



*La cultura es algo íntimo, impulsos
nerviosos, latidos dirigidos a un
otro que van desde las entrañas, aguas
internas, saliva, lo que nos corporaliza... es
un saber encarnado, ese oxígeno simbólico.
Lo intercultural tendría que ver con diferentes
maneras de respirar el mundo juntos.*

Boris Delgado.

EL RENACER EPISTÉMICO

Un acompañamiento a las comunidades afrocolombianas

MARINELLA RIVERA ESCOBAR



La conciencia ha sido objeto de estudio desde múltiples perspectivas, la freudiana y la marxista política latinoamericana son dos ejemplos en psicología; no obstante, poco se ha visto desde la perspectiva histórica e intercultural. Un aspecto en el que se han puesto de acuerdo las facultades de psicología de Colombia, por lo menos las que hacen parte de la Asociación Colombiana de Facultades de Psicología (Ascofapsi), es en la importancia de la interculturalidad hoy; evidencia de esto es que la XV versión de la Cátedra Mercedes Rodrigo (CMR), que convoca a psicólogos e investigadores del país, se centró en este tema. Allí se señalaron dos aspectos problemáticos: primero, la psicología está centrada ideológicamente en el norte, su origen es europeo y estadounidense; y, segundo, el reto que implica descentrarla, señalar de manera crítica su ubicación y su necesidad de un giro hacia el Sur.

Con respecto al primer punto, la psicología hace parte de la educación institucional del Estado-nación, que a su vez hace parte de las relaciones de poder entre países y regiones, es decir, está inmersa en lo que hoy es llamado como geopolítica. El Estado-nación, desde la Colonia, hace parte de la cultura dominante; por eso, la educación es transmisora de esa ideología, inicialmente de la cultura europea y posteriormente de la estadounidense. En cuanto a la europea, hace parte de ese mundo construido por las relaciones coloniales entre España y nuestro territorio, lo que dejó por fuera y representó de manera negativa a sus otredades internas: naciones originarias, africanos, afrodescendientes y gitanos. En cuanto a la estadounidense, estuvo al servicio de los intereses propios del liberalismo, el desarrollismo y el individualismo.

En este sentido, en dicha cátedra se describen ejemplos de ese centramiento. Diego Restrepo, presidente de Ascofapsi, dijo en el discurso de apertura que nuestra disciplina está más centrada en la movilidad internacional que en la regional; Fredy Villalobos, coordinador de la cátedra CMR, explicó que estamos más centrados en la métrica y citación de emporios estadounidenses que en la

transformación social de nuestras problemáticas. Y, por último, Jorge Flórez, ponente invitado internacional, aseguró que nuestra disciplina está centrada en el método científico de demarcación y en el análisis de la conducta, mas no en la denuncia de las relaciones coloniales, el racismo y la discriminación. La psicología, en definitiva, ha estado más centrada en los nortes del mundo que en los sures, ha estado eurocentrada.

Por ello, urge construir psicologías desde los sures del mundo. Esto implica, según Rozas (2015), reflexionar de manera crítica sobre qué es el Sur, que además de ser un lugar geográfico es también una posición relacionada con la periferia. El Sur, en este sentido, es una propuesta metafórica que no tiene un asidero geográfico, sino que apela a un Otro construido, *los del Sur*, que son todas aquellas poblaciones, países y comunidades que, independiente de su ubicación en el globo, no se sienten incluidos en la categoría de países industrializados, modernos y autodenominados del norte. Sus problemas más importantes son el racismo, la inequidad, la dominación cultural, y consideran que estos aspectos no han sido tenidos en cuenta por la psicología.

