica interés por hacer parte de una comunidad activa, aunque una limitante corresponde la falta de iniciativa para liderar procesos comunes.

Caso similar ocurre en la relación directa que establecen con la naturaleza, se valora como una experiencia grata el trabajar en los cultivos, imitando a los adultos, o experimentando con labrar la tierra, vivenciar el proceso de desarrollo de las plantas y los cultivos para llegar a la cosecha; no acontece lo mismo con los animales de la granja, pues aunque por una parte manifiestan afecto y gusto por su cuidado, por ver de cerca su desarrollo y por aportar a una actividad comercial, se contrasta ello con el asco que produce el hacer aseo de los espacios donde viven los animales.

Finalmente, en lo concerniente a las emociones positivas, las situaciones que mejor proveen emociones positivas son las relaciones con la familia, se aprecia el tiempo gratificante que se comparte con la familia, como también el reencuentro con personas queridas bajo la idea en la que se privilegia la familia nuclear unida como condición para el bienestar según las niñas.

RELACIONES POSITIVAS

Las relaciones gratificantes, aquellas que generan satisfacción o que permiten crecimiento personal, en las participantes de este estudio empiezan con la relación consigo misma, siguen con su familia, con su escuela su comunidad y por supuesto con la naturaleza, en cada una de esas categorías, son las expresiones de afecto verbales o no verbales, el encuentro nutritivo que implica el aprendizaje y la escucha.

Se valora los escenarios en los que los niños se sienten escuchados y que su palabra tiene valor para otros y muy en este sentido el reconocimiento o las experiencias en las que las niñas sienten que reconocidas, porque se valora su aporte, su trabajo o su participación, al respecto se encuentra que los niños campesinos e indígenas mexicanos el estudio realizado por (Mejía-Arauz, R., 2006) afirma que cuando deben realizar una actividad en grupo pequeño tienden a organizarse e interactuar más como un equipo, situación compatible con la población de estudio, especialmente cuando se aborda lo correspondiente a la organización de actividades sociales y culturales.

De otra parte, las actividades lúdicas y de recreación para las niñas han permitido la construcción y el fortalecimiento de relaciones de afecto que facilitan la satis-

facción y el bienestar en general. En este marco tiene un lugar importante las celebraciones, familiares sociales y comunitarias, al respecto los cumpleaños como el reconocimiento del otro o de sí mismo y la conmemoración de eventos comunitarios como las fiestas patronales, carnavales, día del campesino, y otras celebraciones organizadas desde la comunidad permiten la consolidación de la identidad social y cultural no solo de las niñas sino de los pueblos, que además permitiría confirmar que las actividades que aporten a la construcción de identidad aportan a los procesos de bienestar psicológico de las niñas.

COMPROMISO

El compromiso es pensado como en términos de Seligman (2016) como aquello que compromete en eso que se siente involucrado, más allá de pensar en algo que genere obligación, si bien las niñas están expuestas a una importante carga de responsabilidades de la cocina, la casa cuidado de los hermanos y la granja en el cuidado de los animales y la huerta además de estar a disposición de hacer mandados.

Las niñas sienten bienestar cuando a través de la experiencia de contar con habilidades en todos los roles que desempeña, ellos sienten satisfacción cuando tienen la posibilidad de tener autonomía, se asumen una posición de liderazgo frente a diferentes actividades cotidianas o de organización social, estas afirmaciones se hacen sin que se deje de lado la importancia de revisar cuidadosamente las posibilidades que tienen los niños, para que no se sobrepase los límites que lleven a vulnerar los derechos de las niñas.

También se encuentra que la posibilidad de tomar decisiones frente a su quehacer aporta al bienestar. Así mismo el ser cuidadoras con los hermanos menores permite emociones contradictorias que van desde asco y enojo para sentir también alegría y satisfacción por los vínculos afectivos que se construye con el cuidado y la satisfacción con la conquista de aprendizaje y manejo de poder.

Otro aspecto muy importante dentro del compromiso es el cultivo entendido como la posibilidad de ver el crecimiento de las plantas o de los animales, pero uno de los momentos más importantes son la cosecha, como el punto de la conquista o el “regalo de la madre tierra” pero también porque representa la posibilidad de adquirir dinero para satisfacer algunas necesidades personales y de su familia. Además, en el tiempo de la cosecha la comunidad también tiene dinámicas especiales de festejo y de solvencia económica.

LOGRO

El logro es asumido como la competencia personal para el desarrollo de las capacidades humanas que se buscan por sí mismo, aunque no genere necesariamente emociones positivas así, se trata de manera clara del logro por el logro en sí mismo, por tanto, no está asociado exclusivamente a ganar (Seligman, 2016).

Como parte de la construcción de logro se identifican algunos procesos que movilizan hacia la búsqueda del logro, uno de los primeros identificados está el conservar a la familia unida, sin duda se evidencia un esfuerzo enorme para buscar que la familia nuclear se encuentre unida sobre todo porque en los contextos rurales se encuentra que hay una tendencia importante por parte de los adultos a salir de su territorio en búsqueda de opciones laborales y de trabajo en otros lugares que principales son hacia las ciudades o a sitios de cultivos ilícitos .

Otro aspecto importante es el estudiar donde aprender algo nuevo, y cuando se alcanza una aprobación de un proceso evaluativo o la culminación de un año escolar permite sentir alegría, bienestar, además la percepción de “salir adelante” y acercarse a un mejor nivel de vida, de las niñas les genera satisfacción.

En la vida de campo las niñas participan de distintas actividades relacionadas con los cultivos y los animales de granja, el ser cuidadores, el participar desde las actividades de siembra, deshierbado, abono, cosecha y comercialización, ya sea para un cultivo de familia grande o porque hace parte de la huerta casera, en este proceso diferentes actividades que implican cumplir con la tarea propuesta en el equipo de trabajo y el compromiso familiar genera satisfacción por tanto la sensación de logro; en la que la cosecha es el momento de mayor complacencia genera porque para llegar a ese punto ha habido espera y una cantidad de tareas pendientes.

Pasando a otro aspecto se tiene que el ser aceptadas y reconocidas en su comunidad es muy importante como parte de la construcción de identidad y de hacer parte del sentido de lo comunitario se conoce pues se tiene que “unas relaciones significativas, estables y de confianza, se relacionan con un proceso adecuado de bienestar, pero qué ocurre con lo grupal, con lo comunitario” (Ceballos et. al. 2019a) luego es un aspecto que requiere ser tenido en cuenta en las comprensiones de bienestar, no solo en lo correspondiente a lo rural, sino en lo Latinoamericano

SENTIDO

El sentido de las niñas está ligado a la feminidad y especialmente a la “maternidad” no reducida a la idea de tener hijos sino más bien a la de ser cuidadora, la experiencia de cuidar a sus hermanos menores, cuidar a la familia, cuidar a los animales, que implica no solo tener expresiones de afecto sino de ocuparse de actividades, como asear, curar, buscar la comodidad y tranquilidad del otro y de lo otro.

Sin duda genera un sentido frente a su lugar en su existencia, con ello es posible afirmar que las niñas tienen una importante habilidad de empatía que estaría relacionada con las representaciones interiores de los estados emocionales, tanto propios como de los demás (Buitrago et. al. 2019) que a su vez estarían en relación con la comprensión de sentido. Según Seligman, cuando afirma “la vida significativa consiste en pertenecer y servir a algo que uno cree superior a su yo y a su humanidad” (2016, p.11) y al parecer servir y aportar al equipo es fundamental.

Otro aspecto fundamental en el sentido es el hacer parte de comunidad, luego los procesos comunitarios son fundamentales en la orientación de su voluntad y motivación, en este sentido la vecindad y el apoyo comunitario se constituye en una condición de logro importante, que se ve reflejada en la tranquilidad de contar con apoyo en una eventual necesidad de la comunidad, esta se hace evidente de manera más clara en situaciones de necesidad o de solicitud de ayuda

CONCLUSIONES

La situación de las niñas en un marco sociocultural e histórico campesino, tienen escenarios que muestran roles particulares, donde las emociones que ellas vivencian no siempre se develan. Así la intención es comprender las emociones de las niñas, al hacer parte de una comunidad rural andina, en relación con experiencias de bienestar psicológico.

Entre las emociones más relevantes asociadas con bienestar psicológico y específicamente con satisfacción con la vida están ligadas a los roles asociados a ser estudiante, a participar en actividades lúdicas, culturales y comunitarias, se resalta aquí que tanto el apoyo familiar como los amigos son una fuente importante de apoyo y gratificación

(Ceballos et. al. 2019b); por su parte, el apoyo en tareas de la casa, cuidado de los hermanos menores, apoyo en tareas del campo tienen una percepción compleja, en tanto, las emociones relacionadas con bienestar están asociada con la posibilidad de reconocimiento social y la autonomía que su desempeño permite.

Así, se destaca que la emoción más relacionada con bienestar psicológico es la alegría de poder compartir con su familia en espacios de descanso, o con sus pares, igualmente la participación en actividades culturales populares de la comunidad como proveedora de gratificación. Sin embargo, se tiene que las responsabilidades ligadas a los roles de las niñas pueden generar en ellas diferentes emociones que no siempre son positivas, por tanto, se requiere hacer un análisis profundo entre la importancia de valorar lo rural pero también de reconsiderar las posibilidades de las niñas en un plano de mayor equidad para generar mayor satisfacción individual y comunitaria.

Las niñas tienen la posibilidad de atender a las demandas sociales que el contexto les exige, con un importante reconocimiento de sus emociones y con posibilidad de expresarlas, con posturas propositivas no únicamente hacia sí mismo, sino hacia su comunidad, las niñas han consolidado experiencias importantes que permiten bienestar psicológico relacionadas con aspectos menos inmediatos de la vida de la persona, pero más trascendentales, como el desarrollo de las propias capacidades, del sentido de la vida, de la propia identidad y del crecimiento personal (Díaz et. al. 2006)

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Buitrago Bonilla, R. E., Herrera Torres, L., y Cárdenas Soler, R. N. (2019). *Coficiente emocional en niños y adolescentes de Boyacá, Colombia*. Estudio comparativo. (Spanish). *Revista Praxis & Saber*, 10(24), 45–68. <https://doi-org.bibliotecavirtual.unad.edu.co/10.19053/22160159.v10.n25.2019.10002>

Calvache, J. (2005). *La investigación una alternativa pedagógica y didáctica en la formación profesional*. Universidad de Nariño.

Casares García, Esther (2008). *La función de la mujer en la familia*. Principales enfoques teóricos. *Aposta. Revista de Ciencias Sociales*, (36), 1-21. [Fecha de Consulta 1 de febrero de 2021]. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=4959/495950229003>

Ceballos, Z.; Jaramillo, R.; Abadía, C.; Flechas, N. (2019a) *El estudio del bienestar psicológico en contexto educativo* en R. Dalouh, A. González y R. Ayala. *Re-Inventando la Investigación en Salud y Educación para una Sociedad Transcultural: Propuestas de Acción*. Universidad de Almería, 2019.

Ceballos, Z., Jaramillo, R., Abadía, C. y Flechas, N. (2019b) *The study of psychological well-being in educational contexts. The European Proceedings of Social & Behavioural Sciences*. <https://dx.doi.org/10.15405/epsbs.2019.04.02.118>

Díaz, D., Rodríguez-Carvajal, R., Blanco, A., Moreno-Jiménez, B., Gallardo, I., Valle, C., y van Dierendonck, D. (2006). *Adaptación española de las Escalas de Bienestar Psicológico Ryff*. *Psicothema*, 18(3), 572-577. <http://www.psicothema.com/psicothema.asp?id=3255>

Fredrickson B. L. (2001). The role of positive emotions in positive psychology. The broaden-and-build theory of positive emotions. *The American psychologist*, 56(3), 218–226. <https://doi.org/10.1037//0003-066x.56.3.218> .

Hena López, Gloria Cecilia y García Vesga, María Cristina (2009). *Interacción familiar y desarrollo emocional en niños y niñas*. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 7 (2), 785-802. [Fecha de Consulta 16 de septiembre de 2020]. ISSN: 1692-715X. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=773/77315614009>

Heras Sevilla, Davinia, Cepa Serrano, Amaya y Lara Ortega, Fernando (2016). *Desarrollo emocional en la infancia. Un estudio sobre las competencias emocionales de niños y niñas*. *Revista Internacional de Psicología del Desarrollo y la Educación*, 1 (1), 67-73. ISSN: 0214-9877. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=3498/349851776008>

Hora, K, D. L. & Newman, D. A. (2010). *Emotional Intelligence: An Integrative Meta-Analysis and Cascading Model*. *Journal of Applied Psychology*, 95(1), 54-78.

Hora, K. y Nobre, M. (2017) *Atlas de las mujeres rurales de América Latina y el Caribe: "Al tiempo de la vida y los hechos"*. *Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura*. FAO Santiago de Chile.

Mejía-Arauz, R. (2006). *Diversidad cultural en la participación y observación de niños de herencia mexicana y europea en los Estados Unidos*. R. Mejía Arauz, S. Frisancho y H. Investigar la diversidad cultural. *Teoría, conceptos y método de investigación para la educación y el desarrollo*. ITESO/ Universidad de Coloma.

Muñoz- González, B. (2018). *Emociones y sentimientos en el mundo rural un estudio de caso de cambio social*. Almenara: revista extremeña de ciencias sociales. Almenara: revista extremeña de ciencias sociales, 10. 32-48. ISSN 1889-6286. ISSN-e 2172-7538. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6415687>

OMS/OPS. (1998) *Violencia contra la mujer Un tema de salud prioritario*. https://www.who.int/gender/violence/violencia_infopack1.pdf

Ryff, C. (1989). *Happiness is Everything, or Is It?* Exploration on the Meaning of Psychological Well-Being. *Journal of Personality an Social Psychology*, 57, 1069-1081. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.57.6.1069>

Sánchez, M.T., Fernández-Berrocal, P., Montañés, J., Y Latorre, J.M. (2008) *¿Es la inteligencia emocional una cuestión de género?* Socialización de las competencias emocionales en hombres y mujeres y sus implicancias. *Revista Electrónica de Investigación Psicoeducativa*, 6(2) 455-474. <https://doi.org/10.25115/ejrep.v6i15.1287>

Seguí, G. C., García, M., y Hernández, L. (2016). *El desarrollo de la infancia en la comunidad rural Vivero.: ¿Un fenómeno cultural?* *Revista Estudios del Desarrollo Social: Cuba y América Latina*, 4(3), 52-59. http://scielo.sld.cu/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2308-01322016000300005&lng=es&tlng=es

RECONSTRUYENDO EL TEJIDO SOCIAL: EL PAPEL DE LAS MUJERES EN LA ORGANIZACIÓN COMUNITARIA DE MORELOS

Cecilia Castro Ramírez ⁵¹

*...en una danza salvaje que convoque a otras mujeres y estas a otras más,
hasta que seamos un ejército de amor
que acabe con todas las miserias y opresiones,
estamos buscando, buscamos una mujer,
que mirando al sol no cierre los ojos.*

(Paredes, 2010, p. 40)

INTRODUCCIÓN

Hablar de la Psicología y en particular de la Psicología Comunitaria, pasa por mi propia experiencia de vida, por mi trayectoria y ejercicio profesional en este ámbito por más de 20 años, donde he construido una visión y concepción del mundo, que aspiro sea con relaciones sociales más equitativas, sin jerarquías ni sometimientos, sin discriminaciones ni desigualdades, un mundo libre de violencias hacia las mujeres, niñas y adolescentes. Esta lectura de la realidad me permite reconocer la participación del sujeto activo y creativo, que imagina y va fincando procesos de cambio social. Transformaciones que parten de la toma de conciencia colectiva de su existencia, para avanzar en la definición de estrategias autogestivas y endógenas que concretan un deseo compartido, para superar las brechas de desigualdad para alcanzar una vida digna y un buen vivir. En tal sentido, en este ensayo, mi objetivo es reflexionar sobre el papel que juegan las mujeres campesinas en los procesos de organización social y comunitaria

51 Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco.

que permiten la autogestión y reconstrucción del tejido social; visibilizando su participación como elemento clave en todo el proceso de planificación y acción comunitaria.

Debo precisar que desde un enfoque social y comunitario, nos enfrentamos a fenómenos complejos que van desde lo individual a lo colectivo; en mi andar, la interacción con cada persona, con cada mujer, en su espacio y territorio, me ha permitido un acercamiento en cuanto al análisis simbólico y emocional que emerge ante sus experiencias vividas, incorporando elementos de su contexto cultural en sus diversas prácticas dentro de su comunidad, en escenarios que están más allá del control y la intencionalidad de las personas (Gonzalez-Rey, 2012). En esta perspectiva se comprende que los procesos psicológicos no ocurren en el vacío, descontextualizados, ni desvinculados de otros individuos, implica reconocer a la persona como protagonista, quien se configura histórica y socialmente. (Rodríguez-Camejo *et al.*, 2020)

En tal conformación, los procesos sociales coexisten, la subjetividad individual se constituye y a su vez, es constituida socialmente de forma simultánea. Es una dimensión compleja, que involucra tanto lo psicológico como lo social en una relación recursiva, en una concordancia que responde a la existencia de un tejido de eventos, acciones e interacciones; determinaciones sociales que constituyen nuestra visión del mundo (Salamanca y Gilberto, 2019).

Estos significados sociales, en donde la existencia se construye en función a las características del propio sujeto -porque no puede ser construida de otra manera-, en un contexto global económico y político, requiere una interpretación crítica para transformarla con y desde las personas que la viven en su cotidianidad (Ibáñez, 2002). Para este análisis, la teoría marxista es un referente importante de la Psicología Comunitaria, en nuestro continente se encuentra muy comprometida con la justicia social y el combate de las desigualdades. Marx recupera al individuo, su potencialidad como persona, como un ser activo, libre y creativo que ha sido condicionado; un ser que puede ser consciente y sublevarse, de manera organizada con los demás, para lograr la transformación de su realidad (Osborne & Van Loon, 2005). Este autor, incorpora en su propuesta teórica y de acción, el método dialéctico, que permite estudiar la historia de las sociedades humanas a través de un modo de producción económico -en este caso, el capitalismo- donde se van condicionando los procesos sociales, políticos y culturales de cada sociedad (Musitu *et al.*, 2009).

Cabe destacar que otros postulados marxistas que nutren a la Psicología Comunitaria son la conciencia de clase y la idea de una sociedad de cooperación para el bien común; que parte a su vez, de comprender este fenómeno de acumulación y explotación que amenaza la vida de las personas y el planeta en beneficio de una clase privile-

giada; que en el caso de nuestro continente, como señala Parrault (2007) va desde el comienzo de las conquistas, en América, con el descubrimiento de yacimientos de oro y plata, o el gran saqueo en las Indias Orientales, en África la caza de hombres y mujeres; procedimientos idílicos de acumulación primitiva que para el autor anuncian la era capitalista.

Estos y otros principios han sido bandera de lucha para muchos movimientos sociales, de liberación y emancipación que han surgido en nuestro país y el continente, de grupos oprimidos que resisten a la alienación impuesta por la clase dominante (Javaloy *et al.*, 2001). A partir de este análisis, el bienestar de la sociedad, del colectivo y de los individuos responde a condiciones económicas de producción, que permiten la interiorización de normas y obligaciones sociales, que explica que quien esté en la situación dominante en las relaciones de producción, tendrá el poder, hará las leyes y la gente tendrá que vivir bajo las mismas (Musitu *et al.*, 2009).

Ante este panorama, la Psicología Comunitaria, reconoce que, sin el conocimiento profundo de dicha existencia, será muy difícil un cambio social de manera estructural. Por ello, su planteamiento emerge a partir de las demandas específicas de una realidad social, política y cultural que requiere una intervención teórica, metodológica y pragmática. Un desarrollo que busca dar respuesta a fenómenos sociales en Latinoamérica, donde a partir de los años sesenta se expresaron nuevamente contradicciones históricas entre las clases sociales y los grupos marginados, de aquellos, los otros, las y los olvidados (Montero, 2004). Si bien, su definición tiene distintos planteamientos, se ha precisado como unidad de análisis a la comunidad, permitiendo así, trascender de lo individual a lo colectivo.

Aquí, he de referirme al concepto de comunidad desde la descripción de Tonnies (1947), quien da una explicación desde el sentido social de la permanencia, de los vínculos humanos en procesos de interacción, del reconocimiento del nosotros y los otros. Nos dice que es una palabra que nos produce una sensación, de tener una o pertenecer en ella. Como este autor la describe, la comunidad representa la vida en común; un organismo vivo con relaciones afectivas, auténticas; donde emerge la subjetividad del individuo, su valor de ser “un ser humano” con espíritu propio, con valores colectivos y comunitarios. Simboliza el tipo de mundo al que por desgracia no podemos acceder, pero que deseamos con todas nuestras fuerzas habitar y del que esperamos volver a tomar posesión (Gurrutxaga, 2011), más que nunca ahora, en estos tiempos de pandemia. Desde esta posición tiene relevancia la comunidad al vivir tiempos despiadados, donde se premia el individualismo con el éxito individual de las personas, donde la competencia es la ley de la vida social y la victoria personal tiene que ver con la acumulación y el propio beneficio (Clément, 1974). Distinto de una forma

de socialidad natural, de un organismo vivo que expresa voluntad natural, que descansa en los sentimientos y las costumbres de los pueblos (Tönnies, 1947).

DESARROLLO



La Psicología Comunitaria como disciplina, ha requerido elaborar modelos innovadores que permitan enfrentar, interpretar y reaccionar ante realidades psicosociales y colectivas, con teorías, métodos y prácticas más interdisciplinarias.

Ahora bien, ¿cómo llegar a esta consciencia colectiva? Si bien, esta área de la Psicología trata de potenciar la acción desde la comunidad, también se interesa en los factores psicosociales que intervienen en las relaciones sociales de las personas, que a su vez están influidos por las circunstancias sociales. Condiciones que involucran aspectos cognitivos, emotivos y motivacionales que intervienen en cómo los sujetos se construyen a sí mismos y sus mundos de vida; los cuales tienen consecuencias que se expresan en conductas y actitudes, afectando al individuo y sus relaciones (Montero, 2004). Son procesos que, para su desarrollo requieren ser problematizados, revelando sus contradicciones, el carácter socialmente construido, así como los intereses implicados en lo cultural y político. Entonces, para llegar a tal consciencia, es necesario que esta se movilice, se libere respecto a situaciones, hechos o relaciones, causas y efectos que hasta ese momento son ignorados o inadvertidos, pero que inciden de manera tal, que los sujetos la consideran negativas (Freire, 1975).