De esta manera, la transformación de la psicología o la construcción de una *psicología desde el Sur* tendría que surgir del análisis crítico tanto del origen de la psicología centrado en una cultura particular, como de su ontología, ética, epistemología y metodología. El reto a superar por nuestra disciplina implica poder interpelar al eurocentrismo e intentar descentrarse, buscar un policentro, lo cual implica analizar tanto la dimensión epistemológica en la relación entre el eurocentrismo y el afrocentrismo como una epistemología emergente; una ontología y una ética relacional, y algunas posibles metodologías que posibiliten un diálogo intercultural, que permitan comprender que para las comunidades indígenas y afrocolombianas las dimensiones espiritual y relacional son fundamentales y que éstas deben ser tenidas en cuenta para su acompañamiento; esto es lo que se presentará en los siguientes apartados.

UNA EPISTEMOLOGÍA EMERGENTE

Los movimientos de centramiento y descentramiento de la psicología no son exclusivos de ésta; también están presentes en las ciencias de la salud, las ciencias sociales y humanas y la educación en general; por lo tanto, se inicia con la revisión de lo que han avanzado otras áreas en la epistemológica crítica.

En primer lugar, según advierte Santos (2010), el fin del colonialismo político no significó el fin del colonialismo en las mentalidades y subjetividades, en la cultura y en la epistemología; por el contrario, continuó reproduciéndose de modo endógeno. La epistemología occidental dominante fue construida a partir de las necesidades de la dominación capitalista y colonial, y se asienta en lo que el autor designa como pensamiento abismal. Dicho pensamiento opera dividiendo las experiencias, los actores y los saberes sociales entre los que son visibles, inteligibles o útiles (los que quedan de ese lado de la línea) y los que son invisibles, ininteligibles, olvidados o peligrosos (los que quedan del otro lado de la línea). La división es tal que “el otro lado de la línea” desaparece como realidad, se convierte en no existente. Fundamentalmente lo que más caracteriza al pensamiento abismal es la imposibilidad de la co-presencia de los dos lados de la línea.

Santos (2010) analiza la sociología de las ausencias, la cual se centra en la “no existencia” producida, se producen objetos imposibles, una cierta entidad es descalificada y considerada invisible, no inteligible o desechable. “No existente” significa no existir en ninguna forma relevante o comprensible de ser. Lo que es producido como no existente es radicalmente excluido, porque se encuentra más allá del universo de lo que la concepción aceptada de inclusión considera, es su *otro*.

No hay solo una manera de producir ausencias. Santos (2010) distingue cinco modos de producción de ausencia o no existencia: el ignorante, el retrasado, el inferior, el local o particular y el improductivo o estéril (p. 22). Estas formas sociales son inexistentes porque forman obstáculos con respecto a las realidades que cuentan como importantes: científicas, avanzadas, superiores, globales o productivas. En cuanto al *ignorante* está relacionado con el canon en la ciencia moderna y la alta cultura; todo lo que el canon no legitima o reconoce es declarado inexistente; la no existencia asume aquí la forma de ignorancia o

de incultura. En el *retrasado* el tiempo lineal sitúa de una parte los países centrales y de otra lo atrasado; los primeros se narran como progreso, modernización, desarrollo, crecimiento y globalización; los segundos se le oponen son lo primitivo o salvaje, lo tradicional, lo premoderno, lo simple, lo obsoleto o lo subdesarrollado. En el *inferior* se da la clasificación social y naturalización de las diferencias o de las jerarquías referidas a dos formas la raza y el sexo; la no existencia es producida así bajo la forma de una inferioridad insuperable en tanto que natural. En el *local e improductivo*, por un lado, está la escala dominante, lo universal, lo global y el ciclo de producción en tanto que trabajo productivo es lo importante, es el trabajo que maximiza la generación de lucro y un determinado ciclo de producción; por otro lado, esta lógica de la no existencia es producida bajo la forma de lo improductivo, la cual, aplicada a la naturaleza es esterilidad y aplicada al trabajo es pereza o descalificación profesional.

No obstante, el pensamiento abismal global, que mantenía tan claramente separados los dos lados de la línea, ha sido afectado por diferentes fenómenos en los últimos años. El primero se dio con el retorno de lo colonial, que tuvo lugar con las luchas anticoloniales y los procesos de independencia. En la víspera de la Segunda Guerra Mundial, las colonias y las excolonias constituían cerca del 85 % de la superficie terrestre del globo, y esto se transformó. Lo anterior implicó que la época de la pulcra división entre el Viejo y el Nuevo Mundo, entre lo metropolitano y lo colonial, terminó. Por un lado, las regiones y países periféricos y semiperiféricos del sistema mundo moderno, los cuales, tras la Segunda Guerra Mundial solían ser llamados el Tercer Mundo, se unieron al primer mundo. Ese retorno adopta tres formas principales: la terrorista, la de los trabajadores migrantes indocumentados y la de los refugiados. La primera forma se expresa en la nueva ola de leyes antiterroristas y migratorias, y en la de los servicios secretos; en la segunda, los trabajadores buscan adquirir empleo en una de las centenares de miles fábricas de explotación del Sur global, subcontratados por corporaciones multinacionales metropolitanas; en la tercera, los refugiados demandan obtener ese estatus en una sociedad metropolitana dada.

El segundo es el retorno del colonizador. El “primer mundo” invadió al “tercer mundo”. Los derechos humanos son así violados

con objeto de ser defendidos, la democracia es destruida para salvaguardar la democracia, la vida es eliminada para preservar la vida. Líneas abismales están siendo trazadas en un sentido literal y metafórico. Esto implica resucitar formas de ordenamiento colonial tanto en las sociedades metropolitanas, esta vez gobernando la vida de los ciudadanos comunes, como en las sociedades en un tiempo sometidas al colonialismo europeo. Es el caso más notable de lo que se denomina el nuevo gobierno indirecto: lo público privatizado, el control de la salud, la tierra, el agua potable, las semillas, los bosques o la calidad del medio ambiente.

El pensamiento abismal moderno está llamado a suprimir el conflicto social y a ratificar el Estado sin ley a este lado de la línea, como siempre había sucedido al otro lado de la línea. Santos (2010) distingue cinco formas de fascismo social, pero aquí solo refiero tres de ellas: primero, el apartheid social, que diferencia entre zonas “salvajes” y “civilizadas”; segundo, el fascismo contractual, que es la privatización de los servicios públicos, tales como salud, bienestar, utilidades, etcétera (en tales casos el contrato social que presidió la producción de servicios públicos en el Estado de bienestar y el Estado desarrollista es reducido al contrato individual entre consumidores y proveedores de servicios privados); y, tercero, el fascismo territorial, cuyos actores sociales con un fuerte capital patrimonial o militar disputan el control del Estado sobre los territorios donde ellos actúan o neutralizan ese control cooptando o coaccionando a las instituciones estatales y ejerciendo una regulación social sobre los habitantes del territorio, sin su participación y en contra de sus intereses.

La sociología de las ausencias se puede reemplazar con la sociología de las emergencias (o como le llamo: de las re-existencias). Esta última consiste en sustituir el vacío del futuro según el tiempo lineal, por un futuro de posibilidades plurales y concretas, simultáneamente utópicas y realistas, que se van construyendo en el presente a partir de las actividades de cuidado. Ningún estudioso puede realizarlo solo, como un individuo; por esto, hay que realizar un esfuerzo colectivo para desarrollar una epistemología del Sur, que requiere de un cosmopolitismo subalterno en la que son centrales los movimientos sociales con demandas culturales, en varios continentes —movimientos campesinos, feministas, indígenas, afrodescendientes, ecologistas, de

derechos humanos, que luchan contra el racismo y la homofobia, etcétera—. El pensamiento abismal seguirá reproduciéndose; por eso, requiere la resistencia, la justicia social, que a su vez requiere justicia cognitiva, un pensamiento alternativo de alternativas, valga la redundancia, un pensamiento posabismal.

Lo planteado interroga a cada disciplina y profesión. En el caso de la psicología se deben explicitar los fundamentos coloniales y los elementos que constituyen nuestra epistemología.