En este horizonte, me antecede mi experiencia profesional en los últimos veinte años, en vinculación con las organizaciones campesinas y movimientos populares, como procesos sociales que reivindican los derechos humanos a través de la movilización social y de la participación autónoma de las personas en sus comunidades, en los procesos de cambio y en la promoción de la participación colectiva (Martínez, 2003). En este escenario, el desarrollo teórico metodológico que planteó retoma principios básicos de la Investigación Acción Participativa (IAP), partiendo de que los sujetos no se encuentran aislados de la realidad, ni están separados de la misma. También se alimenta de la educación popular feminista; integrando la mirada desde el feminismo comunitario, que permite la comprensión de un sistema económico, político y cultural que genera opresión y explotación; esto, con el análisis y reconceptualización del concepto de patriarcado, entendido como el gran sistema de tiranías, discriminaciones y violencias que vive y reproduce la humanidad con la naturaleza. Tal vejación se construye históricamente sobre el cuerpo de las mujeres, territorio donde las personas aprenden

a explotar, pues en casa siempre hay una mujer trabajando, cuidando, atendiendo a quien sale a trabajar, siendo utilizada para sostener el sistema capitalista, beneficiando al patrón, al dueño de los medios de producción (Paredes, 2013).

Con esta aproximación, compartiré la experiencia desde la Unión de pueblos de Morelos (UPM)⁵², una organización social de extracción campesina, fundada en los años ochenta por hombres y mujeres veteranas, que defendieron los ideales del zapatismo y jaramillismo. Movimiento que acompaña procesos organizativos en comunidades rurales de la región de los altos, centro y sur del estado de Morelos. Además, trabaja por el ejercicio y defensa de los derechos humanos y de la Madre naturaleza, con perspectiva de género e interculturalidad, promoviendo la agroecología y soberanía alimentaria, buscando el buen vivir de las comunidades rurales y urbanas del estado. Para ello, facilita espacios de encuentro, de diálogo de saberes e intercambio de experiencias con y desde la gente, para potencializar las capacidades y habilidades técnicas, políticas y organizativas de las personas en sus territorios. Esto con algunas líneas de acción como la formación desde la educación popular, la difusión y promoción, el desarrollo de campañas, estrategias de comunicación y alianzas con otras organizaciones, incidiendo a nivel estatal, nacional e internacional para poner sobre las agendas políticas, las problemáticas que se viven en el campo.

En este contexto emerge la participación activa de las mujeres campesinas y con ello la necesidad de promover su capacidad para tomar decisiones, para luchar con las diferencias de clase, etnia, cultura, educación y edad que viven en su cotidianidad; construyendo a partir del reconocimiento y el análisis de su propia experiencia, de sus historias de vida, estrategias de cambio a mediano y largo plazo, con acciones destinadas a promover el desarrollo de la comunidad (Mori, 2008).

En esta línea del tiempo y con este acompañamiento a las comunidades que militan en la UPM, hay un cúmulo de experiencias que han dado voz a todas esas mujeres rurales, campesinas, amas de casa, comerciantes, jornaleras, trabajadoras domésticas; descubriendo sus talentos que se desarrollan a través del diálogo, el estudio, las prácticas y la reflexión sobre sí mismas, con el juego, el deseo, el abrazo y la caricia. Mediante la exploración de los sentidos y de los sentires analizamos la cotidianidad y lo que está fuera de ella (Korol, 2007).

52 La Unión de Pueblos de Morelos, nace en el año de 1980, con luchadores y luchadoras veteranas del Ejército Zapatista de Liberación, y de la lucha social de Rubén Jaramillo. Inicialmente su bandera de lucha fue la defensa de las tierras, con el paso de los años sus demandas fueron cambiando, siempre orientadas a la justicia social de los pueblos campesinos.

En este sentido, expresaré algunas reflexiones respecto al papel que han jugado en los procesos de la organización social en sus comunidades, lo cual ha permitido la auto-gestión y reconstrucción del tejido social.

Para ello iniciaré presentando a estas mujeres, quienes históricamente, como mujeres del campo, trabajan y participan en las actividades de la siembra y la cosecha, son parte de los ciclos de producción y reproducción de la cosmovisión de la vida en su relación con la naturaleza. En estos territorios, también viven desigualdades socio culturales que las ponen en desventaja en cuanto a su desarrollo, viven violencia de género y de distintos tipos por el hecho de ser mujeres, lo cual las vulnera en lo personal, familiar y comunitario. Por consiguiente, carecen de acceso a servicios de salud, educación, vivienda e ingresos económicos. Más aún, con la implementación de políticas neoliberales que, en los últimos 40 años, las han precarizado cada vez más; en el mejor de los casos salen a vender los productos de sus cosechas, otras venden su fuerza de trabajo limpiando casas en las cabeceras municipales o en los grandes fraccionamientos que han invadido sus territorios, esto porque mucho del dinero que ganan lo invierten en alimentos porque en sus tierras han dejado de producirlos, así como otras necesidades básicas de supervivencia. Ellas, para poder atender estas demandas, deben juntarse para ser beneficiarias de algún programa federal o estatal, que, si bien son asistencialistas, han paliado las carencias inmediatas, aunque las bases estructurales que las colocan en tales condiciones se mantienen inalterables. O como es el caso de organizaciones sociales, que ante la doctrina neoliberal que con sus políticas de ajuste estructural apuntan a reducir el tamaño del Estado, han asumido ese rol paraestatal para atender problemáticas y necesidades en materia de infraestructura familiar, productiva, cultural y otras que las comunidades expresan, mediante la gestión de recursos de diversos programas.

Las mujeres campesinas que han militado en la UPM, pertenecen a los altos, centro sur y poniente del estado de Morelos, de los municipios de Ocuituco, Totolapan y San Agustín, Tlayacapan; Yautepec y Jiutepec; y de Tlaquiltenango y Tetecala, respectivamente. Mujeres que no viven ajenas al mundo moderno, trabajan fuera de casa, salen de sus comunidades, acceden a medios de comunicación, a la tecnología e incluso a las redes sociales. A nivel comunitario realizan ciertas tareas, participan en los comités de salud y en los centros educativos, aunque es casi nula su presencia en cargos de autoridad a nivel local, y mucho menos municipal tienen una participación activa en sus territorios. Desde la UPM se han construido espacios de diálogo, donde las mujeres mayores hablan con las más jóvenes, se predisponen a escuchar en una condición solidaria, en la búsqueda de cierta consciencia (Guha, 2002). Son grupos que reflexionan ante un tema, ante una acción que les permite mirar desde distintas perspectivas, y en la medida de sus posibilidades profundizar para construir un conocimiento colectivo. Como plantea Blumer (1969), la actividad colectiva e individual se forma a través de

este proceso continuo de interacción simbólica en la que el lenguaje tiene gran importancia, pues cada persona define y orienta su conducta a partir de las acciones de los demás, de modo que la vida en grupo, en sociedad, implica un proceso continuo de redefinición y resignificación.

Considero que, en dicha actividad colectiva, vamos hilando encuentros y desencuentros, desde lo personal, familiar y comunitario. Estas mujeres, mediante los procesos organizativos y formativos que viven en la UPM, toman decisiones para su seguridad y significado de ser mujer; en la cultura y la vida cotidiana van creando nuevas formas de relaciones y vínculos, para ir rompiendo con los estereotipos que nos oprimen como mujeres e ir ganando autonomía y libertad (Korol, 2007). Se permiten ir democratizando las relaciones entre pareja e hijos, en sus intentos por redistribuir más equitativamente el trabajo doméstico y las tareas de traspatio. A nivel colectivo, se van fortaleciendo al organizarse, al participar en las asambleas comunitarias, se van apropiando de un discurso que irrumpe en las formas tradicionales y patriarcales que imperan en sus comunidades, donde logran plantear lo que les preocupa o les interesa. Van fincando un comunitarismo que se diferencia radicalmente del individualismo de la filosofía occidental, por ello la importancia de escuchar y comprender cómo ven el mundo, la naturaleza, cómo se ven a sí mismas, a sus compañeros en sus propias creencias. Son mujeres que van tomando consciencia de que son la mitad de cada pueblo, como si fueran la otra mitad del cuerpo que necesita dos ojos para acariciar lo que ve, dos manos para trabajar, dos pies para seguir en el andar; son la otra parte que cuida, cría y protege, dicho por las mujeres Aymaras de Bolivia, desde el feminismo comunitario: *“las mujeres somos la otra mitad que va a parir a la otra mitad, que son los hombres”* (Paredes, 2013, p.29). Son quienes, entre unas con otras se alientan, se apoyan y se sostienen ante los tiempos más adversos.

Si bien, las condiciones culturales de usos y costumbres en sus comunidades pueden ser barreras que dificultan su organización y el desarrollo de sus liderazgos, una vez que las mujeres se convencen, salen de sus casas, ocupan los espacios públicos para participar, para hacer las reuniones y platicar, para planear y construirse como ciudadanas. Sabemos que las personas deben conocer sus derechos para poder exigirlos, las mujeres aún más, para que puedan tener proyectos de vida propios, pensar en el mañana desde sus posibilidades y desarrollo de habilidades.

Desde aquí, la importancia de movilizar acciones con un sentido a la propia existencia, reconociendo que ellas están tejiendo propuestas para una sociedad que de voz y reivindique su existencia, su cuerpo y su sexo como parte de los movimientos y organizaciones sociales; pues en innumerables marchas han construido la historia de sus pueblos y defendido los recursos naturales de sus territorios (Paredes, 2013).

PROPUESTA PEDAGÓGICA DE ACOMPAÑAMIENTO

.....

Con el paso de los años, desde la Unión de Pueblos de Morelos, hemos desarrollado colectivamente, bajo ensayo y error, una propuesta pedagógica que permite acompañar procesos comunitarios, identificar y promover los distintos liderazgos de acuerdo con su aportación, detonar proyectos participativos que involucran distintos actores y actrices sociales. Un proceso educativo que desde el movimiento popular forma a sus integrantes, con prácticas, valores y propuestas contrahegemónicas, aportando a debates con otras miradas (Korol, 2007). Tal entrenamiento plantea un diálogo abierto, un ensayo, invita a un sueño colectivo del que no queremos despertar.

Esta cultura formativa, genera iniciativas autogestivas que movilizan los recursos comunitarios y de las personas, seguidos de formación y capacitación, de intercambio de experiencias con otras mujeres, con otras comunidades, con otras organizaciones, escuchando historias de quienes lo están haciendo o ya lo hicieron, de otros mundos que les permita ampliar su visión y regresar a sus territorios enriquecidas con más herramientas para impulsar sus ideas y el desarrollo en sus comunidades.

En estos procesos de acompañamiento e intercambio, hablamos de las condiciones que enfrentan en su cotidianidad, con su familia, en sus comunidades; empezamos a evidenciar la violencia que se ejerce sobre ellas, sobre sus cuerpos, sobre sus propias vidas. Ciertamente, hablar de la condición de violencia que vivían al interior de sus familias o con sus parejas, no fue del todo fácil para ellas, tampoco para mí, pues respondía a nuestras propias historias de vida. Pero con el paso de los años, se fue generando confianza entre ellas, entre todas.

En los primeros años de mi llegada a la organización, aunque la presencia de las mujeres era significativa, los temas feministas no eran parte de la agenda, se hacían propuestas de intervención, capacitación y proyectos productivos sin considerar necesidades expresadas por ellas, pero cuando las historias empezaron a emerger y evidenciar las realidades que vivían, surgieron ideas, demandas que pedían respuestas; ante lo cual había que actuar con cautela, a fin de minimizar las resistencias que se anticiparon en el proceso. Una de las estrategias principales que me permitieron trabajar con perspectiva de género, fue mi propia formación y capacitación, a fin de adquirir mejores herramientas para hacer frente a estas problemáticas; y en el proceso, identificar alianzas externas con mujeres expertas y organizaciones feministas; así como

financiamiento para poner en marcha acciones de capacitación para la toma de conciencia de las propias mujeres en primera instancia. Esto implicó plasmar ideas y realidades en propuestas escritas, diseñando, gestionando, coordinando y ejecutando recursos para garantizar el desarrollo de una intervención con una mirada de género.

Con poca experiencia, pero con mucha valentía, compromiso y pleno convencimiento, iniciamos cuestionando el rol tradicional asignado a las mujeres dentro de sus comunidades, de los riesgos que vivirían al incursionar en lo público y salir de sus pueblos para participar en actividades de la UPM, como el ser señaladas y estigmatizadas en su misma comunidad, así lo menciona una de las compañeras en el siguiente testimonio:

“acá en el pueblo, hablan mal de las que salimos a la organización, dicen que si salimos es porque el marido no nos llena y sí, ya no llena la barriga, por eso salimos a buscar proyectos para la familia” (Castro, 2009, p. 6).

Expresan que no solo tienen que salir por actividades de la organización, si no a trabajar para complementar los ingresos de la familia, pues ellas ganan más limpiando casas que el marido en un día de trabajo como jornalero. Esto porque para varias familias les da más beneficio rentar su tierra que producirla, derivado de las décadas de abandono al campo y a la falta de políticas públicas serias que fomenten la agricultura familiar. Ellas empezaban a defender el objetivo de sus salidas, pues era para mejorar las condiciones de vida de su familia. Una de ellas destaca:

“yo ya le dije a mi marido: cada vez que salga a la organización, voy a comer, aunque llegue más tarde, pero voy a pensar en mí, porque siempre me ando mal pasando, ahí si quieren ustedes coman o no coman”(Castro, 2009, p. 6).

En muchos momentos, reflexionamos sobre nuestras construcciones sociales del ser mujer, acerca de nuestro cuerpo, de cómo lo vivimos, lo sentimos, de cómo lo cuidamos, lo dañamos, lo nombramos, pero principalmente de cómo lo gozamos. Tal como enfatizan los siguientes testimonios:

“tú le dices que su palomita y esas cosas, ya tiene seis años, yo creo que debes decirle que es su vagina” (Castro, 2009, p. 12).

“yo digo que la mujer es como la guitarra, mientras no la toquen, no va a sonar” (Castro, 2009, p. 37).

Al escucharnos, fueron compartiendo su propia autopercepción del cuerpo, mirándonos en relación con los estereotipos, qué tanto los avalamos o qué tanto construimos alternativas de un cuerpo subjetivado, simbólico, vivido, sentido, pensado, un cuerpo

ignorado, visible e invisibilizado; descubriendo las propias fantasías o los propios fantasmas (Lagarde, 1997). Ante esto comparten:

“nos dimos cuenta de que éramos morenas, gorditas, canosas, altas, charritas, chinas, con cicatrices, con paño, marcas de varicela con arrugas y patitas de gallo” (Castro, 2009, p. 7).

“me gusta mi sonrisa, mi pelo porque está quebrado, mi cara, mi boca, mis ojos, mi lunar porque lo heredé de mi mamá, cuando río, estoy orgullosa porque me parezco a mi papá” (Castro, 2009, p. 8).

Cierto es que las mujeres hemos luchado por un conjunto de derechos que compartimos con los hombres, sin embargo, necesitamos los propios, que nos permita asegurar un tipo de libertad y con ello la construcción social de autonomía, la cual no solo debe ser nombrada, si no reconocida. De tal modo que revolucione la identidad tradicional de género, del ser mujer; ya que también implica pensar nuestra sexualidad, en la que jugamos roles, papeles, funciones con vínculos afectivos y psicológicos (Lagarde, 1997). Reflexiones dichas en las siguientes palabras:

“cuando iniciamos en la organización, no nos daban permiso con tanta confianza, si llegabas tarde decían: ¿a dónde fuiste? Ahora ya no le pido permiso, lo invito a que me acompañe, pero me dice que mejor se queda con los niños”(Castro, 2009, p. 11).

Temas sobre la relación de pareja, la maternidad, la interrupción del embarazo y la autonomía desde una mirada feminista, fueron narrados, pensados, hablados, sentidos por estas que militaban en una organización. También realizamos foros, encuentros, generando espacios de reflexión y capacitación, incluso marchas, en el marco del 8 de marzo y del Día Internacional de la Eliminación de la Violencia contra la Mujer. Fueron años muy activos entre el 2004 y 2010, logrando sistematizar un documental y un cuadernillo ⁵³, dejando como evidencia, los logros y aportes de las mujeres a su organización.

UN PROYECTO AUTOGESTIVO EN MARCHA

Finalmente, el ejemplo más cercano donde podemos observar el desarrollo de un proceso participativo, autogestivo y comunitario, fue el que se detonó a raíz del terremoto del 19 de septiembre de 2017. Cuando un fenómeno natural sacudió nuestras tierras

53 Cortometraje: “viejos tiempos”, con la cooperativa de mujeres “Caminos de Jaramillo”, de la comunidad de San Agustín Amatlipac. Tlayacapan, Morelos. Cuadernillo: Nuestros cuerpos, nuestros derechos sexuales y reproductivos.

morelenses y también algunas conciencias. Desde la UPM, inmediatamente después del sismo, identificamos varias comunidades afectadas donde la organización mantiene presencia, para asegurarnos que la militancia estaba bien y tener una primera valoración de los daños materiales. La gente estaba devastada en distintos niveles, pero no abandonada, hubo acompañamiento y de algunos escombros emergieron ideas.

La organización empezó a acercar distintos recursos, desde gente altruista apoyando con despensas, personas solidarias para quitar escombros, hasta instituciones académicas. Ante esta coyuntura, se lograron conjugar distintas intenciones y voluntades que engranan un proyecto comunitario interinstitucional, con la participación de instancias académicas como la Universidad La Salle Cuernavaca⁵⁴, gobiernos locales, instituciones de solidaridad y de cooperación, tales como la Universidad Campesina del Sur⁵⁵, Fondo Semillas⁵⁶ y la Fundación Inter Americana⁵⁷, y principalmente, el liderazgo y participación de las mujeres de la comunidad de la Era, municipio de Tlaquiltenango.

Los estragos ocasionados por el sismo permitieron generar estrategias que comprometieron a distintos agentes sociales y políticos en la planificación de un proyecto integral y participativo, que permitiera reconstruir el tejido social, el cual ya se encontraba fracturado y no precisamente por un fenómeno natural. En este punto, cabe retomar lo evidenciado también ante esta pandemia, las desigualdades antagónicas e históricas de un modelo capitalista que ha desmovilizado la acción colectiva, ante programas, como los mencionados anteriormente, que han promovido la dependencia y asistencialismo, donde las personas han naturalizado las inequidades, violencias y sometimiento de las políticas estructurales. Esto, alimentado por la ilusión de un destino inevitable, del progreso y desarrollo industrializado que nos ha hecho creer que lo normal no es normal; que ha anulado el protagonismo de los pueblos y de las comunidades, quienes han dejado de inventar, de unirse, arriesgarse e innovar colectivamente. Donde hombres, mujeres, la clase trabajadora, campesina, indígena, afrodescendiente y la juventud, hemos dejado de asumir el destino de nuestra propia historia (García-Linera, 2007).

54 La Universidad La Salle Cuernavaca tiene como propósito la formación integral de sus estudiantes, promoviendo la vivencia de valores y la responsabilidad social. Por lo que se vincula a proyectos comunitarios.

55 La Universidad Campesina del Sur, es una comunidad autónoma de aprendizaje, un proyecto de educación popular alternativa, autogestivo e incluyente, abierto a diferentes paradigmas del desarrollo social que promueve la formación integral de las personas, reivindica los más elevados valores de los hombres y mujeres del campo y los pueblos originarios; incorpora sus cosmovisiones, tradiciones, saberes ancestrales, sus formas de organización, de producción y convivencia; su relación armónica con la naturaleza.

56 Fondo Semillas es una organización feminista que trabaja, desde hace 30 años, porque las mujeres tengan acceso a la educación, salud, empleo digno, a tomar sus propias decisiones, a la justicia y felicidad.

57 La Fundación Inter Americana, apoya en las soluciones de las organizaciones de base incipientes a los retos sociales y económicos de Latinoamérica y el Caribe.

Sin más, nos involucramos en el proceso con estas mujeres, con quienes se tenía relación desde 10 años atrás, se gestionaron algunos proyectos productivos y en varios momentos se tuvieron algunos talleres de capacitación con distintas temáticas.

La comunidad de la Era está integrada por pequeños productores campesinos y campesinas que se dedican al cultivo de productos básicos en sus parcelas; otros son comerciantes y jornaleros. En su mayoría, la integran mujeres madres de familia y madres solteras; quienes se dedican a las actividades del campo y en un gran número al trabajo doméstico fuera de sus comunidades, salen al municipio de Jojutla para esta labor. También son adultas mayores, varias de ellas viudas, que tienen aún la fortaleza para emprender acciones que mejoren su bienestar y les permitan la posibilidad de desarrollar actividades que les generen sustento en la familia (Liñán *et al.*, 2019).

El conocimiento del territorio y la relación dio paso a un terreno fértil, donde iniciamos con los principios de la Investigación Acción Participativa (IAP), investigando el “tema generador”, el pensamiento de las personas referidas a su realidad, sobre su actuar que es su *praxis* (Freire, 1975). La implementación de esta metodología responde al papel del científico social, quien promueve la participación de los miembros de las comunidades problematizando sus realidades donde ellos y ellas asumen los aspectos relevantes en sus vidas cotidianas. Implica generar conciencia socio-política entre los y las participantes, involucrándose en el proceso de investigación, vistos como agentes de cambio y no como objetos de estudio (Balcázar, 2003).

Como parte de la investigación inicial, se utilizó la estrategia del “diagnóstico rural participativo (DRP)”, metodología que implementa un conjunto de técnicas y herramientas para que las comunidades construyan su propio análisis de la realidad, compartiendo experiencias y saberes, a fin de mejorar sus habilidades de planificación y acción. Esta propuesta aporta a la planificación, analizando desde las condiciones y posibilidades de la comunidad y sus grupos, reconociendo sus propios conceptos y criterios de explicación e interpretación. Este método permite precisar en un determinado territorio “desde el punto de vista de los actores”, sus problemas, necesidades, potencialidades y demandas para el propio diseño de sus soluciones (Expósito-Verdejo, 2003).

Como resultado emergieron varios “árboles de problemas”, que permitieron identificar problemas centrales, sus causas y consecuencias. Recuperando las inquietudes sobre lo que la gente percibe de su comunidad, principalmente en lo que afectan más a las mujeres. El complemento del ejercicio fue la elaboración de “árboles de soluciones” con los cuales se orientó la construcción de un Plan de Acción Comunitaria. Los ejes centrales identificados en el proceso de planeación comunitaria fueron: 1. Economía y producción, 2. Vías de comunicación y transporte, 3. Política pública en

salud y 4. Organización comunitaria (Liñán *et al.*, 2019). Este ejercicio participativo fue sistematizado y publicado en un libro a mediados del año 2019, como evidencia y reconocimiento al tiempo y dedicación de las mujeres y hombres de La Era, quienes participaron en el proceso.