En primer lugar, Solis (2011) dice que las ciencias humanas, desde su nacimiento en el s. XVIII, se postulan a sí mismas imparciales y asépticas; éste último llama a esto la “hybris del punto cero”. En ese momento se construyó un discurso sobre la historia y la naturaleza humana fundamentado en la práctica de la conquista *Ego conquiro* y en el discurso racional *Ego cogito*. Es decir, el proyecto científico moderno está cimentado sobre la base de un proyecto colonial. La hybris del punto cero y el método científico hacen parte de un discurso colonialista, situado en la sociedad colonial que tenía como función el control sobre las poblaciones colonizadas que hoy debe superarse.

Nuestra disciplina se ha fundamentado en dos postulados que Solis (2011) describe: primero, el “hombre” es un ser natural; y, segundo, se conoce mediante el método científico (datos cuantitativos, hipótesis y diseño experimental). Estos postulados se deben problematizar para construir una psicología decolonial, y se debe trabajar en la destrucción de la estructura triangular de la colonialidad: colonialidad del poder, colonialidad del saber y colonialidad del ser. Es decir, hay que cuestionar el lugar de enunciación y realizar un giro epistémico o, como lo llaman los diferentes autores un giro decolonial (Cesaire, Grosfoguel, Mignolo y Maldonado-Torres), una ruptura con las formas de pensamiento eurocéntrico referido a la superioridad europea y la inferioridad de otros grupos y culturas, situado desde un lugar de enunciación que se construyó como un no-lugar universal vaciado de cuerpo. La tarea decolonial implica desprenderse de la herencia colonial y ayudar a la tarea de liberación de todas aquellas cadenas y secuelas coloniales en las que se han visto involucrados los humanos a los dos lados de la diferencia colonial, el lado colonizador y el lado colonizado.

El punto de partida de una psicología decolonial es precisamente la colonización; y el punto de llegada, la liberación. Para esto es

necesario ver qué han avanzado otros en esa búsqueda. En primer lugar, algunos proponen descentrarnos del pensamiento y centrarnos en el sentimiento y en el cuerpo. El antropólogo Patricio Guerrero propone *corazonar* desde su relación con las naciones originarias suramericanas, centrarnos en la afectividad, amor y ternura; diferente a la dominación, en la espiritualidad del bioverso; diferente de la cosificación de la naturaleza, en el hacer como una dimensión femenina y en la sabiduría del corazón; opuesta al pensar propio del pensamiento patriarcal; reemplazar la idea de cosmovisión por la de cosmoexistencia, la de conocer por la de cosmoser, para recuperar así las sabidurías decoloniales de los diferentes pueblos y naciones en la sanación del cuerpo y el espíritu, desde los relatos de su existencia (Guerrero, 2018).

Otro ejemplo importante es el texto de Carvalho et al (2019), donde se propone *afrocentrar* la psicología. Estos autores argumentan que, en vista de que el conocimiento ha sido históricamente eurocéntrico, es importante cuestionar la supremacía blanca y su lógica colonialista que ha universalizado un tipo de experiencia psicológica. Europa imaginó una trayectoria basada en el control de lo natural y en la conversión de los pueblos representados como inferiores o primitivos a formas de vida europeas para alcanzar el estatus de humano, por lo que se ha negado el conocimiento que durante milenios los africanos y sus descendientes han aportado a la humanidad, convirtiendo a África en el Otro de Europa y el otro de la civilización; el enfoque afrocéntrico propone estudiar esta producción negada.

En ese sentido, Carvahlo et al (2019) retoman a Asante (2009) y Fanon (2008), y argumentan que dado que, la visión colonizadora prohíbe cualquier realidad ontológica en el conocimiento y las prácticas diferentes a la “supremacía blanca”, entonces afrocentrar la psicología contribuye a que la psicología pueda contemplar fuentes de producción de conocimiento derivadas de las experiencias de los pueblos de la diáspora africana, tales como la alteración de la conciencia durante los trances en las prácticas religiosas afrodiaspóricas, como el candomblé, la memoria histórica y cultural del pueblo africano, entre otros. Una psicología afro/negra o afrocentrada también buscaría la humanización de los africanos y sus descendientes mediante el conocimiento de su propia historia, cultura y formas de vida; ésta busca transformarlos

en agentes conscientes de sí mismos y de su propia liberación mental y política.