Desde entonces a la fecha, seguimos acompañando y dando seguimiento a la implementación de algunas acciones identificadas en dos árboles de problemas: 1. Economía y Producción; y 4. Organización Comunitaria. En el primer árbol, la comunidad expresó que la actividad económica colapsó a raíz del sismo, ya que sus habitantes perdieron la principal fuente de comercio en la cabecera municipal, donde vendían su producción de queso, yogurt, flor de jamaica, semillas de calabaza para dorar, maíz, cacahuete, entre otros productos que comúnmente cultivan o procesan. Actualmente se está trabajando desde la perspectiva de la economía social y solidaria, se está fortaleciendo una red de consumidores en la ciudad que directamente compre los productos de la comunidad y sus alrededores, recuperando y practicando valores de solidaridad, de cooperación y corresponsabilidad. Se está promoviendo el Bazar Campo Ciudad⁵⁸, con una participación organizada y solidaria de ambas partes, donde se pueda reconocer el beneficio mutuo. Una participación activa, libre, voluntaria, consciente y productiva. Es decir, vender y comprar a precio y peso justo. Lo señalo porque el reto es romper con la lógica capitalista del dinero, en un ejercicio que requiere otro tipo de estrategias que se siguen construyendo.

En cuanto al árbol de organización comunitaria, se está fortaleciendo la organización y la participación comunitaria. Antes de la pandemia dila Covid-19, se realizaban actividades culturales, de convivencia comunitaria, promoviendo la solidaridad y respeto entre todos y todas. Generando espacios de encuentro para la organización y autogestión ante las instancias competentes y gobiernos locales como aliados estratégicos en la solución de sus necesidades. Al desarrollar dichas actividades, se trabaja con la apropiación e inclusión para el resarcimiento social, incidiendo en la conducta de las personas. Un proyecto concretizado, resultado de este proceso, es la construcción en el año 2021 de un centro comunitario, el cual fue diseñado con los aportes de la comunidad y gestionado con la Universidad La Salle Cuernavaca.

58 Una iniciativa de economía solidaria en el estado de Morelos, impulsada por la Unión de Pueblos de Morelos y la Universidad Campesina del Sur. Se organizan junto a productoras y productores campesinos de varias comunidades rurales para mejorar las prácticas productivas en base a la agroecología como una estrategia para lograr la soberanía alimentaria y generar una alianza entre el campo y la ciudad, acercando alimentos sanos y de calidad, con precios justos para productores y consumidores.

CONCLUSIONES



Los procesos de investigación acción participativa que se han desarrollado en las comunidades campesinas donde tiene presencia la Unión de Pueblos de Morelos, han permitido comprender sus formas de interpretar, entender y hacer el mundo, en las cuales emerge la necesidad de construir espacios y territorios más justos y solidarios, de cambios culturales donde el papel de la mujer se reivindique, emergiendo su liderazgo ante realidades desiguales frente a los hombres, en un sistema económico y político que les niega el espacio público de decisión y participación ciudadana.

Trabajar con y desde la gente para que sea la protagonista de su propia vida cotidiana, es un desafío importante que implica promover la autogestión para la construcción de un proyecto común, implica proponer, debatir colectivamente y hacer partícipes a más personas posibles (Encina *et al.*, 2014). Por otro lado, los procesos formativos de educación liberadora permiten que las mujeres organizadas tomen conciencia de sus problemas, que desde sus experiencias individuales aporten al grupo un conocimiento común, para discutir su realidad y en la medida de sus fortalezas ejercer sus derechos como mujeres. Cuando ellas se organizan, detonan diversos procesos de cambio en la comunidad; emergen como sujetos de acción y decisión en la búsqueda creativa de espacios que les dan voz y legitiman sus liderazgos, escenarios para ejercer sus libertades sociales e individuales.

Ante esto, resulta necesario generar procesos organizativos endógenos, que movilicen los recursos comunitarios y de las mismas personas, seguidos de formación y capacitación, generar espacios de intercambio, de escucha ante las experiencias de otras mujeres organizadas, ampliando su visión para que puedan regresar a sus territorios con más herramientas e impulsar el desarrollo en sus comunidades.

Actualmente, las hijas y nietas de las primeras dirigentes, en estos años de acompañamiento, son generadoras de nuevos procesos sociales y productivos en sus comunidades, puedo decir que se casan con hombres más abiertos que sus padres, sus actitudes ante la sexualidad y ante las costumbres de su pueblo se han modificado, no en todas, cabe aclarar. Por ejemplo, en la comunidad de Ángel Bocanegra, municipio Tepoztlán, se está desarrollando un proyecto cultural y deportivo con jóvenes, el cual fue interrumpido por la pandemia, este es liderado por la nieta de una de estas mujeres.

En sus hogares, muchas empiezan a desempeñar roles distintos al del ama de casa. Tienen más amistades, conocen más lugares, tradiciones y formas de vida, de organi-

zaciones en otros estados y países, han adquirido conocimientos y muchas han ocupado cargos dirigiendo la UPM. Con esto, han asumido mayores responsabilidades, han podido librarse del miedo y fortalecerse para la exigibilidad de sus derechos. Las mujeres que pasan por un proceso organizativo y de educación popular como este, que incluye la formación en derechos humanos, género y liderazgo, son más seguras de sí mismas, son capaces de defenderse y de defender a otras mujeres.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Castro C. (2009). *Cuaderno nuestros cuerpos nuestros derechos sexuales y reproductivos*. Mandarinas.

Balcázar, F. (2003). *Investigación Acción Participativa (IAP): Aspectos conceptuales y dificultades de implementación. Fundamentos en humanidades*. Universidad Nacional de San Luis.

Clément, M. (1974). *El comunismo frente a Dios* (SPEIRO, S. A.).

Encina, J., Ávila, Ma. A., Castro, J. A., Escudero, E., y García, A. K. (2014). *Participando con y desde la gente* (2da ed.). Creative Commons.

Expósito-Verdejo, M. (2003). *Diagnóstico Rural Participativo, una guía práctica*. Centro Cultural Poveda.

Freire, P. (1975). *Pedagogía del Oprimido*. Siglo XXI.

García Linera, Á. (2007) “Indianismo y Marxismo, el desencuentro de dos razones revolucionarias”, *Revista Cuadernos del Pensamiento Crítico Latinoamericano*, 3.

Gonzalez-Rey, F. (2012). *La subjetividad y su significación para el estudio de los procesos políticos: Sujeto, sociedad y política*. Universidad Distrital Francisco José de Caldas. Bogotá, Colombia. <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/coediciones/20130218032232/Subjetividadespoliticas.pdf>

Guha, R. (2002). *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*. Crítica.

Gurrutxaga, A. (2011). *Tönnies, comunidad y asociación. El comunismo y el socialismo como formas de vida social* (1.st). Biblioteca Nueva.

Ibáñez, T. (2002). *Tomás Ibáñez. Municiones para disidentes. Barcelona: Gedisa, 2001* (N.o 2; Vol. 1). Gedisa. <https://atheneadigital.net/article/view/n2-jeanneret>

Javaloy, F., Rodríguez, A., y Espelt, E. (2001). *Comportamiento Colectivo y Movimientos Sociales. Un enfoque psicosocial*. (Prentice-Hall.).

Korol, C. (2007). *Hacia una pedagogía feminista Géneros y educación popular*. Editorial El Colectivo. Buenos Aires, Argentina.

Lagarde, M. (1997). *Claves feministas para el poderío y la autonomía de las mujeres*. Puntos de Encuentro. Managua, Nicaragua.

Liñán, M. E., Castro, C., Di Castro, M. R., Güereca, P., Valdez, J. L., y Congo, F. (2019). *La Era. Recuperación de poblados rurales del Estado de Morelos. Una propuesta integral para la investigación social* (Primera). Universidad La Salle Cuernavaca.

Martínez, A. (2003). *Las organizaciones de la sociedad civil: Un camino para la construcción de ciudadanía*. Espacio. Buenos Aires.

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

Mori, M. del P. (2008). Una propuesta metodológica para la intervención comunitaria. *Universidad de San Martín de Porres. Lima, Perú*.

Musitu, G., Buelga, S., Vera, A., Ávila, Ma. E., y Arango, C. (2009). *Psicología Social Comunitaria*. Editorial Trillas.

Osborne, R., & Van Loon, B. (2005). *Sociología para todos*. Paidós. <https://latam.casadellibro.com/libro-sociologia-para-todos/9788449318184/1055647>

Paredes, J. (2013). *Hilando fino, desde el feminismo comunitario* (Primera edición en México). Cooperativa el Rebozo.

Parrault, G. (2007). *El libro negro del capitalismo*. Txalaparta.

Rodríguez-Camejo, J., García-Ramos, T., y Santiago-Estrada, S. (2020). Teoría de

la subjetividad y psicoterapia: Una propuesta desde la Perspectiva Histórico Cultural. *Revista Interamericana de Psicología/Interamerican Journal of Psychology*, 54, e1117. <https://doi.org/10.30849/ripijp.v54i3.1117>

Salamanca, H., y Gilberto, O. (2019). *La subjetividad desde la perspectiva histórico-cultural: Un tránsito desde el pensamiento dialéctico al pensamiento complejo / Subjectivity from the historical cultural perspective: a transition from the dialectical to the complex thinking*. <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/3395>

Tönnies, F. (1947). *Comunidad y sociedad*. Rovira Armengol, Losada.



SECCIÓN V.

.....

**CRÍTICA DE LA
FORMACIÓN Y EL
ACADEMICISMO EN LA
PSICOLOGÍA SOCIAL
COMUNITARIA: LA
EXPERIENCIA EN
LA UNIVERSIDAD
AUTÓNOMA DE
TLAXCALA**

.....



LA URGENCIA NEOLIBERAL EN LA REDUCCIÓN ACADEMICISTA DE LA PSICOLOGÍA EN LA AUTÓNOMA DE TLAXCALA

María Fernanda Rodríguez Mancera⁵⁹

Daniel Espejel Robles⁶⁰

INTRODUCCIÓN

El neoliberalismo propició la reducción del Estado, y, al mismo tiempo, acorraló a la Universidad -pública- a producir lo que el Estado neoliberal demanda y lo que al mercado le es conveniente. De esta forma, la Psicología se ha ceñido a los lineamientos reduccionistas del Estado neoliberal y el mercado.

Ahora bien, para abordar lo anterior, en el presente artículo hablaremos en tres momentos: primero la discusión sobre el objeto de estudio de la Psicología; en segundo momento, el neoliberalismo y lo que denominamos como la reducción de la Psicología al academicismo. Ambos, el objeto y el neoliberalismo convergen para dicha reducción. Se habla de un objeto de orden dualista, que parte de la fragmentación del individuo en: mente-cuerpo. El neoliberalismo ha fragmentado a la sociedad, y ha individualizado a las propias instituciones del Estado entre ellas mismas, en este caso, la Universidad. Esto con la pretensión de observar la relación y funcionamiento de dos grandes discursos que han propiciado prácticas y formas de concebir el mundo, las cuales reproducen un orden, que parte de la vida material, cultural e histórica. Dos

59 Licenciada en Psicología, maestra en Análisis Regional con terminal Educación, Género y Juventud, maestrante en Humanidades con terminal en Filosofía. Profesora de la Universidad Autónoma de Tlaxcala, Facultad de Trabajo Social, Sociología y Psicología.

60 Licenciado en Psicología, maestro en Análisis Regional con terminal en Análisis sociopolítico, maestrante en Humanidades con terminal en Historia. Profesor de la Universidad Autónoma de Tlaxcala, Facultad de Trabajo Social, Sociología y Psicología.

discursos que han servido de dispositivos de poder, para individualizar la sociedad y su potencial creativo hacia la organización.

El objetivo del presente trabajo es describir la relación del discurso del dualismo cartesiano en el objeto de estudio de la Psicología -o lo que se ha considerado como tal-, y cómo este se ha adecuado al discurso del neoliberalismo en las prácticas universitarias, que como mencionamos, llamaremos academicismo; y dichas prácticas definidas por la dinámica neoliberal, a la que denominaremos urgencia neoliberal. Dicha urgencia es la de formar profesionales '*just in time*' y en masa, como una producción en serie lo demanda, lo que genera una clase de técnicos de la psicología y una psicología de mercado. Para este texto hemos realizado la revisión de los planes de estudio de la licenciatura en Psicología en la Autónoma de Tlaxcala (como tercer momento en este trabajo). Revisamos el plan de estudio 2007, hasta el actual 2018; aunado a esto se realizaron un par de entrevistas a un catedrático y una catedrática que imparten o impartieron unidades de aprendizaje en Psicología social -comunitaria-, Psicología ambiental y Psicología comunitaria (y a estudiantes que hayan tomado estas materias, aunque este último objetivo lo cumpliremos en otro trabajo). Se eligieron esas unidades de aprendizaje porque tienen amplia carga teórica, reflexiva, histórica, crítica y con capacidad de organización y transformación, y a diferencia del resto de unidades han permanecido en las diversas modificaciones de la licenciatura sus planes y mallas curriculares, pero su contenido se ha reducido en tiempo, y se ofertan como unidades optativas, electivas o terminal.

Primero presentamos el apartado conceptual con la discusión del objeto y el dualismo cartesiano, el neoliberalismo y la universidad, la psicología social y comunitaria en América Latina. Posteriormente la cuestión metodológica, los resultados de la revisión de programas de estudio y entrevistas. Al final los hallazgos preliminares y su análisis.

EL MITO ORGÁNICO DEL DUALISMO.

Las ideas que se pretenden exponer en este apartado surgen de las reflexiones sobre los discursos que sustentan lo que se ha denominado Modernidad, y con ello, el objeto de estudio de la Psicología. La modernidad es el proyecto que se gesta durante el feudalismo y que viene a sustituirlo.

Este proyecto es un largo proceso histórico y global, en el que confluyen diversos elementos, desde el religioso, el económico-tecnológico e industrial, político e intelectual

que modificaron el mundo y el orden social. A decir de Beltrán y Carmona (2005 citado en Bravo y Marín, 2012. P.151) la modernidad trajo cuatro grandes cambios:

- 1) Ruptura con el ordenamiento de la sociedad, sustentado en la existencia de un principio divino que organiza y orienta dicha sociedad.
- 2) El hombre aparece como el principio del orden (concepción antropocéntrica).
- 3) Absolutización del concepto de razón y progreso, acelerado proceso de urbanización e industrialización, ilimitada confianza en la ciencia y la razón, así como por la idea de historia como progreso, entendido este como crecimiento continuo, y cada vez mayor dominio del hombre sobre la naturaleza.
- 4) Conciencia de ruptura con el pasado, una concepción liberadora, crítica y reflexiva, enfrentada a las formas tradicionales de organización social, lucha por crear un mundo y un hombre nuevos.

La modernidad coloca la creencia de un hombre separado de la naturaleza, esta se vuelve su contraparte; la sin razón a la cual tiene que dominar. Se identifican como dicotómicos. Se piensa que la humanidad tiene que avanzar hacia el futuro usando las herramientas técnicas y científicas para esto, y el hombre se vuelve a sí mismo objeto de estudio -él y su conciencia, su alma y su cuerpo, por separado-.

A nivel histórico, vemos que hay una relación estrecha entre la modernidad, la cual tiene una concepción antropocéntrica, y el surgimiento de la Psicología como ciencia; el objeto de estudio de la Psicología ha transitado por diferentes concepciones, determinadas por cada época histórica y su evolución, debido a la poca claridad de lo que la Psicología estudia.

Si bien, la Psicología como ciencia se establece históricamente con lo planteado por W. Wundt en su laboratorio, esta más bien se precipita a padecer los requerimientos de la “ciencia positiva”, demostrar un objeto de estudio que sea visto ante el ojo humano y que se pueda medir, intentado proponer leyes a toda propuesta psicológica -como la conducta-, la cual se intentaría predecir y replicar. Estos requerimientos de una “ciencia positivista”, estuvieron basados en una filosofía dualista, la cual, es entendida por el problema filosófico planteado por los filósofos griegos, el problema del “alma-cuerpo”, que sustenta que ambos entes son dos sustancias distintas, separadas y que no se complementan.

Haciendo el ejercicio filosófico de la genealogía del dualismo y el objeto de estudio de la psicología, podremos entender cómo el discurso de la modernidad está sobre el mito orgánico del dualismo, y cómo este último da a su vez sentido al objeto de estudio de la psicología.

La acepción de lo ‘psicológico’ ha sido diversa, desde la definición tradicional de Psicología, relacionado al estudio del ‘Alma’, que se asociaba a un órgano humano, una concepción más ligada a la época clásica, como una clase de soplo que da vida. Posteriormente surge la idea de que el ‘alma’, debe ser purificada y cultivada para el encuentro con Dios -época cristiana-, y el cuerpo como un recipiente de esta. Y finalmente, la concepción ‘laica’ del alma, gracias a los aportes de Descartes y el arribo de la modernidad (Lopera *et al.*, 2010). En este momento tan decisivo para la Psicología, en el que Descartes comienza hablar del ‘alma’ como sinónimo del ‘pensamiento’ y/o la ‘conciencia’; lo que nos lleva a interpretar un claro dualismo en Descartes y el perfil que comienza a tomar la Psicología, ya que la definición del ‘alma’ desde una postura cristiana, está separada del cuerpo, ella -el alma- seguirá existiendo después de que el cuerpo terrenal desaparezca de la vista, perspectiva cristiana que sufre una clase de fusión con la perspectiva de Descartes y por supuesto, este sigue siendo un problema que ha perdurado en el objeto de estudio de la Psicología.

Descartes, que es un filósofo de una tradición platónica, fue un personaje determinante para la historia de la psicología -y de la ciencia en general-, ya que es a él a quien se le atribuye el concepto de ‘conciencia’; además del arribo de la concepción de ‘individuo’ en la Edad Media, propiciado por los cambios en la vida material de un orden económico mercantilista y el surgimiento de la propiedad privada, vemos que la concepción de lo ‘colectivo’ comienza a desvanecerse por lo menos en la Europa de la Edad Media, el derribo de algunas monarquías, además surgen reflexiones teóricas de la distinción entre lo ‘colectivo’ y lo ‘individual’, junto con lo ‘moderno/civilizado’ y lo ‘antiguo/incivilizado’. Se comienza a vislumbrar fervientemente el dualismo.

La influencia ejercida por el cartesianismo sobre la Psicología -metafísica- a partir de la modernidad: introdujo un nuevo planteamiento del problema del alma, ya que afirmó la autonomía e incomunicación entre las sustancias pensante (alma) y extensa (cuerpo) (Calvo, 2010). Esta influencia cartesiana, producto de la herencia de Platón, sobre el problema cuerpo-mente, entendido como dos sustancias diferentes, no solo ha producido distintos debates epistemológicos en torno a la Psicología, sino que ha servido de discurso para justificar el orden económico y político -capitalista y neoliberal-, junto al proyecto de la modernidad, un dualismo que ha servido históricamente como un mito orgánico. Entendemos mito como:

una creencia que sirve de ropaje simbólico de verdades fundamentales [] ideales, aprehensiones y esperanzas que no están en su horizonte como frías ideas, sino como imágenes dinámicas que empujan en una u otra dirección (Rodríguez, 1997, p. 9-10). “Imágenes dinámicas”, es decir, generadoras de acciones sociales o comportamientos que involucran a la

mayoría de los integrantes de la sociedad. Los mitos mueven a las colectividades en una u otra dirección, proporcionan respuestas a las preguntas primordiales sobre su razón de ser y su futuro. (García, 2011, p. 18-19).

El mito impulsa las conductas vitales de los pueblos, proporciona esperanza ante lo desconocido, y respuestas ante preguntas sin contestar. Pero ¿Cómo se entenderá en este trabajo al dualismo como mito orgánico? como fue mencionado, mediante una genealogía del objeto de estudio de la Psicología y sus implicaciones como ciencia, hemos encontrado que dicho objeto se justifica y fundamenta en el dualismo cartesiano.

Mito que direcciona los comportamientos individualistas, ideas y creencias que dicen que lo material y lo ideal están desconectados, que el cuerpo es uno y es independiente de lo “psicológico”. Un mito que ha reducido y separado lo corporal con el mundo de las ideas, que ha sido alimentado por diversas instituciones modernas -entre ellas la Universidad- y claramente, retroalimentado por la Psicología. Este mito orgánico ha creado una serie de discursos de poder que ha fragmentado y separado la realidad, que ha justificado y moldeado el sistema de opresión al dividir las partes y no ver el todo. Por una parte, se cura el cuerpo con la ciencia de la medicina y por el otro, se trabaja con “lo psicológico”, a través de la Psicología; pero ¿Qué ha pasado con la Psicología que trata de entender al individuo en su totalidad? ¿Qué implica esta separación no solo en la teoría sino también en la *praxis*?

Un ejemplo de esto se observa en la división del trabajo que existía en la época clásica, entre el trabajo esclavo, el cual tiene menor valor para la sociedad, se le asociaba a lo animal, a lo corporal y a lo terrenal. Y la actividad de los filósofos y la aristocracia, relacionada con lo humano, lo intelectual y lo divino, ya que estos últimos, se pensaba que si tenían alma. Este ejemplo, sobre el Trabajo, nos remite a reflexionar que este mito orgánico del dualismo propició un nuevo orden social, en el que se prepondera el mundo de las ideas sobre lo corporal, lo material y lo terrenal.

Sin embargo, esta situación se modificó, si bien el Trabajo comenzó a tener importancia en la sociedad en la Edad Media y en la Modernidad, cuando las condiciones y el modo de producción comenzó a cambiar, el Trabajo como categoría tuvo otra concepción; sin embargo, la división, que el dualismo propició, está presente en la concepción del mundo, ya que el trabajo manual/intelectual, aquel que se relaciona con lo corporal y lo no corporal, está relacionada con una forma de división del trabajo, sustentada en una axiología que dignifica ciertos trabajos sobre otros, y la cuestión es ¿quiénes tienen acceso a esta axiología de “mejores trabajos” frente a los “malos trabajos”? y otra pregunta que propicia procesos de opresión frente al orden mundial ¿en qué momento el trabajo manual se desentiende del intelecto humano?

Otro claro ejemplo, de este mito orgánico del dualismo y sus efectos en el orden social, está justificado también con el discurso del cristianismo, ya que es el cuerpo quien tiene que sufrir y vivir penurias en el mundo terrenal para poder purificar el alma de los individuos, y que esta pueda entrar al paraíso. Lo que nos lleva a reflexionar con esto, es que hay una negación del cuerpo y con ello una negación del presente, de nuestro “ser naturaleza”, y por tanto, de nuestras condiciones materiales, lo que propicia la reproducción de cierto orden social, que nos lleva a pensar en el futuro, en la existencia de un mundo que no exista más que los pensamientos, para no cuestionar el presente que por destino nos castiga, y a su vez se olvida el pasado en pro de futuro.

Empero, lo que compete en este trabajo es cómo el dualismo en la Psicología ha propiciado una ruptura en su mismo objeto de estudio, produciendo por ello, la pertinencia del dualismo o del monismo, sobre las concepciones contemporáneas del objeto de estudio en las diferentes corrientes de la psicología: conducta, comportamiento, lo psíquico, el Yo, la mente (Calvo, 2010).

En la búsqueda de legitimidad científica de la Psicología y el reconocimiento del estatus de ciencia (Lopera *et al.*, 2010, p. 107): “las psicologías epistémicas hicieron que el objeto de estudio se considerará alejado de la concepción de alma, esto producto de la concepción cartesiana del alma como autónoma del cuerpo”. En el esfuerzo de posicionar a la Psicología como ciencia desde la concepción positivista, trajo consigo la afirmación de un posicionamiento dualista en la propia Psicología, y con ello, la división y fragmentación de esta. Negando rotundamente a la filosofía y a la poca precisión de la definición de un objeto de conocimiento, que represente el estudio de la Psicología.

Como se puede observar, en el transcurso del estatus de la Psicología como ciencia, se afirmó a través del conductismo la hipótesis del dualismo, siendo la materia y la mente sustancias de distinta clase.

La pretensión es que este mito orgánico del “Dualismo cartesiano”, da sentido y razón a un orden social racista y sexista, a nivel macrosocial, no solo en la producción de la sociedad, en el modo de producción y sus relaciones sociales, sino también a la misma ciencia, entre la teoría y la práctica, erróneamente separadas y reproducidas en los discursos científicos.

En conclusión, el Dualismo cartesiano ha producido una serie de prácticas e ideas, que han servido como discursos de poder, al dividir dos sustancias que se reproducen a sí mismas -hablando filosóficamente-, la concepción de un mundo que piensa que el ser humano está concebido por dos sustancias diferentes, y por tanto que requiere que se le estudie desde diferentes ciencias aisladamente, sirve para reproducir un orden

social capitalista y neoliberal, que ha tecnificado y deshumanizado a la sociedad; por ello la Psicología ha sido un engranaje dentro de este discurso, que funciona como “mito orgánico”, porque ha producido profesionales que sale como técnicos, preocupados porque el ser humano funcione dentro de la dinámica capitalista-neoliberal. A continuación, exponemos esta idea.

EL NEOLIBERALISMO Y LAS UNIVERSIDADES

Se ha estilado distinguir el inicio del neoliberalismo con el golpe de Estado en Chile, en septiembre de 1973, liderado por Estados Unidos y representado en la figura de Augusto Pinochet. Chile: un brutal experimento llevado a cabo en la periferia, escribe David Harvey (s/f), bala, sangre y fuego suele ser descrito el golpe, y la imposición del neoliberalismo. Sin embargo, el neoliberalismo no se puede entender sin el contexto económico y de crisis keynesiano. Las políticas keynesianas, fueron ampliamente aplicadas para amortiguar los ciclos económicos; dichas políticas estaban destinadas a que los Estados intervinieran de forma activa en la política industrial y en la implicación del establecimiento y ejecución de fórmulas establecidas de salario social, diseñando una variedad de sistemas de protección. El Estado era garante de la regulación, de precios, importaciones y exportaciones de mercancías.

El liberalismo embridado, como se le conoció a la política keynesiana, generó altas tasas de crecimiento económico en los países del capitalismo avanzado durante las décadas de 1950 y 1960, Estados Unidos asumió el déficit con el resto del mundo y absorbió cualquier producto excedente dentro de sus fronteras, además de la aplicación de un abultado gasto público, junto con la instauración estatal del sistema de bienestar, dinámicas intervenciones estatales en la economía y cierto grado de planificación del desarrollo. Era un Estado intervencionista y con promociones de economía social y moral, asegura Harvey (s/f). Era la búsqueda de bienestar social y la relación cordial entre el Estado y el mercado. El primero se encargaba de dos elementos fundamentales para la sociedad, la educación y la salud -entre otros-. Pero ¿Qué implicó dicha política?

El liberalismo embridado comenzó a desmoronarse, una grave “crisis de acumulación de capital” (la acumulación de capital implica una reducción consecuyente de la tasa de ganancia, lo que lleva a una depauperación creciente e irreversible de las masas trabajadoras, la reducción de la masa trabajadora y la necesidad de mayor plusvalor) desempleo e inflación que se prolongaron hasta 1970. La política keynesiana fracasó, se agotó. Ante esto los Estados buscaron una alternativa. Otra política y modelo. La

elección fue la reducción del Estado y la ampliación del libre mercado, desregulado. Estado mínimo frente a la “libertad” del individuo a decidir, a encargarse de su vida, a ser responsable de su salud y educación; él es el responsable. Es decir, un Estado neoliberal con una nueva configuración económica-política.

Margaret Thatcher retomó una doctrina a la que llamaban neoliberalismo, y los dirigentes del Estado y el mercado la transformaron en el principio rector de la gestión y el pensamiento económico; rescataron discursos minoritarios. Los puntos de inflexión para la implantación e imposición del neoliberalismo en lo real, fueron: el trabajo de los “Chicago Boys”, un grupo de economistas que apostaban por el libre mercado, quienes trabajaron la cuestión intelectual, la Universidad Católica de Chile recibió a los economistas chilenos que estudiaron en Chicago; el golpe de Estado en Chile en 1973 que significó la violencia neoliberal de la reducción del Estado de bienestar, y la guerra contra las luchas populares, estudiantiles y campesinas (contra el “acecho” del comunismo, el socialismo, Cuba y la URSS); Margaret Thatcher primera ministra de Gran Bretaña en mayo de 1979 y, en 1980 Ronald Reagan era elegido presidente de Estados Unidos, ambos formalizaron el Estado neoliberal.

El neoliberalismo, en manos de Pinochet, Thatcher y Reagan socavaron el poder de los trabajadores, desregularon la industria, la agricultura y la extracción de recursos, y suprimieron las trabas que pesaban sobre los poderes financieros tanto internamente como a escala mundial, dispusieron de las funciones y estructuras militares, defensivas, policiales y legales que son necesarias para asegurar los derechos de propiedad privada y garantizar, en caso necesario mediante el uso de la fuerza, el correcto funcionamiento de los mercados (Harvey, s/f). El Estado se convirtió en el protector del mercado.

El uso de la fuerza y la violencia, “legítima” del Estado, es utilizada en donde no existe mercado capitalista, vende y obliga a vender la tierra, el agua, la educación, la atención sanitaria, la seguridad social, incluso la contaminación medioambiental, entonces crea, lo sea necesario, y la acción estatal es paladín del mercado. Pero el Estado no debe aventurarse más allá de lo que prescriban estas tareas, es decir, el Estado solo es garante de las aplicaciones de mercado y su intervención es mínima, abandona su participación. Entonces, el neoliberalismo articula la violencia fáctica con la constitución del mundo subjetivo.

De acuerdo con David Harvey, el neoliberalismo es una doctrina, que ha modificado tanto las prácticas como el pensamiento político-económico aproximadamente desde la década de 1970, esta es una nueva forma de liberalismo.

El neoliberalismo es, ante todo, una teoría de prácticas político-económicas que afirma que la mejor manera de promover el bienestar del ser

humano consiste en no restringir el libre desarrollo de las capacidades y de las libertades empresariales del individuo, dentro de un marco institucional caracterizado por derechos de propiedad privada fuertes mercados libres y libertad (Harvey, s/f, p, 8)

Esta nueva forma de liberalismo produce una forma de legitimidad discursiva a las prácticas y da un nuevo sentido a la materialidad vital. A partir de este, la institución del Estado, que surge con mucha fuerza y preponderancia en la Modernidad, en esta nueva fase este se va desconfigurando y va perdiendo su sentido inicial, ya que la ética de este nuevo discurso es el intercambio en sí mismo; “el proceso de neoliberaación ha acarreado un acusado proceso de “destrucción creativa” [...] en las divisiones de trabajo, de las relaciones sociales, de las áreas de protección social, de las combinaciones tecnológicas, de las formas de vida y de pensamiento, de las actividades de reproducción, de los vínculos con la tierra y de los hábitos del corazón” (Harvey, s/f, p. 9).

Este discurso neoliberal, exige construirse sobre una base tecnológica, que sea capaz de almacenar, transferir, analizar y utilizar bases de datos para guiar las decisiones en el mercado global, lo que ha llevado a algunos autores a hablar de la “sociedad de la información”, esto ha ayudado a comprimir tanto en el espacio como en el tiempo, las enormes transacciones comerciales, a nivel global (Harvey, s/f).

En todos los ámbitos de la sociedad, existen promotores y defensores del modelo neoliberal en puestos “importantes”, en universidades (públicas y privadas), medios de comunicación (de los que, en su mayoría son dueños), en las entidades financieras y juntas directivas de las corporaciones, en las instituciones cardinales del Estado (como ministerios o secretarías de Estado, de Economía o bancos centrales) y, asimismo, en las instituciones internacionales que regulan el mercado y las finanzas a escala global, ejemplifica Harvey (s/f) como el Fondo Monetario Internacional (FMI), el Banco Mundial (BM) y la Organización Mundial del Comercio (OMC).

Luego entonces, el neoliberalismo modifica la constitución económica y la configura al punto de convertirlo en ética, en moral y en ideología. Dice Harvey (s/f, p. 8): “En definitiva, el neoliberalismo se ha tornado hegemónico como forma de discurso. Posee penetrantes efectos en los modos de pensamiento, hasta el punto de que ha llegado a incorporarse a la forma natural en que muchos de nosotros interpretamos, vivimos y entendemos el mundo”.

Se ha creado así, un discurso que justifica el neoliberalismo, el cual “valora el intercambio del mercado como “una ética en sí misma, capaz de actuar como un guía para toda la acción humana y sustituir todas las creencias éticas anteriormente mantenidas”(Harvey, s/f, p. 9) El discurso y la práctica neoliberal:

Sostiene que el bien social se maximiza al maximizar el alcance y la frecuencia de las transacciones comerciales y busca atraer toda la acción humana al dominio del mercado. Esto exige tecnologías de creación de información y capacidad de almacenar, transferir, analizar y utilizar enormes bases de datos para guiar la toma de decisiones en el mercado global [...] forma de pensamiento: un aparato conceptual que sea sugerente para nuestras intuiciones, nuestros instintos, nuestros valores y nuestros deseos así como también para las posibilidades inherentes al mundo social que habitamos [...] este aparato conceptual se injerta de tal modo en el sentido común que pasa a ser asumido como algo dado y no cuestionable. (Harvey, s/f, p. 10)

Esto, por ejemplo, es algo que se enseña en las aulas, es un discurso que tienen parte del profesorado y el estudiantado, y es un discurso que repiten, aunque muchas veces ni siquiera saben de la imposición de este. Luego entonces, los fundadores del pensamiento neoliberal tomaron el ideal político de la dignidad y de la libertad individual, como pilar fundamental que consideraron “los valores centrales de la civilización”. El individualismo se ve “amenazado” por el Estado, supuestamente porque lo diluye en la sociedad. El neoliberalismo tiene pactos institucionales que “cobrarán vida y fuerza propias”(Harvey, s/f, p. 13).

En México, el neoliberalismo se implantó en circunstancias de crisis económica e incluso política. El Partido Revolucionario Institucional (PRI) gobernó desde el primer cuarto del siglo XX hasta el año 2000, cuando el PAN, un partido de derecha y conservador, llega a la presidencia. El PRI en los años que gobernó mantuvo diversas políticas económicas como la sustitución de importaciones y la mínima presencia de empresas extranjeras, además de su característica represora de movimientos obreros, estudiantiles y campesinos. Empero, la crisis económica global de 1970, y ante el debilitamiento de las pequeñas empresas locales privadas el Estado mexicano las absorbió, esto para conservar los empleos. La cantidad de empresas públicas se duplicó junto con el número de trabajadores. El problema fue que las empresas perdían dinero, el Estado tuvo que endeudarse para financiarlas. La reducción de importación de mercancías mexicanas a Estados Unidos, los intereses de la deuda extranjera (58 000 millones de dólares), junto a la huida de capitales, y la devaluación del peso, México se declaró en quiebra en agosto de 1982.

Ante este panorama, las presiones internacionales sobre México, sobre todo bancarias, insistían en la reducción o austeridad presupuestal, la implementación de reformas neoliberales, un sistema financiero acorde a las exigencias extranjeras, la apertura del mercado local al internacional, y sobre todo al capital extranjero, la reducción de medidas arancelarias. México obtuvo un préstamo del Fondo Monetario Internacional

(FMI) a cambio de grandes reformas neoliberales. La renta y los salarios cayeron, junto con el gasto público. La inflación subió más que años anteriores, “y la calidad de la educación pública y de la asistencia sanitaria se estancó o se redujo” (Lomnitz-Adler, 2004 citado en Harvey, s/f).

El presidente de México entre 1982 y 1988, Miguel de la Madrid, tomó la decisión de vender las empresas públicas pensando que con ese dinero podría paliar algunas de las deudas contraídas por el Estado, las privatizaciones trajeron consigo conflictos obreros, que por supuesto, fueron reprimidas por el gobierno. La apertura de México y la inversión extranjera directa se apresuró con el gobierno de Salinas de Gortari; firmó el Tratado de Libre Comercio y redujo a 200 las empresas estatales (1100 en 1982), reprivatizó los bancos (nacionalizados en 1982), abrió el sector campesino y agrícola para poder ser propiedad extranjera. Esto último mediante una reforma de la ley que protegía la posesión comunitaria y ejidal de la tierra. Junto a la importación agroalimentaria de Estados Unidos, que además hizo que el precio del maíz y otros productos cayeran, solo los grandes productores pudieron competir. Esto generó que mucha gente se viera forzada a migrar y buscar empleo en las ciudades.

En 1995, México vive la “Tequila crisis” causada por el aumento de los tipos de interés de la Reserva Federal de Estados Unidos, se ejerció presión especulativa del peso y esto lo llevó a la devaluación. Aunado a esto, México contrató deuda en dólares para incentivar la inversión extranjera, sin embargo, no pudo movilizar los dólares suficientes para reembolsar la deuda. En contraparte, esta reestructuración económica y política de México produjo 24 millonarios, algunos “comprando bancos, plantas siderúrgicas, refinerías de azúcar, hoteles y restaurantes, plantas químicas y la empresa de telecomunicaciones” (MacLeod, 1994; citado en Harvey, s/f). Y manejo o concesión de empresas estratégicas del Estado, energéticas, carreteras, bancos.

Aunque hubo resistencias, el neoliberalismo creó mercado en espacios en donde no lo había, la educación -y la universidad- fue uno de estos espacios. la ideología neoliberal del individualismo, de la ponderación de la propiedad privada y el enaltecimiento de la cultura empresarial (en la actualidad lo vemos igual en el emprendedurismo, la idea de que cualquiera puede llegar a ser un gran empresario por sí solo), el libre mercado fomentó el consumismo y, para alcanzar esos ideales de consumir por consumir la presencia de las instituciones financieras permitieron que se naturalizara la cultura del endeudamiento. Los éxitos o fracasos se comenzaron a interpretar como fallos personales o como virtudes empresariales, asegura David Harvey (s/f), el individuo es responsable de su educación y su salud; entonces: la incapacidad personal y la situación de las personas es culpa de cada quien. Y, aunque paradójico, el neoliberalismo

propuso que la educación era un camino para producir competitividad en el mercado mundial⁶¹, pero ¿qué educación?

Ante esto, la universidad no se quedó atrás, ya que el neoliberalismo ha penetrado a esta institución. La ha tecnificado⁶², y estratégicamente ha disimulado la exclusividad de esta, pues limitó su acceso público, universal, gratuito -mediante la precarización y recortes presupuestales a la educación pública, así como la fragilidad de derechos laborales de docentes-. No cualquier persona puede ingresar a la institución, primero porque el factor económico se lo impide, para mantener los estudios y/o la manutención de comida, hospedaje, gastos en general de vida; y por espacios universitarios -físicos y en de matrícula- o vacantes para ingreso (o del ser el caso, pagar para ingresar a una universidad pública es complicado, pues los recursos económicos propios de quienes aspiran a ingresar no son suficientes para mantener dicho ingreso y estancia). La universidad funciona como filtro neoliberal. Si bien se ha propuesto la superación del analfabetismo mediante la inversión de un porcentaje del PIB, Harvey (s/f) asegura que el fomento a la educación queda en el aire, pues se pondera su necesidad, pero no se invierte económicamente lo necesario.

Es una estrategia, porque promueve a la educación -técnica- como la “salida” o superación de la pobreza, pero limita el acceso a los estratos en pobreza, y la inversión de dinero público es para la producción o reproducción de la técnica, no generación de conocimiento crítico que contradiga al modelo político-económico. Esto en conjunto con la constitución de un discurso que justifica la paulatina denigración de la universidad pública, las ciencias sociales y humanas. El discurso y la formación de cuadros dentro de las universidades, y la intentan separar de la sociedad; como si fuese un mundo aparte. Los cuadros reproducen en discurso y

61 En México, el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) es un organismo público descentralizado dedicado a fomentar la ciencia y la tecnología, la investigación y la innovación en procesos tecnológicos y científicos (ya sea de salud, alimentos, agropecuario, industria, educación, desarrollo comunitario, etc.). Se fundó a finales de 1970. Otorga recursos financieros como becas o financia proyectos de grupos de investigación, y espacios de investigación. Todo en beneficio de la sociedad mexicana. Sin embargo, entre 2013 y 2018 (época del más crudo neoliberalismo priista) mediante los fideicomisos del CONACYT, se transfirieron 15,483 millones de pesos a empresas privadas y, además 26,140 millones de pesos a empresas privadas mediante el Programa de Estímulos a la Innovación. Algunas de las empresas beneficiadas fueron: Intel, Whirlpool, Volkswagen, Mabe, Honeywell, IBM, Kimberly Clark, Bayer, Monsanto, Femsa Logística y Bimbo. 44% del presupuesto que recibió CONACYT en el sexenio del priista Enrique Peña Nieto fueron para la iniciativa privada. Kimberly Clark fue financiada para innovar papel de baño. Incluso, el consejo financió polvo para salsa de pizza. Este es un ejemplo del extremo neoliberal en la educación.

62 Por ejemplo, las áreas de ciencia sociales y humanidades tienen una notable tendencia pragmática, instrumental y de medición; la Psicología en nuestra universidad, y como se mostrará en los resultados, ha tenido un impulso en los cursos relacionados a la técnica y una disminución llamativa en materias teóricas. Además de la baja demanda de estudiantes por terminales en psicología social y comunitaria.

en práctica la disminución de la universidad. El neoliberalismo se inserta entonces en la conciencia, no solo en la explotación de la riqueza y el trabajo de la población y sus recursos naturales.

Se hace pensar que el individuo es libre, y que es menester estudiarlo, como individuo por el hecho de ser individuo, como si estuviera aislado de la sociedad; como es el caso de la psicología de mercado que pondera Flores Osorio (2020). Una psicología que estudia al individuo sin nada más que él; conjugando el dualismo cartesiano con el individualismo neoliberal. Parte de esta psicología es producir y reproducir pasividad en el individuo y aceptar sin reprochar la realidad, se le hace pensar que el cambio está en él, y que es responsable de su “salud mental”, de su situación y su “desgracia”. De esta forma, se resaltan los valores y creencias neoliberales que son: “intereses de la propiedad privada, las empresas, las compañías multinacionales, y el capital financiero”, entonces, la psicología de mercado se centra en el estudio neoliberal del individuo neoliberal, como el monstruo de Frankenstein.

La conciencia depende de la situación real, material y objetiva, así como su forma de producir la vida. Ahora bien, para entender esta tesis marxista de la conciencia, entendamos las condiciones neoliberales. Dice Harvey sobre el neoliberalismo y los neoliberales:

Revirtieron las nacionalizaciones y privatizaron los activos públicos, abrieron los recursos naturales (la industria pesquera y la maderera, entre otras) a la explotación privada y desregulada (en muchos casos sin prestar la menor consideración hacia las reivindicaciones de los habitantes indígenas), privatizaron la Seguridad Social y facilitaron la inversión extranjera directa y una mayor libertad de comercio. El derecho de las compañías extranjeras a repatriar los beneficios de sus operaciones chilenas [*por ejemplo*] fue garantizado. Se favoreció un crecimiento basado en la exportación frente a la sustitución de las importaciones. (Harvey, s/f, p. 14).

El neoliberalismo privó de las condiciones materiales de vida a la gente, ahora se venden o se alquilan. Este proceso fue implantado e impuesto a sangre y bala, modificó la vida económica y material, de esta forma la conciencia se ve influenciada por un modo de vida privatizado. La producción de esta se vio limitada y al mercado, al individuo por el individuo, a la competencia, y la salud en la desprotección estatal. De esta forma, al cambiar la situación real material, y la forma en que se individualizó a la sociedad, como sociedad, se constituyó la conciencia neoliberal. Iniciando por la fragmentación de las instituciones.

La universidad se enclaustró. Vive en un cautiverio. De por sí es una institución del Estado, de la modernidad, y reproductora de ideología de clase, el neoliberalismo la llevó al límite. Pensar que la universidad es una, y la sociedad es otra. La universidad se ha intentado transformar en una de tantas expresiones del individualismo neoliberal. Es decir, pensar por separado la Universidad de la sociedad, y una de las expresiones más comunes de estudiantes y docentes es: “lo que te enseñan en la universidad no tiene nada que ver con lo que hay afuera”.

Entonces, la Universidad vive una paradoja. En ella permanecen resabios de una institución ligada a la sociedad y, por lo menos en México, financiada por la sociedad, pero se le acorrala en el dualismo: enseña algo que “no sirve” a la sociedad, se encarga solo de formar profesionistas, emprendedores. Y, en la actualidad enfrenta algo que la está llevando al extremo en contra de su sustancia, pues la pandemia ha hecho que la Universidad cierre sus puertas, y limite aún más su *praxis*.