Según Carvahlo et al (2019), lo anterior se logra a través de los siguientes pasos: primero, hacer una severa crítica y rechazo de la psicología *blanca*, en términos de su metodología, conclusiones y premisas ideológicas sobre las que descansa; segundo, realizar una provisión de modelos afrocéntricos de estudio y terapia; y tercero, generar unas intervenciones autoconscientes en los esfuerzos sociales para promover un entorno más *negro* y humano (Karenga, 1986, citado por Carvalho et al., 2019). Para ello, hay que distinguir entre un lugar social y un lugar epistémico, dado que no todas las personas que viven en la opresión se posicionan para cuestionarlas; de hecho, el éxito del sistema mundial moderno-colonial radica en que los sujetos socialmente ubicados en el lado oprimido de la diferencia colonial se consideran a sí mismos epistémicamente como aquellos en posiciones dominantes; por ejemplo: ser esclavizado o colonizado y tener ideología esclavista colonial.

El movimiento afrocéntrico invita a un cambio de lugar epistémico y social, que tiene un efecto sobre las prácticas de poder y la producción de conocimiento, ya que exige cuestionar las prácticas de opresión racista. Asante (2009) destaca cinco características esenciales de la afrocentricidad: primera: interés en la ubicación psicológica; segunda: compromiso con el descubrimiento del lugar de la mujer africana como sujeto; tercera: defensa de los elementos culturales africanos; cuarta: compromiso con el refinamiento léxico, que se refiere a deshacerse del lenguaje que reduce a los africanos a una condición de inhumanidad; y quinta: compromiso con una nueva narrativa de la historia africana. La ubicación, en el sentido afrocéntrico, se relaciona con el lugar ocupado por una persona, en un momento dado de la historia. Por lo tanto, “una persona es desplazada o descentrada cada vez que se posiciona en base a experiencias que no son parte de su historia, siempre que opera centrada en las experiencias de otros” (Asante, 2009, p. 96).

Por lo tanto, la afrocentración se convierte en un movimiento de desplazamiento de narrativas de las historias y producciones sociales de la hegemonía blanca hacia las de África; esto no es una ubicación geográfica, sino psicológica, lo que permite a las personas promover su emancipación. Desde una perspectiva de localización, los

términos “centro” y “afrocéntrico”, así como las expresiones “estar centrado” o ser “una persona afrocéntrica” significa traer referencias culturales e históricas de África, sin desdén a otras culturas, evitando la marginación o la invisibilidad. Por lo tanto, cualquier intelectual o activista afrocéntrico está de acuerdo en que “no hay un anti-lugar, porque [...] todos los lugares son posiciones” (Asante, 2009, p. 103). El afrocentrismo no es un nuevo centrismo, más bien invita a un policentro epistémico, en el que todos los pueblos negados puedan construir de nuevo su propio centro; no pretende ser universal ni hegemónico, busca dialogar con otros movimientos como el de los pueblos indígenas o naciones originarias y construir juntos y juntas una visión epistémica policéntrica.

Según Carvahlo et al (2019), dejar la posición de esclavización epistémica requiere mirar de manera crítica lo siguiente: i) la composición de equipos de investigación, no exclusivos ni en su mayoría blancos, en los que la blancura como sistema de dominación siempre surge y lucha contra una distribución desigual de privilegios basados en una jerarquía racial; ii) en la psicología blanca, ya que las cosmovisiones africanas y afrodiaspóricas, sus conocimientos, sus relaciones con el tiempo y el espacio son y han sido históricamente silenciados, marginados, expropiados y desacreditados, por lo que se busca reposicionarlos en el campo epistémico; iii) el lugar de enunciación explícitamente reflexivo en las políticas del habla, de modo que la imposibilidad de que la experiencia blanca se superponga a la experiencia negra, ésta última debe afirmarse y los privilegios blancos deben hacerse explícitos y cuestionarse en los textos escritos y presentaciones orales; y iiiii) la falta de compromiso de la psicología, el genocidio de los afro-*negros* puede entenderse como uno de los efectos de la blancura que encuentra en el silenciamiento y exterminio de las formas afrodiaspóricas de vivir una de sus estrategias para la continuidad, se requiere entonces denunciarlas y buscar estudiar y fomentar prácticas afrodiaspóricas localizadas, además, se requiere estudios que revisen las narrativas históricas sobre la constitución misma de la psicología.

La construcción de una psicología desde el Sur implica una ruptura epistemológica, más allá del reconocimiento de las prácticas culturales; es poder reconocer esa dimensión ontológica que subyace

a éstas, afrontar ese espacio de interlocución con saberes Otros. En este sentido, los elementos centrales a analizar en la constitución que hemos hecho de nuestra disciplina y profesión son tanto la forma en la que entendemos el ser, lo ontológico, como la forma en la que nos relacionamos como científicos e interventores sociales, estos aspectos se describen en detalle en el siguiente apartado.

UNA ONTOLOGÍA Y UNA ÉTICA RELACIONAL

Para construir una psicología desde el Sur se requiere además de la epistemología, intentar comprender otras ontologías. En este apartado se presentan varios ejemplos de investigadores que han reflexionado al respecto.

El primer ejemplo es el de la psicóloga Ospina (2020), quien dice, en su conferencia en la CMR, que la psicología se ha construido desde el ideal de un sujeto moderno, blanco, clase media y urbano desde el cual se van configurando unos referentes de “normalidad”, desde un proyecto de humano, para que se prepare y se integre al mercado como individualidad y despolitizado. Existe aquí una diferencia ontológica con las diferentes comunidades, es más, una disputa entre diferentes ontologías. En las ontologías Otras, el *yo* no es importante sino el *somos*, no el *ser* sino el *siendo* que se va construyendo en el caminar, no el acumular, sino el buen vivir o el vivir sabroso (para el caso de las comunidades afrocolombianas).

En relación con el *somos*, Delgado (2020) explica que la ontología define una espacialidad, en la modernidad la ontología que se construyó fue la de un “hombre” que está en el centro de toda espacialidad, el hombre del renacimiento; ésta no es la única forma de ubicarse espacialmente en el mundo. Este autor, cuando habla de ontologías relacionales refiriéndose al pueblo awá, dice que no están situados en el centro; por el contrario, los pueblos están situados en diferentes espacialidades pobladas por la gente, la familia, el animal, la piedra, el río etc., todos los seres que habitan el territorio también son awá, ellos no se ubican en el centro, la persona awá es una pequeña partecita que aporta al todo.

Lo anterior implica que la relación con el territorio es doble y recíproca. Como lo dice Delgado (2020), “cuando habitas un territorio, el territorio te habita”. Son ontologías relacionales porque para ellos todo está relacionado. Nada existe, todo interexiste. Una ontología existe en relación a algo; al interexistir, el yo no existe sino que es un sujeto-relación, todo respira en diferentes frecuencias de tiempo que definen modos de relacionamiento y diferentes pieles ecosistémicas. En el caso de la naturaleza, existe allí también una dimensión espiritual. Para la modernidad, la naturaleza es una sola; para ellos, hay muchos mundos. Dentro de la selva hay seres espirituales (la manigua) que son guardianes del territorio, con los que existe una vinculación profunda; son los que orientan la vida de origen, hacen parte del pueblo awá y de ellos mismos.