La pandemia impulsa, la *plataformización* de la universidad, esto es: hacer todas las actividades académicas, clases, reuniones, sesiones, seminarios, congresos, coloquios, titulaciones (examen de tesis, protocolos y demás) etcétera, en cualquier plataforma digital, dejando de lado la vida universitaria, la presencia de debates y discusiones; muchas veces el contacto es menor pues se dejan indicaciones escritas en dichas plataformas, revisión de videos, y promoviendo la entrega de productos, tareas o trabajos, sin ponderar la formación sino el cumplimiento de las estadísticas, todo a través de internet (aunque se ha vendido como la alternativa frente a la pandemia y el confinamiento voluntario). Llevando al extremo el mandato neoliberal. Enfrentamos dos problemas: la individualización de la universidad en la sociedad misma y la educación como modelo empresarial, *plataformización* de la educación universitaria. Así como la presencia cada vez mayor de psicología de mercado (con contenidos relacionados al mercado y las empresas).

Pero ¿Qué pasa en las áreas de sociales y humanidades, y específicamente en Psicología de la Autónoma Tlaxcala?

Los objetivos de las licenciaturas universitarias -públicas y privadas- versan sobre las ideas del egreso sobre la formación, empleo y/o autoempleo, emprender y ser emprendedor, vida profesional, ingreso al mercado laboral. Y se hace la elección de estudio de una licenciatura por la oferta laboral, sobre cualquier otro aspecto. La licenciatura inició como: Psicología Social, empero en 2007 cambió a Psicología. Se argumentan diversas cosas para su cambio, entre las más nombradas fue que psicología social es una especialidad, o una maestría, no una licenciatura. La otra fue la demanda en el mundo laboral del estado, de profesionistas en psicología que no fueran -o tuvieran título de psicólogos sociales. Los contenidos teóricos y prácticos sobre psicología so-

cial y comunitaria se vieron reducidos, y se amplió a cuatro áreas de profundización: psicología, educativa, organizacional, clínica comunitaria y social. Más adelante se explica esto con detenimiento, pero, lo que sucedió en nuestra universidad es reflejo de un contexto regional latinoamericano la psicología comunitaria y el neoliberalismo.

LA PSICOLOGÍA COMUNITARIA EN AMÉRICA LATINA, LA COINCIDENCIA DEL NEOLIBERALISMO.

Según Montero y Serrano (2011), hay una serie de coincidencias del surgimiento de la psicología social comunitaria en América Latina, entre las que se nombran las siguientes: 'a) la política o la relación con el Estado; b) el rol de las ONG; c) el impacto de los desastres naturales [hoy, también pandemia]; d) las raíces disciplinares y las influencias teóricas; y, e) el énfasis en la interdisciplinariedad' (Montero y Serrano, 2011, p. 28). De acuerdo con el siguiente trabajo, nos centraremos en la coincidencia neoliberal, sobre la política o la relación con el Estado.

Podemos observar, que la psicología comunitaria surge en E.U.A., producto del adelgazamiento del Estado en la esfera social, lo que coincide con la expansión del neoliberalismo, el surgimiento de diversos problemas sociales, principalmente la drogadicción, la violencia, el crimen, entre otros; problemas que surgen por el engrandecimiento del mercado y el adelgazamiento del Estado.

En el neoliberalismo, la ética es la del intercambio y los mercados, las cuales superan a la cuestión del bienestar social, este queda en segundo plano y en manos de otros actores, en este caso del Estado, pero al ser este último, un medio para el movimiento mercantil, los problemas sociales, relacionados con la salud, la violencia y la vida misma, quedan con poca importancia.

En relación con la crítica a la Psicología social y su “poco impacto en lo social”, surge la psicología comunitaria, podemos entender, por tanto, que esta nace como una forma de paliar el descontento social, como una forma de tranquilizar las diferentes manifestaciones sociales, que se están produciendo descontento para la clase social que está detrás.

Por ende, las Universidades como instituciones, son una clase de amortiguador para al orden social para paliar el descontento social, a través de acciones que parchen este

descontento, una institución que funciona como un dispositivo de poder, en palabras de Foucault (2008).

En América Latina la Psicología Comunitaria se comienza a hacer de otra forma, a consecuencia de sus condiciones materiales e históricas, por tanto, esta nueva forma de hacer psicología comunitaria se denominó “Psicología Social Comunitaria”, producto de la crítica al modelo gringo y su desfase con la realidad latinoamericana.

Escovar había realizado un impresionante trabajo en Psicología Comunitaria en su país junto con el campesino de la región del Tonosí. En este trabajo había utilizado el concepto de alienación (Seeman, 1959), pues para contrarrestar sus efectos había entendido que era necesario luchar contra las autoatribuciones negativas y descalificadoras. En tal sentido, hacía una crítica de las teorías de la atribución entonces en gran boga, como lo estaba haciendo Rappaport (1977) en Estados Unidos. La crítica señalaba que la causa de la pobreza no se debe a la apatía y pasividad de los individuos, sino que, por el contrario, se fracasa porque se es pobre y se está sujeto a una serie de limitaciones propias de esa condición. (Montero y Serrano, 2011, p. 28)

Por lo que cabe hacer la precisión, ¿La psicología comunitaria sirve al discurso neoliberal? ¿Qué psicología comunitaria sirve mejor al discurso del neoliberalismo? la psicología comunitaria y no la psicología social comunitaria, ya que la primera surge para subsanar la ausencia del Estado y la segunda va contra este, debido a que trata de incentivar y crear formas creativas de resistencia frente a las injusticias y la opresión que tanto el Mercado como el Estado, propician.

La ciencia comprometida con la transformación necesariamente se encuentra al otro lado del discurso hegemónico, en la medida que se interesa por investigar/transformando las condiciones de miseria a partir de explicar el impacto que el modo de producción dominante tiene en la constitución o desestructuración de la subjetividad de la población oprimida/excluida. Tal circunstancia implica descentrarse de los modelos de investigación que sustentan la “cientificidad” que parte de la neutralidad metodológica y la relevancia de los problemas debido a las necesidades y problemáticas pertenecientes al país central, para el caso de la región, los EE. UU. (Flores, 2007, p. 56).

La reducción de la psicología al academicismo es una especie de cautiverio universitario, que le ha reclamado el neoliberalismo; específicamente en la carencia de trabajo comunitario o desde modelos teóricos de otros contextos, que sirven al discurso

del neoliberalismo. El academicismo es entendido como el rigor de normas, pautas y correcciones en relación y perteneciente a centros oficiales de enseñanza, especialmente a los superiores. Es decir, la psicología como ciencia, se tiene a bien, está minimizada a los centros de enseñanza aprendizaje de la psicología como disciplina. Esto quiere decir, a una simple aplicación técnica y de reglas de lo que debe ser la psicología de mercado (Flores, 2020).

El discurso del neoliberalismo y del dualismo, ha llevado a colocar a la Universidad, como creadora de discursos y fragmentaciones del ser humano, que han producido fuentes discursivas de legitimación para la reproducción de la vida social capitalista, como una institución que resguarda los discursos de los movimientos sociales y de las manifestaciones de malestar social, para convertirlas en discursos académicos.

... trabajar desde una ética de la liberación obliga a ser coherente con la necesidad de transformar la realidad y caminar en el horizonte del descubrimiento/transformación, que implica, conocer el presente -inmediatez- como acción para construir el futuro (sueño o utopía) de liberación (Flores, 2007, p. 36).

La psicología comunitaria no se ha quedado atrás, así como el antropólogo foráneo se ha apropiado de la vida social de las comunidades convirtiéndolas en discurso, la psicología comunitaria y en particular la psicología social comunitaria y la urgencia neoliberal, también se han apropiado de la vida comunal y sus necesidades, convirtiéndolas en discursos, ya que la pretensión original de esta ha sido la transformación de las condiciones sociales de las comunidades, la movilización de conciencias a través de estrategias creativas de resistencia, esto se ha quedado en el academicismo. Entiéndase la urgencia neoliberal, como la necesidad de las universidades públicas de reducir contenidos teóricos en sus planes de estudio, y viraron su práctica a una aplicación en exceso pragmática. La condición de esta urgencia es, prominentemente del Estado neoliberal. Para el caso de la psicología, ha sido parte de este proceso y se ha visto reducida al academicismo.

En el contexto latinoamericano la *praxis* comunitaria debe caminar en dirección de conquistar la libertad, lo cual implica, trascender el presente de opresión/exclusión que deviene colonización e imperialismo. Es indudable que en las circunstancias de nihilismo y necrofilia manifiestos en la realidad impulsado por los EE. UU., los profesionales de la psicología tienen que partir de actuar en consecuencia lógica con un compromiso ético-político y bajo el principio de producción, reproducción y desarrollo de la vida. (Flores, 2007, p. 56)

La realidad Latinoamericana, necesita urgentemente que los psicólogos comunitarios salgan del academicismo, no solo para transformar la realidad sino para crear teoría y nuevas rutas metodológicas a partir de la crítica de los modelos estadounidenses y europeos.

las visiones científicas instaladas a principios del siglo XX o sustentadas en modelos pragmáticos-instrumentales propias del pensamiento estadounidense, limitan el avance en la producción de conocimiento de la realidad que viven los sectores oprimidos, explotados y excluidos en los países periféricos, incluyendo en ellos las posturas que asumen una posición crítica en el marco de la modernidad europea (Flores, 2014, p. 15).

RUTA METODOLÓGICA



A partir de la anterior aproximación, la ruta metodológica que se siguió fue la siguiente (aunque aún no se concluye con el proyecto): en un primer momento se ha hecho la revisión y análisis de la malla curricular y los planes de estudio de la licenciatura en Psicología de la Autónoma de Tlaxcala, para observar los contenidos de algunas unidades de aprendizaje y la presencia de estos en la formación de psicólogas y psicólogos.

En un segundo momento, se hará una serie de entrevistas con catedráticos y catedráticas -a partir del filtro de cuestionarios- que han participado en la estructuración y la re-estructuración de los planes de estudio de la licenciatura en Psicología. Para terminar con los catedráticos y las catedráticas que han impartido las unidades de aprendizaje de Psicología Social Comunitaria, Psicología Comunitaria, Psicología social o Psicología Ambiental; para conocer tanto la formación de estos, los contenidos específicos que imparten en las materias, sus experiencias en estas unidades de aprendizaje, y el trabajo con el estudiantado. Así como también, conocer cómo ha transitado la licenciatura por diferentes planes de estudio.

En un tercer y último momento -mismo que no se ha concluido-, se hará una serie de entrevistas y/o grupos focales con estudiantes y/o egresados que hayan cursado dichas unidades de aprendizaje, con la intención de conocer las experiencias que tuvieron, los aprendizajes, las faltas y las necesidades como profesionistas. Además, conocer el número de estudiantes inscritos a dichas unidades, optativas y electivas, y hacer la comparación con el ingreso a las otras terminales.

Fase 1: revisión de los planes de estudio de psicología de la Autónoma de Tlaxcala.

La licenciatura en Psicología ha cumplido 20 años desde su fundación en el 2020, es una de las licenciaturas medianamente joven en la Autónoma de Tlaxcala. Sin embargo, ha sido una de las licenciaturas con mayor matrícula. La licenciatura inició con un plan de estudios de corte social, con una inclinación a la Escuela Estadounidense, en ese entonces la licenciatura en Psicología social.

De acuerdo con la revisión de los planes de estudio de Psicología en la Universidad Autónoma de Tlaxcala: 2007 y 2012, misma que se hizo a partir de una guía de observación, en la que se preponderan los siguientes puntos:

- Unidades de aprendizaje en la que se aborde la psicología social comunitaria, la psicología comunitaria o la psicología ambiental.
- Unidades de aprendizaje con una base teórica relacionada con las ciencias sociales y metodologías críticas.
- Unidades de aprendizaje relacionadas con el contexto latinoamericano, mexicano y tlaxcalteca.
- Unidades de aprendizaje que ponderen el trabajo social, con comunidades afros o naciones originarias.

Los planes de estudio a los que se tuvieron acceso fueron los siguientes:

- Plan de estudios de la licenciatura en Psicología 2007
- Plan de estudios de la licenciatura en Psicología 2012
- Plan de estudios de la licenciatura en Psicología 2018

Fase 2. testimonios de docentes que estuvieron en las comisiones de la estructuración del plan de estudio.

A continuación, se exponen algunos testimonios de algunos y algunas docentes que han participado en la reestructuración del plan de estudios, en dos momentos del plan de estudios de la licenciatura en Psicología. A continuación, se expone a través de una tabla, algunas características de los docentes que participaron en distintas reestructuraciones del plan de estudio.

Tabla 2. *Información de participantes*

Docente	Participación en la reestructuración del plan de estudio	Tipo de contratación	Formación profesional
A	Plan 2003 al 2007	Docente de tiempo completo	Filósofo
MF	Plan 2008 al 2012	Docente de tiempo completo	Psicóloga

Fuente: elaboración propia.

Cabe recalcar que el plan de estudios en Psicología se ha reestructurado cuatro veces a lo largo de la historia de la licenciatura en la Autónoma de Tlaxcala. Para el 2007 se hizo un cambio, a solamente “Psicología”, es decir, de “Psicología social” a “Psicología”:

No hay una explicación de causa y efecto, sino de motivos, o sea de propósitos e intenciones, el cual en ese momento no fue claro, pues quienes lo generaron no lo manifestaron. A las personas que hicimos el último plan de estudios en psicología social se nos dijo que se tenía que acreditar por CNEIP y se les mencionó, por nuestra parte, que no sería fácil, pues esta organización tiene una perspectiva de psicología muy distinta a la psicología social, que se debería buscar una con una orientación a las ciencias sociales.

Se hicieron, no recuerdo si fueron dos o más sesiones de academia para hacer este cambio, pues se necesitaba que la academia lo aprobará y no se obtuvo en ese momento, en estas sesiones se cuestionó ¿por qué el cambio?, no obtuvimos respuestas, es decir, qué estudio, qué motivo académico, qué demanda social obligaba a este cambio, qué errores del plan de estudios o /y nulos resultados daba (sin tener, prácticamente egresados), y por esa razón, por no responder claramente, no apoyamos el cambio; básicamente era el director y un grupo de maestros, pocos, los que hacía la defensa del cambio en forma explícita. No se votaba, pues no se lograba el consenso para aprobar el cambio. Entonces apareció el rector en persona a la reunión de academia, no creo que esto haya pasado antes en una humilde reunión de maestros, para solicitar el apoyo al cambio, y así, sin más argumentos, ya se logró una mayoría, así sin explicaciones. (A, 2020, cuestionario).

Se observa en el testimonio y en el que a continuación se expone, que los planes de estudio responden a ciertas instituciones que imponen una forma de hacer psicología, y que, a través de ellas, se le da cierta legitimidad y certificación a nivel nacional a la Psicología.

A mí me tocó participar en la reestructuración del plan de estudio de la licenciatura en Psicología del plan 2008 al plan 2012, esta transición sobre todo se debió a responder a las necesidades no solo del CNEIP, sino también dentro del análisis que se realizó, para la creación y modificación de ciertas unidades de aprendizaje en el plan de estudio, respondiendo sobre todo a la demanda de ciertas instituciones: a nivel internacional se tiene que responder a las necesidades de la UNESCO, institución que demanda ciertas competencias a nivel de la educación superior en general, tales como el uso de las TIC y el uso del inglés; a nivel nacional a la SEP, que también requiere de ciertas competencias que deben responder al mundo laboral a nivel nacional, tanto en las instituciones públicas como privadas.

A nivel del análisis que se realizó en la comisión académica de la reestructuración, se tenía un debate y una clase de "estira y afloja", con las demandas del contexto institucional del estado, en cuanto a lo que el mercado laboral demanda sobre las habilidades requeridas en los profesionales en Psicología -esto a través del área de Prácticas profesionales y la comisión- y el formar psicólogos y psicólogas con una perspectiva crítica y una formación teórica-metodológica que no solo responda a estas instituciones a nivel laboral, sino también, sobre formar profesionistas en Psicología con la capacidad de crear nueva *praxis* psicológica (MF, 2020, Cuestionario).

Si bien es cierto, las instituciones de educación superior deben responder ciertas demandas a nivel internacional y nacional, a nivel del mercado laboral pero también deben responder a cierto proyecto político. Otro de los elementos relevantes en los testimonios hasta este momento recogidos, es el hecho de qué postura teórica-metodológica están detrás de los planes de estudio -si es que se tiene de forma consciente-, obedece más bien a ideas y/o representación que se tiene de la Psicología como ciencia y práctica, como se hizo ver en el testimonio: "Entonces apareció el rector en persona a la reunión de academia, no creo que esto haya pasado antes en una humilde reunión de maestros, para solicitar el apoyo al cambio, y así, sin más argumentos, ya se logró una mayoría" (A, 2020, Cuestionario) .

Por tanto, se piensa que la Psicología es una práctica limitada al diván o a la psicoterapia, a nivel general esa es una de las ideas con la que la mayoría de los aspirantes

llegan a la licenciatura. Además, en la mayoría de las instituciones públicas y privadas demandan el uso de ciertos manuales de trastornos mentales y el manejo de ciertos instrumentos psicométricos.

Pues no hay un concepto claro de lo que sea "psicología", actualmente en diversos planes de estudio de universidades mexicanas. Los planes de estudio son teórica y metodológicamente eclécticos.

Por lo que he escuchado de parte de algunos psicólogos, por ejemplo, en conferencias y conversatorios, hay un "árbol", la psicología, y "varias ramas", una de ellas es la psicología social, pero esto no se sostiene histórica, teórica ni metodológicamente. También existen corrientes psicológicas sin sustento teórico y metodológico, pero que tienen su lugar en las universidades, que yo llamo "psicología pop" y otra que yo llamaría, "psicología DSM" que tiene una amplia existencia en las prácticas cotidianas de los psicólogos.

En general, y esto es un atrevimiento; considero que hay una orientación, en la psicología, que se focaliza en el individuo y su vida mental o subjetiva, mientras que en la otra perspectiva, la psicosocial, es la persona (no necesariamente solo su vida mental), y su relaciones y pertenencia a diversos grupos (algunos de ellos imaginarios), en los cuales, busca afiliarse o está obligado a pertenecer a ellos, pero también, dentro de ellos, se generan conflictos; ambas condiciones tienen mucha importancia en hacer aparecer eso que llamamos 'lo psicosocial': estereotipos, prejuicios, rumores, atribuciones, representaciones, guiones sociales, discurso, etc. (A, 2020, Cuestionario)

Una cuestión sobre la modificación y creación de planes de estudio en Psicología es preguntarse bajo qué interés se crean ciertas ideas sobre la práctica psicológica en el campo laboral y qué actores sociales están retroalimentando estas ideas y que tengan tanta influencia para imponer ciertas ideas sobre la Psicología y dirigir el perfil de los planes de estudio de la misma. Pero qué lugar ocupan las materias de corte crítico y por qué siguen sobreviviendo en las currículas.

Es claro que como academia en Psicología no nos hemos sentado a discutir el objeto de estudio de la misma y trabajar con una postura teórica y metodológica determinada dentro de la licenciatura, ya que existen diferentes puntos de vista que obviamente cada docente defenderá. La mayoría de quienes realizamos la restructuración del plan de estudio, tomamos en cuenta a los y las docentes de las cuatro áreas de profundización de

la licenciatura -que no sé qué tan beneficioso es esta fragmentación en la formación del estudiantado-, para incluir la perspectiva práctica de la licenciatura, es decir, la terminal en Salud, Social, Organizacional y Educativa; además de ello se defendieron ciertas materias que han quedado al margen después de la reestructuración del plan de estudio a solo Psicología General, tales como, la psicología social comunitaria, la psicología ambiental, psicología política, además de defender la formación necesaria básica para el estudiantado, en sociología, antropología y se ha quedado solo en algunos contenidos -no como materia- la filosofía.

Yo creo que la psicología social comunitaria, sigue sobreviviendo en Tlaxcala, así como otras materias, por la dinámica social del estado, un Estado en el que se tiene raíces y orígenes indígenas, donde la comunidad es una parte importante de la vida cotidiana de la población. Sin embargo, los contenidos de las unidades de aprendizaje deberían tener mayor inclinación a teorías más de corte latinoamericano o porque no, crear unidades de aprendizaje donde se entienda la cuestión indígena y/o afro. Creo que aún queda mucho por incluir en el plan de estudio para sensibilizar al estudiantado y crear profesionistas que no solo obedezcan al campo laboral, económico y al contexto neoliberal, sino que realmente entienda la dinámica social tlaxcalteca (MF, 2020, Cuestionario).

Hasta el momento, estos son algunos de los testimonios de dos docentes quienes estuvieron en la reestructuración de los planes de estudio de la licenciatura en Psicología en dos años distintos con dos planes que han ido transitando en la Universidad Autónoma de Tlaxcala.

PRIMEROS HALLAZGOS.

De acuerdo con lo que mencionan los testimonios y la revisión de los programas de estudio, se produce la siguiente pregunta: ¿qué implica hacer psicología social comunitaria dentro y fuera de la universidad en un contexto neoliberal?

Primero, se observa la necesidad de producir un objeto de estudio en la Psicología que no fragmente la realidad humana, significaría crear un armazón teórico, desde la crítica y la epistemología que propicie una ética y política de la vida. Situando epistemológicamente la relevancia de entender el contexto de explotación y pauperización

de América Latina, proponiendo nuevas formas y alternativas de transformar esta realidad en la que viven las comunidades indígenas, afros y los mestizos, en la que hay que situar la problemática psicológica en la realidad concreta (Flores, 2020).

Ante esto, sería necesario aperturar unidades de aprendizaje que sensibilicen y concienticen al estudiantado de su condición de clase social, en un continente periférico y dependiente como lo es América Latina, la condición histórica de México y Tlaxcala.

Además, se observa en la revisión de los planes de estudio, grosso modo, de acuerdo con la urgencia neoliberal, lo que importa es lo pragmático que reproduce solo la técnica, una visión pragmática y paliativa de la realidad. Presentamos los primeros hallazgos, del análisis de los planes de estudio:

- No se han encontrado unidades de aprendizaje relacionadas con contenido sobre comunidades indígenas y afros.
- Se ha tecnificado la psicología a través de unidades de aprendizaje.
- Se ha reducido el contenido teórico, con respecto a las ciencias sociales en general.
- Se ha observado el reduccionismo de la psicología social comunitaria y el alejamiento de la Universidad -como institución en general- a lo comunitario.

En los testimonios de los cuestionarios aplicados, se observa, por un lado, que las licenciaturas y la Educación Superior, debe pasar por una clase de escrutinio en el que se refleje las demandas sociales, económicas y políticas, de un proyecto económico-político hegemónico, para que el estudiantado genera una serie de habilidades teóricas-metodológicas y este sea competente en el mercado laboral. Instituciones que van en tres niveles: Internacional, Nacional y el organismo que rige y dice qué es y qué hace la Psicología.