En ese sentido, para el caso de lo afro/negro, esta ontología relacional, según Banguero y Gruber (2020), puede entenderse etimológicamente desde las lenguas africanas bantúes, donde el término *bantú* describe el parentesco de centenares de lenguas africanas, las cuales son habladas hoy día por más de 180 millones de personas, es decir por más de un tercio de la población negra de África, especialmente la residente en países como Camerún, Guinea Ecuatorial, Guinea Conakry, Guinea Bissau, Ghana, Nigeria y Benín. El término *muntu* proviene etimológicamente del radical “ntu”, que expresa la noción general del ser, y el elemento clasificatorio “mu”, que designa un ser con inteligencia y voluntad. De manera que *muntu* se podría traducir como “ser humano” o “persona”. Sin embargo, en la ontología relacional del *muntu* africano no existe un ser aislado, sino un ser que está en permanente relación con otros seres humanos, con el mundo natural y espiritual.

Ya en las Américas —y a causa de la trata trasatlántica y en la reunión de los bantúes, los yorubas y otros grupos culturales de la diáspora— *muntu* se refiere a ese nudo de relaciones que se dan en el mundo natural y sobrenatural, también a la cadena de relaciones de la comunidad, incluyendo a vivos y difuntos, dioses y ancestros; para estos grupos, los espacios naturales son espacios sagrados; por ejemplo, el río o la selva son un continuo entre el mundo físico y el mundo espiritual, entre lo material y lo inmaterial. Las religiones ancestrales africanas significan las manifestaciones de la unidad indisoluble entre

el ser humano (*muntu*) y los otros seres y materialidades (*kintu*): los dioses, los espíritus, etc.

La concepción de una persona en la cosmovisión africana yoruba se refiere a los vínculos con la ancestralidad. La ancestralidad puede describirse como una experiencia cultural, que configura una ética que permite una relación transhistórica y trans-simbólica con personas y parientes distantes de los lugares donde africanos y africanas fueron dispersadas durante la colonización y la esclavitud. La persona en esta cosmovisión no está segmentada de su grupo y colectivo, su vida está vinculada a una cadena de paso generacional que tiene lugar de manera circular: desde el nacimiento, la vida, la muerte y su transformación en una figura ancestral después de la muerte.

Otro elemento para pensar la ontología es la consciencia. En la psicología mucho se ha analizado sobre este aspecto, ¿cuándo se adquiere y cuándo se pierde la conciencia? Platón identifica cuatro estados en los que se pierde la conciencia: poeta, sibila, enamorado y filósofo; otros también se han interrogado y han encontrado diferentes respuestas: Freud (contenidos sexuales, represión), Jung (mitos, sueños), Martín-Baró (clase social), Ricoeur (memoria); otros han estudiado los estados alterados de conciencia: la brujería, tradiciones ancestrales, etc.

La conciencia también se refiere a la pregunta ¿cómo llegamos a reconocer quiénes somos? Algunos han evidenciado que somos una construcción social. En el caso de lo afro/negro, un autor que ha analizado la “conciencia negra del negro” es Mbembe (2013). Este autor identifica que se han dado procesos que buscaron hacer que el afro-negro pierda su humanidad con un conjunto de tecnologías, leyes y reglamentos que se despliegan, y dispositivos que se instalan para someter su supuesta animalidad; afortunadamente también existen procesos que han buscado recuperar dicha humanidad perdida.

En primer lugar, se da una asignación de *No-humano*; en esa pérdida de lo humano se oculta la parte humana y se justifica la indiferencia, el abandono, el ultraje, la reclusión y hasta la muerte, algo muy similar a lo que pasa en la psicopatía. Cuando se crea un sujeto de raza que está para extraer metal, se instala la idea de una mentalidad salvaje que hay que civilizar, y luego una mentalidad subdesarrollada que hay que “desarrollar”. Después, en el siglo XX se crea un sujeto étnico como

diferencia y misterio que representa el deseo de occidente, de la fiesta alegre sin culpas, como reflejo especular.