Por otro lado, se visualiza una serie de ideas y representaciones alrededor de la práctica psicológica, por lo que, algunos actores sociales que manejan cierto poder dentro y fuera de las Universidades, direcciona estas prácticas en relación con la idea de qué es Psicología, retroalimentada también por el mercado laboral y el proyecto económico-político, al que le beneficia cierta forma de hacer Psicología, creando planes de estudios con materias con contenidos poco críticos.

Podemos concluir que la formación profesional del estudiantado en Psicología vive un constante proceso de resistencia frente a las demandas instituciones que dictaminan el proyecto económico-político, capitalista-neoliberal, para responder a sus mismas

instituciones y a la dinámica que estas demandan. Sin embargo, se puede observar que quienes están en la conformación de estos comités docentes de aprobación de los planes de estudio, es donde se establece la resistencia para crear formas críticas y alternativas de hacer psicología que vayan más a responder las necesidades de las comunidades y menos a las demandas del proyecto capitalista-neoliberal.

Algunas preguntas que aún quedan abiertas y que se seguirán respondiendo durante el camino del presente proyecto, algunas sin pretensión de responderse por su misma complejidad y otras más, que tienen que ser respondidas desde la voz del estudiantado, tales como: ¿qué impacto han tenido las unidades de aprendizaje con contenidos críticos, en la práctica profesional del estudiantado? ¿Qué se piensa sobre crear unidades de aprendizaje relacionadas con las comunidades afros e indígenas? ¿Qué observan en sus comunidades de origen que se ha quedado olvidado en las unidades de aprendizaje?

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Bravo, O., y Marín González, F. (enero 2012). El desarrollo como metarrelato de la modernidad. *Revista Venezolana de Gerencia*, 17(57), 149-160.

Calvo, M. (2010). *Aristóteles, acerca del alma*. Biblioteca básica de Gredos. <https://el-talondeaquiles.pucp.edu.pe/wp-content/uploads/2015/09/Aristoteles-Acerca-del-alma.-Gredos.-Trad-Tomas-Calvo.pdf>

Flores, O. (2007). Ciencia, ética y práctica psicológica. *Psicología, globalización y desarrollo en América Latina*. Latinoamérica.

Flores, O. (2014). Investigar desde la periferia. Flores, O., y Aparicio (coord.). *Miradas y prácticas de la investigación psicológica y social* (pp. 15-44). Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Flores, O. (13 de noviembre del 2020). *Ignacio Martín Baró* [sesión de conferencia]. Apertura de la Cátedra Ignacio Martín Baró. Universidad de Tijuana. IBERO Tijuana. México. <https://www.youtube.com/watch?v=8zVOsl1Lpag&feature=youtu.be&fbclid=IwAR3VTVJfhAzqL2tA5mOg-ANAhEX0XDqZKC8ZKTvAlMFDXUqsNbrX5b-oYjo>

Foucault, M. (2008). *Vigilar y castigar*. Siglo XXI.

Foucault, M. (2015). *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI.

García, Z. (2011). *Preámbulo antropológico*. Universidad Autónoma de Tlaxcala, Tlaxcala.

Harvey, D. (s/f). *Breve historia del neoliberalismo*. <http://www.paginaspersonales.unam.mx/files/4031/Asignaturas/813/Archivo2.829.pdf>

Lopera, M., Ucaris y Ortiz. (2010). *El objeto de la psicología: el alma como cultura encarnada*. *Revista de Psicología de la Universidad de Antioquia*, 1(3). Universidad de Antioquia, Colombia.

Montero, M., y Serrano, I. (2011). Una introducción a la psicología social comunitaria en América Latina. Montero, M. y Serrano (Comps.). *Historia de la psicología comunitaria en América Latina* (pp. 23-40). Paidós.

Pavón-Cuéllar., D. (10 de noviembre del 2020). *Hacia una crítica indígena materialista de la Psicología: la materialidad vital en las concepciones mesoamericanas de la subjetividad*. [sesión de conferencia]. Marco de actividades académicas a través del Cuerpo Académico Estudios psicosociales y de la licenciatura en Psicología de la FTSSyP de la Universidad Autónoma de Tlaxcala, México. <https://www.facebook.com/psicologia.uatx.75/videos/175573377548896>

TÍMIDAS PRESENCIAS E INEXPLICABLES AUSENCIAS EN LA FORMACIÓN DE PSICÓLOGOS/AS DE LA AUTÓNOMA DE TLAXCALA. EL CASO DE LA PSICOLOGÍA SOCIAL COMUNITARIA Y LAS POBLACIONES ORIGINARIAS E INDÍGENAS

Luz María Martell

Ana Maheleth Avelino Cruz⁶³

Huitzilihuitl Sarmiento Xochitiotzin⁶⁴

INTRODUCCIÓN

A veinte años del surgimiento de la licenciatura en psicología en la Universidad Autónoma de Tlaxcala (de 1999 a 2007 psicología social), se advierte un incipiente interés por la psicología social en general y por la psicología social comunitaria en lo particular. Su tímida presencia en los planes de estudio, la práctica profesional y la investigación, dan cuenta del sinuoso camino que ha tenido que recorrer para permanecer como escenario posible que permita la aproximación a las realidades comunitarias tlaxcaltecas.

En consonancia con lo anterior y respecto a la investigación y *praxis* en espacios comunitarios que se auto reconocen parte de los pueblos originarios e indígenas, miramos con perplejidad, que, a pesar de que en la entidad existe una importante presencia de población que se autodenomina indígena, en el imaginario social, se legitima la idea de su inexistencia, de su supuesta desaparición, lo que redundaría en su invisibilización

63 Docente de la licenciatura en psicología de la Universidad Autónoma de Tlaxcala. Integrante del Cuerpo Académico Estudios Psicosociales UATx-239.

64 Docente de la licenciatura en la Universidad Autónoma de Tlaxcala. Integrante del Cuerpo Académico Estudios Psicosociales UATx-239

tanto en la esfera estatal como en las discusiones académicas y la investigación que se realiza desde el contexto universitario.

Consideramos urgente la reflexión y discusión para el contexto de la Autónoma de Tlaxcala, primero, de las ausencias en la formación de psicólogos/as que redundan en una incipiente presencia de la psicología social comunitaria y segundo, respecto a la invisibilización que realiza la disciplina y profesión psicológica en nuestro estado respecto al contexto y condiciones de las poblaciones originarias e indígenas.

A partir de las reestructuraciones curriculares (2007,2012 y 2018) del plan de estudios en psicología en la Autónoma de Tlaxcala, un grupo de docentes e investigadores/as hemos reflexionado constantemente respecto de la necesidad de fortalecer la presencia de una perspectiva psico-social, fundamentada en una conciencia crítica y en atención a las formas en cómo, históricamente, las dinámicas socioeconómicas, políticas y culturales, han interferido en la constitución o desestructuración de lo que suele denominarse “psicológico”, de acuerdo al planteamiento de Flores Osorio (2014) , como síntesis histórico cultural en el espacio íntimo de la persona, en el que se revelan las realidades de opresión/explotación y exclusión que se viven en los contextos latinoamericanos, mexicano y desde luego, Tlaxcalteca.

Producto de continuas reflexiones, consideramos que hay dos maneras de explicar las ausencias, la primera, corresponde a los discursos “institucionales atravesados por rancio ideal de “desarrollo y progreso” que se traduce en el modelo empresarial de la educación superior de los últimos veinticinco años, la segunda, a la prolongada presencia de una ideal de “ciencia” desvinculada de las condiciones históricas, sociales, políticas, económicas y culturales en las que no solo se produce el denominado “conocimiento científico”, sino también en la formación académica y disciplinar que nos ha llevado a la reproducción acrítica de una ideología neoliberal, que favorece la instrumentalización de la práctica profesional, tal como lo advierte De Sousa Santos (2006, pp.18-19)

Aprendemos con nuestra epistemología positivista que la ciencia es independiente de la cultura; []la comprensión del mundo es mucho más amplia que la occidental. [] Experiencias muy locales, no muy conocidas ni legitimadas por las ciencias sociales hegemónicas, son hostilizadas por los medios de comunicación social, y por eso han permanecido invisibles, “descredibilizadas”.

La estructura del trabajo se compone de dos momentos en sí articulados: el primero, referido a un esbozo histórico respecto al surgimiento de la licenciatura en psicología

social y las respectivas reestructuraciones curriculares que propiciaron ausencias, retornos y tímidas presencias de la psicología social comunitaria; en el segundo, se pone en evidencia la ausencia e invisibilización de las poblaciones originarias e indígenas en contradicción al sentido sociohistórico, crítico y de compromiso social que supone la formación de psicólogos/as en la Autónoma de Tlaxcala y cómo se encuentra vinculada a la mercantilización de la psicología. Se va concluyendo con reflexiones que acompañan a cada uno de estos dos momentos a tiempo que se va delineando una propuesta que incorpore a la discusión académica y de investigación, la relevancia social y profesional de ampliar la presencia de la psicología social comunitaria y las limitaciones- que no hemos asumido por la negación de Otros/as- éticas, políticas y sociales que están presentes en la formación de las nuevas generaciones, siendo urgente, tal como lo discute Dussel (2014), oír la voz del otro/a como apertura ética al llamado cotidiano que no sé sabe interpretar, el de una presencia que va más allá de lo espacio-geográfico, sino de un devenir histórico que acompaña a nuestras comunidades, nuestras identidades y vidas cotidianas.

La ruta metodológica que se siguió consistió, primero, en analizar los planes de estudio- siendo un total de cinco- que han formado en los últimos 20 años a psicólogos/as en la Autónoma de Tlaxcala, a partir de su revisión se construyó una matriz de análisis con las siguientes categorías: justificación de cada uno de los planes de estudio, objetivos o propósito, perfil de egreso, presencia de la psicología social como área de profundización, así como de la psicología social comunitaria en tanto unidad de aprendizaje. Finalmente se identificaron unidades de aprendizaje vinculadas con la formación y *praxis* psicosocial en comunidad, lo anterior permitió visualizar la orientación de la disciplina en la formación académica y profesional, así como la presencia, siempre limitada de la psicología social comunitaria, lo que hace evidente un proyecto de psicología acrítica, distante a los contextos locales y regionales y carente de una perspectiva sociohistórico.

En un segundo momento, se hizo llegar un formulario vía correo electrónico - a partir del directorio proporcionado por la coordinación del programa educativo- y por WhatsApp a 443 estudiantes (de un total de 952 para el periodo otoño 2020), se descartaron 26 respuestas por estar incompletas, tomando para el análisis final 417 cuestionarios. El tipo de muestra fue intencional, a partir de los grupos en los que, docentes que integran el Cuerpo Académico Estudios Psicosociales, se encontraban impartiendo clases durante el periodo en que se realizó el levantamiento de información. El formulario se redactó en formato de cuestionario mixto y las preguntas se orientaron a explorar el conocimiento respecto a la psicología social, la psicología social comunitaria y la correspondiente noción que el estudiantado tienen acerca de comunidad, así como del conocimiento respecto a las poblaciones originarias e indígenas en la región y su

respectiva conceptualización. El análisis de resultados se efectuó a partir de la codificación que el mismo formulario realiza a través del programa Excel y de las gráficas que genera en el caso de las preguntas cerradas. En lo que respecta a las preguntas abiertas, se agruparon por categorías de similitud y se descartaron aquellas respuestas incompletas. Los resultados permiten identificar que, desde la perspectiva del estudiantado, hay un reconocimiento ambivalente respecto a su presencia en la experiencia cotidiana y en los contenidos temáticos de las unidades de aprendizaje que cursan; un limitado interés por desarrollar actividades prácticas y profesionales en estos contextos y un claro desconocimiento respecto a la psicología social comunitaria como un campo disciplinar, de acción y práctica profesional que permite un acercamiento genuino a las tramas comunitarias en las que desarrollamos nuestro sentipensar y hacer de forma cotidiana. En este trabajo se discute la limitada y tímida presencia de la psicología social comunitaria y problematizamos la invisibilización de los pueblos originarios e indígenas como resultado de la ausencia de una conciencia sociohistórica y cultural en formación académica y de la profesión en psicología.

1.- PRESENCIAS LIMITADAS Y EXISTENCIAS CONDICIONADAS

En este primer momento, se presenta un esbozo histórico respecto al surgimiento de la licenciatura en psicología social y las respectivas reestructuraciones curriculares que limitaron su presencia a una línea de profundización, a partir del 2007, en el que la licenciatura adopta la nomenclatura, en psicología, para responder a las presiones institucionales de “calidad y acreditación de sus programas educativos”. La encomienda entonces, se tradujo en una pobre discusión académica, desprovista de argumentos epistémicos, éticos y políticos desde la disciplina y ajena al momento socio histórico, político y económico de la región, replicando modelos de una psicología centralizada y en muchos sentidos (históricos, epistémicos y metodológicos) rebasada, pero que aseguraba, desde la perspectiva del entonces organismo acreditador y autoridades institucionales, el pase seguro a un programa educativo competente a nivel nacional y a la altura de las exigencias profesionales del mercado laboral.

La apertura de la licenciatura en psicología social en la Autónoma de Tlaxcala obedeció a un momento político e institucional que la llevó a situarse en el área de ciencias sociales. En el estado, la licenciatura en psicología se ofertaba desde el año 1996, en una Universidad privada que formaba a su estudiantado con orientación clínica. La co-nurbación con el estado de Puebla, abría la posibilidad- para quienes la tuvieran - de

salir del estado y buscar incursionar en la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, incluso, de contar con los recursos económicos y materiales, ingresar en alguna de las Universidades privadas en el estado vecino que ofrecían la licenciatura (Escuela Libre de Psicología, la Universidad de las Américas Puebla-UDE LAP-, la Universidad Iberoamericana Campus Puebla, Universidad Popular Autónoma de Puebla-UPAEP-) con énfasis en la psicología clínica, en el caso de la BUAP, ofreciendo distintas áreas de formación terminal, incluyendo, psicología social y, la UDE LAP, que a la par desde entonces y a la fecha, ofrece también la licenciatura en psicología organizacional.

A pesar de la conurbación con el estado de Puebla y la cercanía con los estados de Hidalgo, Estado de México y Ciudad de México, la demanda de ingreso a la licenciatura en otros estados no resultaba representativa, aunado a que, las condiciones sociales y económicas que, incluso, hoy prevalecen en el Tlaxcala, no favorecen la movilidad. No hemos de olvidar que, Tlaxcala históricamente ha sido un estado con notorias polarizaciones económicas y sociales en relación a los estados con los que se comunica, tal como lo señala Hernández y Acá (2010, p.94) citando a Martínez (1991, p.60) “Tlaxcala fue tan india como Puebla fue española, y esa polaridad tuvo una influencia definitiva en toda su historia colonial”, continúan las autoras, “posterior a la colonia, el desarrollo industrial detonó la polarización económica la cual se mantiene hasta la fecha. Mientras Puebla al haber sido fundada por los españoles, se convirtió en un centro de producción textil, Tlaxcala fue y hasta la fecha sigue siendo, reserva de mano de obra, situación que se acentuó en la década de los sesenta con la industria automotriz poblana.

De acuerdo con Zapata (2010), la cercanía y comunicación con los estados que presentaban un desarrollo económico prominente desde la época hispana tuvo repercusiones en la relación con el estado de Puebla, manteniendo a Tlaxcala bajo su influencia política-económica y la advertencia permanente de que su territorio pasara a manos del control poblano, ante tal amenaza, Tlaxcala mantuvo su independencia territorial hasta el año 1857, que se le otorgó la categoría de Estado Libre y Soberano.

Actualmente, Tlaxcala cuenta con 60 municipios y de acuerdo con el Programa Estatal de Ordenamiento Territorial del 2004, está dividida en seis regiones: Norte (Tlaxco), Oriente (Huamantla), Poniente (Calpulalpan), Centro-Norte (Apizaco), Centro-Sur (Tlaxcala) y Sur (Zacatelco). Para enero de 2021, el estado registró el 46.2% de población en condiciones de pobreza y el 34.7% en vulnerabilidad, según datos del Informe anual sobre la situación de pobreza y rezago social (2021). Para Tlaxcala, la actividad productiva se concentra en el rubro de bienes y servicios que representa poco más del 50% del ingreso de la población del estado, seguido de la participación en actividades industriales y, finalmente, las relacionadas con la agricultura y cría de ganado. Cada región presenta problemáticas específicas como resultado de las condiciones sociales,

económicas y culturales de sus comunidades, sin embargo, la trata de personas con fines de explotación sexual, involucra a 35 de los 60 municipios del estado, particularmente en lo que refiere a la región sur (Diagnóstico de Percepción Ciudadana sobre Trata de Personas en Tlaxcala, Centro Fray Julián Garcés, 2014), convirtiéndose en una práctica delictiva que incluso atraviesa fronteras nacionales e internacionales:

“Explotación sexual, violencia de género, delincuencia, embarazo adolescente, adicciones, falta de empleos dignos, deserción escolar, pérdida del territorio, imposición de modelos culturales colonizadores, urbanización, industrialización están en una cara de la moneda; ritos y símbolos comunitarios, carnaval, fiestas populares, sistemas de cargos por usos y costumbres, ayuda comunitaria y tequio, conservación de cultivos familiares, gastronomía, trueque, nuevas organizaciones juveniles, creación de espacios de expresión, nuevas maneras de comunicarse, iniciativas de la sociedad civil, en la otra; son dos caras de algunos aspectos que permean la realidad de la juventud rural tlaxcalteca”. (Juárez,2020)

Cabe señalar que, problemáticas cómo la trata de personas no son recientes, incluso se encuentra documentada en un primer estudio en el que participo la Autónoma de Tlaxcala en 1998. Han sido las organizaciones de la sociedad civil, quienes han creado estrategias de intervención comunitaria para atender la compleja realidad que se desprende de representaciones, prácticas y discursos con interdependencia histórica, socioeconómica, política y cultural que han favorecido la presencia de problemáticas que vulneran las tramas comunitarias pero que, al mismo tiempo propician que sea desde estas, que puedan construirse procesos problematizadores que permitan la movilización de recursos socio comunitarios. Los problemas de consumo de sustancias psicoactivas a edades cada vez más tempranas, la violencia de género, el embarazo adolescente y las uniones tempranas, el abandono y deserción escolar, la insuficiencia renal crónica, la migración y sus correlatos, la devastación ambiental, son algunas de las problemáticas ante las que , la psicología académica y profesional en el estado se mantiene inerte, desaprovechando los espacios de cohesión social y redes comunitarias que bien, pueden favorecer la prevención, toma de conciencia y atención de estas.

Las problemáticas que han afectado a Tlaxcala en los últimos veinte años, se inscriben en la lógica del neoliberalismo, que superpone el valor del mercado por el de la vida, atravesando la estructura y dinámica de las instituciones, vulnerando el tejido comunitario, justificando el individualismo y alentando la idea de éxito individual en detrimento de lo colectivo, sin embargo, las expresiones regionales, la trascendencia de la tradición, el valor histórico de la cultura, la agricultura local para el autoconsumo, la posición de los saberes -otros- frente a la hegemonía de los discursos “cientificistas”,

resultan expresiones cotidianas que se observan en Tlaxcala y que son necesario hacer visibles, conocer y con las que es necesario entablar diálogo.

Hemos apuntado párrafos arriba, algunas nociones sobre el contexto histórico de Tlaxcala buscando situar primero, el surgimiento de la Universidad y después el de la licenciatura en psicología, al hacerlo hemos caído en cuenta en que el proyecto de formación universitaria surge y continua, desituado, lejano, más en consonancia con el proyecto modernizador, que con las realidades locales.

La Universidad Autónoma de Tlaxcala surge en 1976 como parte del complejo dinamismo producido por “la incipiente y tardía modernización ocurrida en la década de los años 60s en el estado y la transición que muchos espacios sociales experimentaron al pasar de lo rural a lo urbano, concentrándose los supuestos beneficios en diminutas áreas urbanas (Carro,2008). Si bien la iniciativa era precedida por numerosos intentos de consolidar la educación superior en Tlaxcala, fue hasta entonces, que las voluntades “políticas” se concretaron. Antes de instituirse por decreto de ley la universidad, según Hernández, *et al.* (2017, p.5) “el proceso de industrialización que experimentó la entidad requería la formación de cuadros técnicos y administrativos capacitados, lo que explica la expansión de la oferta educativa, surgiendo en 1961, la Escuela de Enfermería y Obstetricia y en 1962, el *Instituto de Estudios Superiores de Tlaxcala (IESE)*. Entre 1963 y 1965 (controversias respecto a la fecha) se abrió la Escuela de Derecho y un año más tarde se inician las actividades de la Escuela Normal Superior. Para 1972 se inician las actividades de la Escuela Superior de Comercio y en 1975 a la Escuela de Odontología.

Si bien no es propósito reseñar la historia de la Autónoma de Tlaxcala, es vital la comprensión del contexto político, social y económico en el que surgió, así como las motivaciones y propósitos que le acompañaron, motivaciones muy semejantes a las que movilizaron la creación de la licenciatura en Psicología social y sus posteriores reestructuraciones. Bajo el lema de impulsar la formación de cuadros profesionales competitivos para atender las demandas sociales y del campo laboral, se vive bajo la sombra del Banco Mundial, del Fondo Monetario Internacional y la OCDE. Los últimos 25 años, nos han mostrado los costos sociales de diseñar currículas y contenidos temáticos en respuesta a las exigencias del mercado, el fortalecimiento de la educación tecnológica y la marginación de las disciplinas que tienden puente con las realidades locales y regionales, son lecciones al parecer no aprendidas. La propia historia de la psicología social en nuestro país advierte el escaso interés de las instituciones para fortalecer su presencia en la formación de futuros/as psicólogos/as, tal como lo señalan Almeida y Flores (2011, p. 299) “la psicología social rara vez ha sido en México el foco de interés principal de la psicología académica, mucho menos la psicología comunitaria [] las instituciones siguen apostando al neoliberalismo decadente.

Es en 1999, cuando se crea la licenciatura en psicología social de la Universidad Autónoma de Tlaxcala, ofreciendo un plan curricular con un alto contenido teórico, una formación en investigación que, en la currícula, prometía la vinculación con la diversidad de contextos y problemáticas tlaxcaltecas ante la ausencia de la práctica escolar y/o profesional. Las primeras generaciones que egresaron adolecían no solo de una identidad profesional, sino de una noción más o menos clara y convincente de cómo hacer psicología social, derivado de las ambivalencias mostradas por el profesorado y los contenidos de las materias. El claustro de profesores/as contaban con una perfil profesional muy heterogéneo respecto a la psicología, la mayoría se había formado en la Universidad Nacional Autónoma de México, la Universidad Autónoma Metropolitana y en la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla bajo las perspectivas tradicionales de la disciplina y en algunos casos, la presencia de sociólogos/as y trabajadoras sociales que habían incursionado a la práctica docente en otros programas de licenciatura, formaban parte de la plantilla docente. Después de tres años de haberse creado la licenciatura, se incorporaron algunos/as profesores/as psicólogos/as sociales de formación en posgrado o con experiencia en investigación en el campo de la psicología social, sin embargo, la falta de una mirada situada, de una psicología social-nos atrevemos a llamar- latinoamericana, incidió en la reproducción mimética de una psicología social estadounidense, enseñada a medias y con notorias carencias.

A pesar de que en el perfil de egreso y en los objetivos de este primer plan de estudios, aparecían enunciados los programas de intervención en la comunidad y la atención de problemas relacionados con el desarrollo comunitario, fue hasta el plan 2007 en donde se incluyó en el discurso, la práctica escolar en contextos comunitarios. Respecto a la psicología social comunitaria y/o psicología comunitaria- su presencia obedecía a un curso optativo que se ofrecía en noveno semestre, la relación con materias afines o con énfasis en lo comunitario se encontraba en la materia obligatoria de psicología social urbana, ambiental y comunitaria, que tenía el propósito dar una introducción a las materias que más adelante se ofertan como optativas. Para el caso de la psicología social comunitaria, en el plan de estudios se proponía el estudio de los modelos de intervención, sin embargo, los contenidos se centraron en la revisión de las bases históricas del movimiento antipsiquiátrico como preámbulo a la psicología clínica comunitaria.

Introducir materias en las que, los contenidos se enfocan al diseño, aplicación y evaluación de instrumentos en campo y al diseño de modelos experimentales para la verificación de procesos hipotéticos psicosociales- es el caso de psicología social aplicada I y II y laboratorio de psicología social- nos permiten entender, el fracaso de psicologías social académica en la Autónoma de Tlaxcala. En un ejercicio posterior y como parte del proyecto de Historia de la psicología académica en Tlaxcala, centraremos la discusión en los contenidos curriculares, por el momento, es importante señalar estos aspectos que permiten comprender los andares de la disciplina en el contexto tlaxcalteca.

Para el 2003, se lleva a cabo la primera reestructuración del plan de estudios, actividad que se delegó a un número limitado de docentes que tenían formación, experiencia y/o proximidad al campo de la psicología social.⁶⁵ El resultado fue un plan de estudios con un enfoque teórico que pretendía que el estudiantado entrara en contacto con vertientes distintas a la psicología social norteamericana. La pretensión de ampliar los contenidos temáticos en la enseñanza de la psicología social tras la experiencia del primer plan de estudios, resultaron insuficientes: la revisión de la perspectiva sociológica de la psicología social, la psicología social europea y materias como enfoques alternativos a la psicología social⁶⁶, redundaron en una formación con un alto contenido teórico y escasa proximidad a la práctica e intervención psicosocial, lo que se tradujo en una disminución considerable en la demanda de ingreso y los índices de deserción⁶⁷, presagiando el abandono de la psicología social y la adopción curricular de una psicología académica más “práctica “instrumental” que congeniaba con las aspiraciones institucionales, dejando una vez más al margen, las realidades de la sociedad tlaxcalteca.

La psicología comunitaria aparecía en esta ocasión como curso obligatorio en octavo semestre, pero desvinculada de las lecturas latinoamericanas. Si bien existieron ejercicios modestos que buscaron ampliar no solo los contenidos tradicionales sino estimular el cuestionamiento y problematización de una disciplina ética y políticamente comprometida- tal es el caso del primer seminario en psicología social de la liberación en mayo de 2003, de la mano del nuevo profesorado que se integraba a la plantilla docente y que eran precisamente egresados/as de la primera y segunda generación en psicología social-, la dinámica institucional limitó el flujo de las discusiones, lo que pudo observarse incluso en la escasa implicación y participación del estudiantado en la vida académica de la licenciatura.

La psicología social académica en la Tlaxcala incurrió en lo que Ibáñez (2001) señala como el descuido a la proyección social de la disciplina, cuestión que le acompañó

65 Gracias a la iniciativa del profesorado en psicología social, se llevó a cabo el primer foro precongreso y el Congreso en psicología social en coordinación con la Sociedad Mexicana de Psicología Social en noviembre de 2003.

66 Enfoques que se asocian a la posterior crisis de la disciplina y que Ibáñez (2001) diferencia en cuatro grandes orientaciones: la teoría de la acción, la dialéctica, la orientación hermenéutica y el construccionismo social.

67 Del plan de estudios 1999, egresaron 390 psicólogos/as sociales mientras que del plan 2003, egresaron 267. A pesar de la orientación hacia la investigación en ambos planes de estudio, existe una escasa producción de investigaciones de tesis. Para el primer plan de estudios se defendieron 30 trabajos de investigación y solo una tesis se inscribe bajo la temática comunitaria: Pérez Romero, Sugely y Hernández Cervantes Sandra (2006) Factores que determinan la falta de participación ciudadana para el desarrollo comunitario en Cuaxomulco, Tlax. Tesis para obtener el grado de licenciada en psicología social. Universidad Autónoma de Tlaxcala. En lo que respecta al plan de estudios 2003, se presentaron 32 tesis, en un análisis posterior, se discutirá lo respectivo a la orientación teórica y metodológica de las investigaciones.

desde sus inicios y que pretendió ir atendiendo con la incorporación de la psicología social aplicada que, lejos de contribuir a la problematización de las realidades tlaxcalteca y la incursión a diversos contextos de intervención, se limitó a enseñar los modelos de intervención psicosocial desde lecturas estadounidenses y eurocentradas.

Siguiendo a Flores (2011, p.24 y 25), la psicología social académica en Tlaxcala replicó esa visión disciplinar ocupada en un individuo “sin historia y definiendo lo social como la suma o el producto de la interacción individual [] puesta al servicio del proyecto mercantil/competitivo sustentada en la modernidad europeo/norteamericana”. Si bien, la psicología social académica desaparece de dicho, en los últimos años ha buscado remontar a partir de las investigaciones de tesis, algunos seminarios, discusiones y través del cuerpo académico, Estudios Psicosociales, que ha tenido la iniciativa de poner sobre la mesa, la necesidad de construir una psicología acorde a los contextos tlaxcaltecas, impulsando la psicología social comunitaria.

En el 2007 entra en vigor la reestructuración de estudios, bajo la nomenclatura en psicología. La currícula se conforma en atención a las crecientes demandas de acreditación por parte de la institución. Se incorpora a la currícula la práctica escolar en distintos contextos, incluyendo el clínico comunitario y el social comunitario, acompañando de materias que “habilitaban” al estudiantado en los modelos de evaluación e intervención pertinentes a cada contexto. Lamentablemente, permanece la tendencia de enseñar los modelos de investigación e intervención hegemónicos y el dualismo teoría/praxis que arrasa con cualquier pretensión de construir implicaciones situadas. La tarea de cuestionar la visión colonialista y academicista que prevalece en las aulas ha sido vista como una afronta ante los designios institucionales, produciendo malestar e incluso actitudes que minimizan y marginan a la psicología social en general y a la social comunitaria en particular entre el estudiantado y el profesorado.

Entre los aciertos del plan de estudios 2007, está el haber incorporado las áreas de profundización como materias obligatorias, lo que permitía que el estudiantado tuviera la experiencia de acercarse a la psicología social comunitaria, llevándose a cabo los primeros proyectos que involucraron al estudiantado y que pretendían dar evidencia de la importancia de la intervención psicosocial en diferentes contextos comunitarios: “Caminando la comunidad”, proyecto que tuvo como objetivo el (re) conocimiento del trabajo informal y la mendicidad presente en el centro de la ciudad capital (2010)⁶⁸

68 Como parte del proyecto “Caminando la comunidad”, se alentó al estudiantado a asistir a la Tercera Conferencia Internacional de Psicología Comunitaria, celebrada en junio de 2010 en la Universidad Iberoamericana Puebla. Posterior a ese evento, se crearon espacios de discusión y se han invitado a investigadores/as que hasta el momento se adscriben en la investigación y *praxis* comunitaria, tal es el caso del Dr. Jorge Mario Flores Osorio que ha sido invitado desde el 2011 (hasta fechas reciente) por iniciativa del Cuerpo Académico Estudios Psicosociales; la Dra. María López y Lena, el Dr. Joel Vázquez Ortega y muy recientemente, la Dra. Katherine Herazo.

y “Diagnóstico psicosocial para el desarrollo integral del estudiantado en psicología” (2014) que pretendía la creación de espacios de reflexión y discusión con y entre la comunidad estudiantil respecto a situaciones socio familiares, económicas y culturales que influyen en la experiencia de formación profesional.

Para el 2012, se lleva a cabo la tercera reestructuración del plan de estudios de la licenciatura. En esta ocasión, se logran avances en cuanto a la discusión, permanencia y nueva creación de unidades de aprendizaje vinculadas a la intervención psicosocial comunitaria. Respecto al área de profundización en psicología social, se incorporan las materias de psicología social aplicada e intervención psicosocial como electivas obligatorias, mientras que psicología social comunitaria aparece como optativa, sin embargo, otras materias van preparando y abonando al trayecto de la práctica profesional desde una perspectiva ética, crítica y de reconocimiento a la diversidad en distinto contextos- Problemas sociales de México y la Región, antropología social y Alteridad-. En el 2014, se firma el primer convenio de colaboración específico entre la licenciatura y la asociación civil, Un Mundo, una Nación que permite la incorporación de estudiantes para llevar a cabo prácticas profesionales en el albergue para migrantes en tránsito, la Sagrada Familia⁶⁹. Al convenio anterior, se suma el establecido con el internado para varones de San Luis Apizaquito y algunos más con escuelas secundarias. Al ser la primera vez que el plan de estudios de la licenciatura contempla la práctica profesional en general y en contextos sociales-comunitarios en específico, muchas de las actividades se limitaron a sumarse a proyectos institucionales que se llevan a cabo principalmente en contextos escolares y no, específicamente en comunidades.

Con el propósito de construir estrategias que superen el psicologismo imperante y el reduccionismo metodológico, a partir del 2013, se impulsa la participación de estudiantes de licenciatura como asistentes de investigación en el Centro de Investigaciones Interdisciplinarias sobre Desarrollo Regional (CIISDER), favoreciendo en la formación del estudiantado, la experiencia del trabajo interdisciplinar y el reconocimiento de las condiciones sociales, económicas y políticas de la región.

Recientemente, a través de las unidades de aprendizaje de intervención psicosocial, psicología social comunitaria y alteridad se ha mantenido cierta continuidad con el trabajo en y con comunidades, siendo el caso del proyecto que se desarrolló en 2016 a través del DIF municipal de Zacatelco con madres y padres de familia a través de intervenciones socioeducativas y en 2018, con DIF Estatal, efectuando el proyecto de intervención psicosocial con adultas y adultos mayores en las comunidades de Azta-

69 Para favorecer el trabajo de intervención psicosocial del estudiantado en el albergue la sagrada familia, se gestiona la participación de algunas estudiantes en el *Diplomado de Primeros Auxilios Psicológicos para Personas Migrantes* coordinado por la Iniciativa Ciudadana para la Promoción de la Cultura del Diálogo, A.C.

ma y San Esteban Tizatlan. Para el 2019, a través de la materia de Alteridad, se emprende la experiencia etnografía sobre el arraigo y la identidad cultural en la comunidad de Toluca de Guadalupe, del municipio de Terrenate, Tlaxcala y en ese mismo año, se incorpora a un grupo de estudiantes del área de psicología social en el proyecto, Migración Tlaxcala-México. Estrategias para la autogestión y la solidaridad comunitaria, proyecto en el que participan asociaciones Internacionales, nacionales y estatales. Es importante señalar que estos proyectos han sido iniciativas de la Mtra. Alma Luisa Moreno Castillo, egresada de la licenciatura en psicología en el 2011 y que en 2015 es invitada a integrarse a la plantilla docente.

Finalmente, en agosto de 2018, entra en vigor la más reciente reestructuración curricular, en el que la psicología social comunitaria se ubica como materia electiva obligatoria para el área de psicología social, precedida por intervención psicosocial en contextos diversos. El proyecto de reestructuración se desarrolló en un entorno más plural, en el que la discusión teórica y metodológica da como resultado, un enfoque interdisciplinar de orientación psicológica y social con algunos matices críticos que abonan a la construcción de argumentos más allá de lo pedagógico y curricular, para resolver la incorporación de materias que contribuyen a la formación crítica, ética y políticamente comprometida del o la psicólogo/a sin distinción de adscripción.

Si bien como afirma Ovejero (2011, p. 27), “los psicólogos sociales, aunque suelen ser progresistas, generalmente aceptan la sociedad tal como existe, tiene una confortable relación con las instituciones sociales e intenta ayudar a la gente, pero dentro de los confines del status quo y sin enfrentarse a los intereses del sistema”, consideramos que esta afirmación no es exclusiva de los/as psicólogos/as sociales y al ser una característica que lamentablemente, define hoy día la formación académica y profesional en la psicología académica, es necesario que se dé continuidad a las discusiones tanto epistémicas, teóricas y metodológicas, como a las dimensiones ética, política, ontológica y axiológica de la psicología en atención a los contextos históricos, sociales, económicos y políticos en los que la disciplina forma a nuevos profesionales.

La presencia de la psicología social comunitaria en nuestro país transita en palabras de Flores y Almeida (2011) en la informalidad, por carecer de representatividad académica, consideramos que en nuestra región se puede definir más como invisibilidad. Atendiendo a Montero y Serrano (2011, p. 34), “no tiene ni representación ni el reconocimiento que se traducen en la existencia tanto de cursos de pregrado como de posgrado” y su presencia en la currícula, no asegura, como en nuestro caso, que los contenidos temáticos y de formación se focalicen en desarrollar un interés genuino por las realidades comunitarias. Sin embargo, tal como Flores y Almeida lo señalan

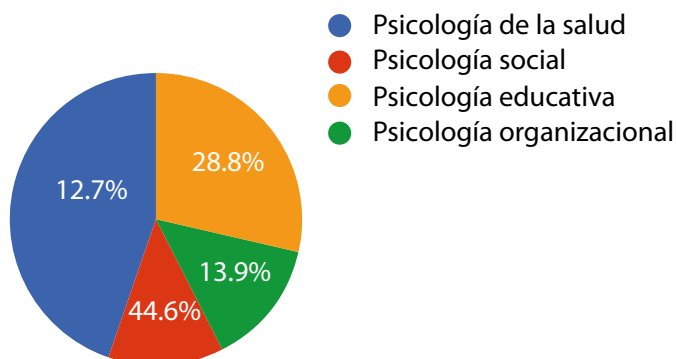
al enfatizar las ideas de Montero respecto la influencia teórica de la psicología social comunitaria en México

“En la práctica, el intento no es solo vincular la *praxis* comunitaria a los temas de la psicología social no positivista, sino incluso a los de la sociología clínica, la etnografía de la educación, la epidemiología de las adicciones, las estrategias de cambio rural, la antropología cultural”. (2011, p.283)

La influencia interdisciplinar que es distintiva de la psicología social comunitaria favorece los diálogos plurales, alienta su posicionamiento crítico, su *praxis* ética y políticamente comprometida y el cuestionamiento permanente de teorías, metodologías y categorías que responden al neocolonialismo en el pensar y hacer, incomodando los proyectos universitarios de los que ampliamente hemos discutido párrafos arriba.

Un ejemplo de lo advertido aparece en la siguiente gráfica, donde se observa que la psicología social, en el caso de la licenciatura, es el área de profundización que registra menor interés por parte del estudiantado.

Ilustración 14. Área de profundización de interés para el estudiantado.



Al respecto, coincidimos con Boada y Mañana (2011):

Las asignaturas de psicología social y la mención de la psicología comunitaria aparecen en muy pocas ocasiones, y referidas únicamente a la descripción micro curricular de una materia (en el caso de la psicología social), y a la descripción de un nivel de práctica preprofesional, sin que se precisen referentes epistemológicos, teóricos o metodológicos en el caso de la psicología comunitaria (p.201).

En la siguiente tabla, se observa una síntesis de los resultados obtenidos tras la revisión de los diferentes planes de estudio en psicología social y psicología en la Autónoma de Tlaxcala, que redundan en la apreciación de Boada y Mañana.

Tabla 3. *Matriz de análisis sobre la presencia/ausencia de la psicología social comunitaria en la licenciatura en psicología.*

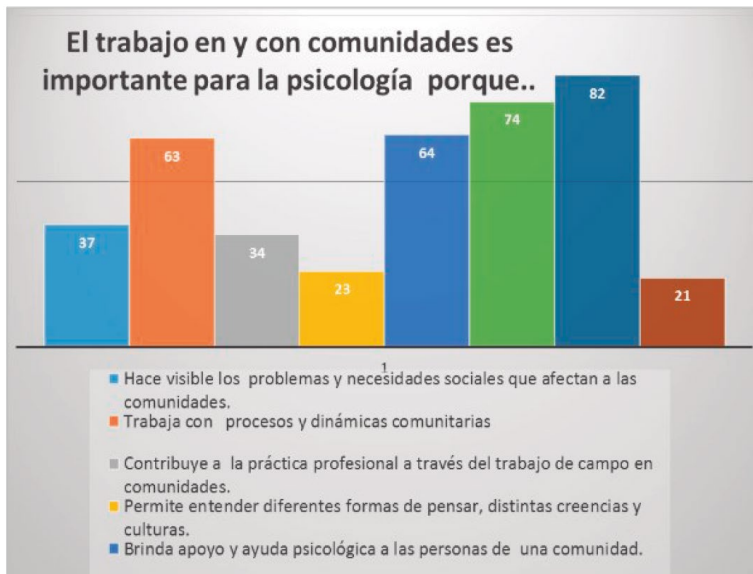
Plan de estudios	Nomenclatura	Perfil de egreso	Propósito u objetivos del plan de estudios relacionados con las comunidades	Psicología comunitaria	Psicología social comunitaria	Prácticas escolares y/o profesionales en contextos comunitarios
1999	Psicología Social	Programas de intervención en la comunidad	Diagnóstico y atención de los problemas relacionados con el desarrollo comunitario.	N/A	Optativa en 9no semestre	No
2003	Psicología social	Participación y vínculo con organismos sociales que aseguren su presencia en el ámbito comunitario.	Fortalecimiento de la identidad en la comunidad	Obligatoria en 8 ^{vo} semestre	N/A	No
2007	Psicología	Predicción en la interacción individuo-grupo-comunidad y su impacto en el desarrollo comunitario. Intervención y tratamiento que contribuya al desarrollo comunitario.	No lo enuncia	Obligatoria 6to semestre Psicología clínica comunitaria obligatoria 7mo semestre	N/A	Prácticas escolares 6to y 7mo semestre.

Plan de estudios	Nomenclatura	Perfil de egreso	Propósito u objetivos del plan de estudios relacionados con las comunidades	Psicología comunitaria	Psicología social comunitaria	Prácticas escolares y/o profesionales en contextos comunitarios
2012	Psicología	Atención a las necesidades y problemáticas tanto a nivel regional, nacional e internacional. Práctica de intervención consciente, responsable y cercana a las necesidades reales del contexto. Promover la salud y la calidad de vida [] en las comunidades.	Evaluar, diagnosticar e intervenir [...] a nivel comunitario [...] en contextos de salud, sociales, educativos y organizacionales en que se manifiesta el comportamiento humano.	N/A	Optativa 7mo semestre	Prácticas I Y II (opcional)
2018	Psicología	Evaluar el comportamiento en distintos ámbitos y niveles de expresión para una intervención ética, profesional y pertinente.	Evaluar, diagnosticar e intervenir en los distintos niveles y contextos en que se manifiesta el comportamiento humano a través de aprendizajes innovadores, creativos, pertinentes y situados desde la ética y el compromiso social.	N/A	Área de profundización psicología social aparece como electiva obligatoria	Prácticas profesionales (opcional)

La tímida presencia de la psicología social comunitaria nos lleva a reconocer que el proyecto liberador de la psicología está en curso, siendo desde los espacios social-comunitarios desde donde se puede ir gestando una psicología dirigida, en palabras de Montero (2007) a catalizar, facilitar y promover transformaciones sociales pues la liberación no es algo dado, advierte la autora, sino algo que se construye, por lo tanto la psicología advierte retomando a Baró, debe descentrarse de sí misma, debe liberarse

de las prácticas de sumisión y sujeción acríticas como las que hoy representa la psicología académica de “manufactura neoliberal, neocolonial, racista, misógina y capacitista que se sigue reproduciendo en células incontables a través del discurso seductor del o la experta en el comportamiento humano. Esto se puede observar en la siguiente gráfica en la que el estudiantado coincide con la opinión de que el trabajo en y con comunidades es importante por la ayuda que se les brinda a las personas.

Ilustración 15. *La importancia del trabajo en y con las comunidades.*

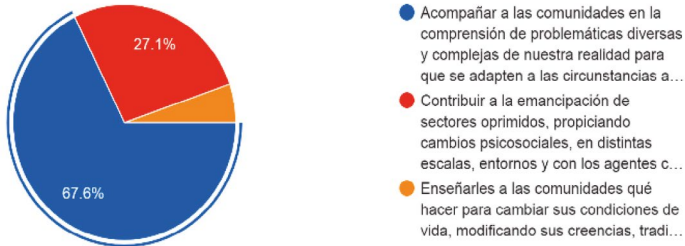


Sabemos que no basta con la enunciación curricular de la psicología social comunitaria, deben mantenerse los espacios académicos de discusión y acompañamiento para la formulación de los contenidos de está y las materias relacionadas, además de ir fortaleciendo y ampliando los vínculos del profesorado, el estudiantado con las comunidades. La revisión de las condiciones sociales y comunitarias en Tlaxcala no puede hacerse desde las aulas, si bien, desde ahí se discuten, reflexionan y cuestionan las teorías, los datos o resultados de la producción científica, no se puede hacer psicología social desde el escritorio. Es una *praxis* reflexiva, que Flores Osorio (2011) propone desde la Investigación-reflexión-Acción (IRA) y en la que se analiza críticamente “la práctica y teoría legitimada en los gabinetes universitarios”. Una *praxis* que se sustenta desde el compromiso ético y político con el pueblo.

Consideramos necesario redoblar esfuerzos para desmitificar la práctica psicológica y avanzar en la *praxis* de una psicología sociohistórico, ética y políticamente situada en tanto la representación que incluso, estudiantes de semestres avanzados mantienen

al respecto, se ubica en un pensamiento colonizador y mimético, tal como se observa en la opinión del estudiantado.

Ilustración 16. *Propósito de la psicología social comunitaria*



Pensar (se) desde una posición privilegiada—por el hecho de ser estudiante universitario/a, académico/a o científico/a social— produce una marcada asimetría en las formas de aproximarnos a las personas, grupos y/o comunidades, en las experiencias de intervención que suelen caracterizarse por un paternalismo que socava las estrategias con las que, las propias comunidades, por ejemplo, hacen frente a sus realidades. Pensar (nos) desde la “lógica científicista” contribuye al dogma de ser portadores/as de verdades y certezas, de que tenemos el derecho de decidir qué formas de vida, qué creencias y valores son válidos y decirles a otros/as qué pensar y hacer, esto es el dogma neoliberal, que combate la diferencia, la diversidad, el mismo que reproduce y solapa la psicología hegemónica y de la que De Sousa Santos (2006) habla al señalar, que es la racionalidad que domina en el Norte, la que ha tenido una influencia en nuestras maneras de pensar, de hacer ciencia, y que superpone ciertas concepciones de la vida y el mundo en detrimento de otras, las del Sur.

Eventualmente nos hemos concentrado en asegurar la presencia de la psicología social y la psicología social comunitaria en la curricula y nos hemos propuesto avanzar en la construcción de estrategias que contribuyan a fomentar un pensamiento crítico, contextualizado, que apunte al descubrimiento de la diversidad de la experiencia social y comunitaria a partir de la investigación y desde luego de la *praxis* como actividad inherente e indisoluble en la formación profesional de la disciplina, para ello es inaplazable hacer visible las condiciones de injusticia, exclusión, discriminación, pobreza y violencia en las que las comunidades de la región Tlaxcalteca se encuentran, contribuir a nombrar y problematizar esas condiciones que suelen naturalizarse y legitimarse desde los discursos cotidianos y que pasan de largo cuando se trata de poblaciones originarias e indígenas.

Hemos trazado la ruta a seguir para fortalecer la presencia de la psicología social comunitaria en la Autónoma de Tlaxcala. Los andares si bien medidos, nos ha llevado a participar en el 1er Coloquio Regional de Psicología Social Comunitaria en nuestra América. Fundamentos para la acción con comunidades afrodescendientes y pueblos originarios, del que se desprende este trabajo. Continuaremos afianzando los diálogos, la vinculación y reflexión participando en futuros coloquios que abonan al proyecto,”Historia de la psicología académica en Tlaxcala: el caso de la psicología social”

2.-AUSENCIA E INVISIBILIZACIÓN DE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS E INDÍGENAS EN LA FORMACIÓN ACADÉMICA Y EN LA DISCIPLINA.

.....

Dar cuenta de la presencia/ausencias de los pueblos originarios e indígenas en el quehacer académico, de investigación y *praxis* de la psicología en México, excede los propósitos de este trabajo ya que requiere ampliar el radar de investigación documental y de campo que permitan desde nuestra lectura, abonar a su genealogía⁷⁰. Consideramos necesario diferenciar -más no separar- el trabajo de la psicología social comunitaria en México desde distintos espacios académicos universitarios y de investigación de aquel que se ha construido, en específico, en y con los pueblos originarios e indígenas en México, por lo tanto, no podemos obviar la trayectoria de *praxis* e investigación realizadas por Almeida Acosta desde mediados de la década de los setenta del siglo pasado con los pueblos originarios e indígenas de la sierra norte de Puebla y la de Flores Osorio en la región Chiapas-Guatemala. Actualmente, se ha convertido en referente obligado, los trabajos de Herazo González con los pueblos originarios e indígenas de la ciudad de México. Sin duda hay experiencias y trayectorias que deben ser enunciadas y reconocidas por su aporte desde la investigación y/o la *praxis* desde la psicología

70 Para aproximarse a tal propósito, sugerimos revisar: Almeida Acosta, E y Flores Osorio, J. M. (2011). La informalidad de la psicología comunitaria en México. En Montero, M y Serrano-García, I (Comps.), Historias de la psicología comunitaria en América Latina. Participación y Transformación (pp. 277-304). Editorial Paidós, Tramas Sociales; Almeida Acosta, E. (2015) La dignidad de los pueblos originarios. En Herazo González, K, I (coord.). Hacia una psicología social comunitaria con los pueblos originarios de Nuestra América (pp. 34-50). Facultad de psicología. UNAM; Flores Osorio, J.M. (2011). Psicología y *praxis* comunitaria. Una visión latinoamericana. Editorial Latinoamericana. Se sugiere revisar la obra completa de Herazo González sobre el tema específico de la psicología social comunitaria y los pueblos originarios.

social comunitaria con los pueblos originarios e indígenas, nos hemos comprometido a ampliar nuestras miradas para en próxima ocasión precisar en ellas.

Hablar de pueblo originario, indio, indígena y pueblo indígena, tal como advierte Herazo (2015), es referirse a categorías con un profundo pasado colonial en que se hacen evidentes las relaciones de dominación y opresión que incluso, se mantienen y legitiman bajo las políticas neoliberales, racistas, clasistas, patriarcales y neocoloniales actuales, sin embargo, desde una lectura decolonial, como bien lo enfatiza la autora, es compromiso de la psicología social comunitaria hacer visibles las luchas contra hegemónicas que históricamente han lidiado los pueblos originarios e indígenas como alternativa al discurso homogeneizante y prácticas asimilacionistas que imperan desde la academia.

Hemos caído en cuenta en el uso indistinto de los conceptos de comunidades originarias, pueblos originarios, pueblos indios y pueblos indígenas cuando cada uno tiene una significación diferente atendiendo los contextos históricos, políticos y culturales en los que se producen, al respecto, Almeida y Flores (2011) hablan de pueblos indios y no de pueblos indígenas, en tanto, el término, dicen los autores “reivindican esos pueblos o naciones como una manifestación de lucha y como emblema de autoafirmación” (p.277). Por su parte, Herazo (2015) menciona que es importante reivindicar a los pueblos originarios reconociendo la importancia de la concepción que tienen sobre sí mismos y no en función de la enunciación descontextualizada, ahistórica y atravesada por la mirada colonial que suele oscilar entre una percepción que les folcloriza o en el otro extremo, los esencializa. Sin embargo, es necesario precisar que Herazo (2015) avanza en la problematización de los conceptos y recupera las palabras de Zerda (2013) al enfatizar que son “pueblos originarios los que mantienen vínculos con su espacio de ocupación tradicional bajo una lógica socio espacial” y son “pueblos indígenas los que mantienen sus instituciones sociales, económicas, políticas y culturales, además de vínculos territoriales” (citado en Herazo, 2011, p.19).

No es propósito del apartado, recuperar la discusión acerca de lo originario e indígena de nuestros pueblos, resultaría casi imposible en tan breves párrafos, sin embargo, se pretende dejar en claro, la posición ético-política desde la que se parte para el análisis y reflexión que aquí se construye. Por lo tanto, asumimos la concepción de Herazo (2011) respecto a los pueblos originarios e indígenas “como un actor social que reivindica sus saberes, voz, memoria, identidad, dignidad, aprendizaje y luchas contra hegemónicas [] su compromiso apuesta por resarcir la diversidad de sus derechos basados en usos y costumbres” (p.27).

Si bien, más adelante se discutirán las respuestas que el estudiantado de la licenciatura en psicología da respecto a la presencia de comunidades pertenecientes a pueblos originarios, así como el auto reconocimiento de su comunidad de origen o residencia como parte de estos pueblos, es necesario anticipar para evitar contradicciones con la posición previamente adoptada, que las preguntas se redactaron en términos de comunidades originarias atendiendo el limitado conocimiento previo que el estudiantado tiene respecto a este tema.

De acuerdo a los resultados de la encuesta intercensal 2015 en Tlaxcala, se estima que 321.3 mil personas se auto reconocen indígenas, representando el 25.2% de la población del estado, superando a la población hablante de lengua indígena de 3 años y más que es de 33 mil personas, (pág. 49) - auto reconocimiento que realizan a partir de elementos sociales y culturales que están presentes en sus prácticas lingüísticas, costumbres, creencias y formas de organizarse a interior de las comunidades y en relación con el aparato estatal y federal-.

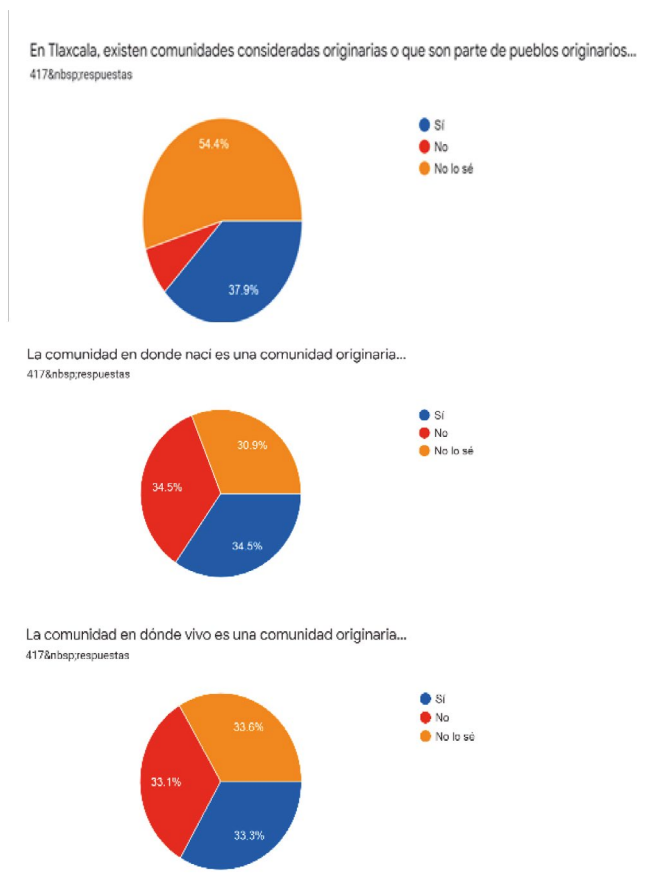
A pesar de las cifras, Hernández, Hernández y Nazario (2019) advierten que en el imaginario social prevalece la idea de que los pueblos originarios e indígenas en Tlaxcala no existen, contribuyendo a lo anterior, el tipo de relación que estos agentes han establecido con el estado y en nuestro caso, con el gobierno estatal. Incluso se ha llegado a afirmar, particularmente desde la capital tlaxcalteca, que estos pueblos desaparecieron de la entidad tras el proceso de asimilación que formó parte del proyecto de “cultura nacional”, es decir, quienes se adscriben a algún pueblo indígena, terminan por asimilarse integrándose a la población mestiza.

En este segundo momento, resulta importante reflexionar sobre el desconocimiento que el estudiantado de la licenciatura en psicología de la Autónoma de Tlaxcala muestra respecto de los pueblos originarios e indígenas en Tlaxcala, cuestión que se observa en las siguientes gráficas.

Las respuestas del estudiantado se ubican en una ambivalencia que valdría la pena explorar en otro estudio, por el momento se presume, obedece a la intersección de aspectos culturales transmitidos y/o aprendidos desde la familia de origen y que legitiman ciertas sinergias comunitarias atravesadas por políticas asimilacionistas, discriminatorias y racistas imperantes en la región. El hecho está en que, mientras el 37.9 por ciento del estudiantado afirma que en Tlaxcala se reconoce la presencia de pueblos originarios, la integración de las respuestas No y No lo sé, representan el 62.1 por ciento, asunto no menor en tanto, según datos del INEGI -referidos párrafos arriba-, el 25.2% de la población del estado de Tlaxcala se autoreconoce indígena. Al respecto nos preguntamos por los procesos de atribución y representación social que están

presentes en esas respuestas, dimensiones que van más allá del ignorar o del desconocimiento y se inscriben, en el ámbito de la negación de la otredad.

Ilustración 17. *Reconocimiento de comunidades originarias.*



Bajo una lógica similar observamos la dinámica de las respuestas dadas a las preguntas: la comunidad donde nací es originaria y, la comunidad en donde vivo es originaria. Para el primer planteamiento, las respuestas No y No lo sé, suman el 65.4 por ciento, mientras que para la segunda representan el 66.7 por ciento. Consideramos que lo anterior, complejiza el proceso de negación de lo indígena, evidenciando la ausencia de una conciencia histórica, resultado del ideal “progresista” que se instala en el imaginario social de nuestro país. Apoyándonos en Gall (2011), desde las primeras ideas mestizantes de los intelectuales orgánicos de las elites de finales del siglo XVIII, que se

consolidaron en el siglo XIX y que se convirtieron debido a Estado en el Siglo XX, en las que Tlaxcala a pesar de su situación histórica a partir de la invasión española y el periodo colonial, no se mantiene al margen.

Para entender el proceso de negación presente en nuestro estudiantado, es necesario analizar el devenir histórico tlaxcalteca: la relación que se estableció con los españoles a la llegada de Cortés y las aparentes concesiones otorgadas al pueblo tlaxcalteca, representan la genealogía de la negación de lo indio cuestión que se acentúa con la fundación de la ciudad peninsular de Puebla y posteriormente, como lo advierte Luis Reyes (1996) con la explotación y empobrecimientos que experimentaron-pese a los privilegios otorgados por la corona española- durante el siglo XVII.

Las nacientes ideas nacionalistas heredadas del periodo independentista y el ideal de progreso porfirista, encuentran su expresión en el prosperato tlaxcalteca⁷¹ que contribuye a la “negación de lo indio”, cuestión que subsiste de acuerdo con Luis Reyes (1996), “en la década de 1930 con la imposición de una escuela rural que debía terminar con todo lo indígena, prohibiendo el uso de las lenguas indígenas en las escuelas, los niños que sufrieron esta represión son abuelos y padres de las generaciones actuales. ¿Cuál es el papel que ha jugado la Universidad, la disciplina y para nuestro contexto, la formación académica en psicología, en la negación de los pueblos originarios e indígenas? De acuerdo con De Sousa (2006), “lo que no existe es producido activamente como no existente, como una alternativa no creíble, como una alternativa descartable, invisible a la realidad hegemónica del mundo [] ¿Cómo se producen las ausencias?” (p.23)

Siguiendo a De Sousa, a partir de la monocultura del saber y del rigor científico; esta monocultura que está presente en nuestra concepción lineal del tiempo, la que habita en la naturalización de las diferencias y la producción de jerarquías para justificar lo dominante y, la que está presente en el productivismo capitalista, son las que justifican el acto de la negación. La psicología académica resulta para este caso, el mejor ejemplo de producción y legitimación de estas ausencias al reproducir un saber hegemónico que adopta el discurso científicista para categorizar, clasificar, minimizar, psicopatologizar, excluir, rechazar todo lo diferente, distinto, diverso, atribuyendo las etiquetas de ignorante, residual, el inferior, el local o particular, y el improductivo.

Por lo tanto, saberes, pensares, sentires otros, no tienen validez, en este esquema reduccionista y neocolonial, no existe el reconocimiento, la proximidad, el diálogo, solo

71 Así se le conoce al periodo en el que el militar Prospero Cahuantzi gobernó Tlaxcala de 1885 a 1911, conocido como el gobernador porfirista

el discurso ensordecedor que pretende callar otras formas de enunciar, de llamar, de entender; el conocimiento y las prácticas sociales de los pueblos originarios e indígenas.

La psicología académica que adopta el ideal del mercado capitalista ofertando el éxito, niega toda práctica o conocimiento que está al margen del mercado. Quién no persigue el éxito, se motiva y alcanza las metas de consumo global, es visto como fracasado, ignorante, sin ambiciones. El éxito debe alcanzarse sin importar que esto comprometa y vulnere la dignidad humana. Desde esta posición mercantilizada, la psicología inferioriza lo indígena porque le representa (atraso, lo primitivo, la ignorancia) todo lo opuesto al ideal de éxito neoliberal.

Para la psicología académica, la internacionalización de sus programas de formación de licenciatura y posgrado es lo más relevante, sin importar lo descontextualizado y a histórico de las teorías que reproduce y la ruptura que origina con las realidades locales, como advierte De Sousa Santos (2006, p.25) “lo local no tiene dignidad como alternativa creíble a una realidad global, universal. Lo global y universal es hegemónico; lo particular y local no cuenta, es invisible, descartable, desechable”, por lo tanto, no es relevante reconocer la presencia de las comunidades originarias.

Es la psicología académica de manufactura neoliberal la que continúa legitimando el racismo, la misoginia, el clasismo, la homofobia y el capitalismo promoviendo el slogan de lo “normal” en la explotación y precariedad laboral, en la heteronormatividad que no atenta con el ideal de familia que el capitalismo neoliberal requiere para asegurar las cadenas de producción, en la normalización de la violencia hacia las mujeres por no cumplir los mandatos patriarcales de mantenerse en el espacio doméstico, cumplir con la maternidad y el trabajo de cuidado. Todo aquello que atente en contra del proyecto de expansión y dominio económico debe ser negado, invisibilizado, incluso, combatido entre tantos, los pueblos originarios e indígenas.

.....

**Para la psicología académica, la
internacionalización de sus programas de
formación de licenciatura y posgrado es lo más
relevante,**

3.- CONCLUSIONES ¿PENDIENTES?

Problematizar de manera permanente el ser y hacer de la psicología académica de la Autónoma de Tlaxcala, nos ha permitido identificar las limitaciones que nuestra propia formación disciplinar imprime a la hora de pensar una psicología en el contexto tlaxcalteca.

La historia de Tlaxcala, su dinámica política y social, el esplendor de su cultura debe traducirse en un compromiso por formar a psicólogos y psicólogas con un profundo sentido sociohistórico, ético y político que interpele al cientificismo, al universalismo epistémico, teórico y metodológico auspiciado por la psicología hegemónica, en contacto con su realidad inmediata sin caer en etnocentrismos ni obviar otras realidades distintas más no distantes.

Debemos impulsar el dialogo plural, la escucha de otras posturas, oír la palabra y los saberes de otros/as, de nuestras comunidades campesinas, indígenas, de los barrios empobrecidos por la promesa del desarrollo, de las mujeres y los cuerpos feminizados que experimentan todos los días la voracidad del poder patriarcal a través de la explotación sexual y otros tipos de violencia; la de niños, niñas y adolescentes que ven interrumpido su trayecto de vida a consecuencia de la trata de personas, la migración, el crimen organizado.

La psicología académica en Tlaxcala deberá trabajar para dismantlar los mitos de la modernidad: el progreso, el conocimiento científico como dispositivo de poder, la expansión económica a partir de las prácticas de consumo como signos de éxito, el del mestizaje y la inferiorización de lo no blanco, lo no occidental., solo así podemos avanzar en la liberación de la psicología y en la construcción de una *praxis* comprometida, ética y políticamente situada.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Carro, J. (2008). Globalización y Modernidad. Expresiones en Tlaxcala. Carro, J; Domínguez, E.A. *Expresiones regionales de la globalización en Tlaxcala*. Grupo Editorial Gudiño Cícero.

De Sousa Santos, Boaventura. Capítulo I. La Sociología de las Ausencias y la Sociología de las Emergencias: para una ecología de saberes. *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social*. ISBN 987-1183-57-7. <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/coediciones/20100825033033/2Capitulol.pdf>

Dussel, E. (2014). Para una ética de la liberación latinoamericana. Tomo II. Siglo XXI, Editores.

Encuesta Intercensal 2015 Tlaxcala. *Principales resultados de la Encuesta Intercensal 2015 Tlaxcala*. Instituto Nacional de Estadística y Geografía. (2016). http://evaluacion.tlaxcala.gob.mx/images/stories/documentos/planea/estadistica/enc_int_2015.pf

Flores Osorio, J.M. (2011). *Psicología y praxis comunitaria. Una visión latinoamericana*. Editorial Latinoamericana.

Flores Osorio, J.M y Aparicio López. J.L. (2014). *Miradas y prácticas de la investigación psicológica y social*. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Gall, O (2013). *La ideología mestizante, el guadalupanismo y sus repercusiones sociales, una revisión crítica de la "identidad nacional"*. <https://historiamexicana.colmex.mx/index.php/RHM/article/view/139>

Herazo González, K, I (coord.). *Hacia una psicología social comunitaria con los pueblos originarios de Nuestra América*. Universidad Nacional Autónoma de México.

Hernández y Aca (2010). Estructura y diferencias socioeconómicas de la zona metropolitana Puebla-Tlaxcala. Hernández y Castillo y Ornelas (coord.) *La zona metropolitana Puebla Tlaxcala. Situación actual y posibilidades de desarrollo*. Universidad Autónoma de Tlaxcala.

Hernández, M. Guevara, J. Sánchez, N. (2019). *Pueblos indígenas de Tlaxcala: invisibilidad, estigma y exclusión. La jornada del campo*. <https://www.jornada.com.mx/2019/05/18/cam-tlaxcala.html>

Hernández, F Ramírez, A y Arroyo (2017). Apuntes para la historia reciente de la educación superior en Tlaxcala. Congreso Nacional de Investigación educativa. COMIE, San Luis Potosí.

Ibáñez, T (2003). *Psicología social construccionista*. Editorial Universitaria.

Juárez, J (2020). *Ser joven en el campo*. <https://www.jornada.com.mx/2020/08/15/delcampo/articulos/tlaxcala-devastacion.html>

Montero, M. (2007). De la ética del individualismo a la ética de la otredad: La noción de otro y la liberación de la psicología. Montero Quintal; et al. *Psicología, globalización y desarrollo en América Latina*. Editorial Latinoamericana.

Montero y Serrano (2011). Historia de la psicología comunitaria en América Latina. Participación y transformación-. *Tramas sociales 64*. Paidós.

Ovejero, A. (2011). Psicología y contexto social: el desarrollo histórico de la psicología social y sus implicaciones para el futuro en Ovejero y Ramos. *Psicología social crítica*. Editorial Biblioteca Nueva.

Plan de estudios de la licenciatura en psicología social 1999. *Archivos de la coordinación de la licenciatura en psicología*. Universidad Autónoma de Tlaxcala.

Plan de estudios de la licenciatura en psicología social 2003. *Archivos de la coordinación de la licenciatura en psicología*. Universidad Autónoma de Tlaxcala.

Plan de estudios de la licenciatura en psicología 2007. *Archivos de la coordinación de la licenciatura en psicología*. Universidad Autónoma de Tlaxcala.

Plan de estudios de la licenciatura en psicología 2012. *Archivos de la coordinación de la licenciatura en psicología*. Universidad Autónoma de Tlaxcala.

Plan de estudios de la licenciatura en psicología 2018. *Archivos de la coordinación de la licenciatura en psicología*. Universidad Autónoma de Tlaxcala.



UNIVERSIDAD NACIONAL ABIERTA Y A DISTANCIA (UNAD)

Sede Nacional José Celestino Mutis
Calle 14 Sur 14-23
PBX: 344 37 00 - 344 41 20
Bogotá, D.C., Colombia

www.unad.edu.co