En ese proceso se crea África, un continente geográfico como un conjunto de atributos: fetiches, misterios, polígamos, hipersexualizados, allí se da la territorialización de la identidad y la racialización de la geografía. En segundo lugar, se crea un sin-parientes, se da la pérdida del parentesco. Los hijos e hijas que nacieron llevan el apellido esclavista, no se conoce bien quién es el padre. Se crea una humanidad sin historia, nada que contribuya al trabajo del espíritu. En tercer lugar, se da la pérdida de la libertad, se instala la lógica del cercado de poblaciones portadoras de “riesgos” diferenciales, a las que hay que fijar límites dentro de los cuales pueden circular, deben identificarse como series, como casos, se naturaliza la inmovilización, encarcelación, deportación, así se vio en la colonia y en el apartheid, también en la organización de nuestras ciudades, que son fábricas de raza y racismo. Estas fábricas tienen efectos en la conciencia; según Mosquera (2017), generan diferentes síndromes en los esclavizados: miedo irracional a ser comido por los blancos (mentira contada entre diferentes emporios esclavistas), melancolía por la situación vivida en los barracones, mines y haciendas, claustrofobia por las condiciones inhumanas del viaje trasatlántico y las de llegada, locura, suicidio e infanticidio.

En cuarto lugar, se da una interiorización de lo anteriormente construido. El mundo actual es un mundo de razas, un relato de sí y relato del mundo, la modernidad es el advenimiento del principio de raza como forma de división y diferenciación, con un conjunto de prácticas sobre el cuerpo del otro. La función del Estado fue mantener la pureza, la integración, la exterminación de pueblos, la conquista y la deportación de otros, de hombres esencialmente in-humanos, sobre los que los civilizados tenían el derecho a dominar, tenían el buen derecho de guerra (de exterminio, de esclavismo), buen derecho de propiedad (suelo sin dueño, propietario del suelo), en el que se dio la pedagogía de habituación al racismo mediante instituciones, museos, publicidad, literatura, arte, archivo. Hoy hay estatuas que celebran el principio de asesinato y crueldad que continúa habitando la memoria. Hay fiestas en las que se celebra el genocidio, ritos de evocación de los difuntos para quienes la humanidad negra no valía nada, quienes

derramaron su sangre gratuitamente. Hoy la colonización se presenta como una forma de filantropía y asistencia: educación, tratamiento moral, desarrollo, etc. (Mbembe, 2013).

De esta manera, también se creó un rechazo a ver, no se acepta nada de las víctimas, surge una ignorancia, indiferencia, ocultación y denegación, pero se acepta al “buen negro” que exprese frivolidad y exotismo; de igual modo, sí se aceptan las bellezas negras disponibles, voluptuosas, sumisas para el macho colono. La política imperial es una política de la ignorancia, del más fuerte, no el que sepa más. Se ignora la historia del esclavo cuerpo-objeto, vendido, comprado, usado hasta agotarlo, para él la muerte fue la salida del estatus de mercancía.

Se interiorizó la codicia y el sadismo sobre el cuerpo encerrado, desnudado, encadenado, golpeado y muerto. Se impuso una lógica perversa: al tratar como animal, el colono se vuelve animal. Después surge la culpa; se busca un cuerpo curado, educado, vestido, alimentado, que genera deuda o dependencia con el amo humano, pero nunca ese cuerpo es un igual. En un acto sdomasquista se fantasea con el falo negro, éste se convierte en la nostalgia de la época de las orgías; el colono proyecta sus fantasías sexuales sobre el “negro”, es el imago que él construyó (Mbembe, 2013).

En quinto lugar, se da el giro. La colonización, que fue una máquina productora de deseos y fantasías (bienes materiales, recursos simbólicos, operadores de diferenciación, prestigio, estatus, jerarquía, valor simbólico estético, armas, tecnología de la embarcación, compás, mapas), ahora se convierte en colonialismo, una fuerza necropolítica, violencia neocolonial, esa violencia cotidiana, al pasado, al futuro que genera tensión muscular, como respuesta se busca sacarlas a través de la danza, posesión, luchas tribales, en la violencia de un hermano contra otro, y luego surge una violencia emancipadora, que en principio no es ideológica, era una pura descarga primaria del hombre contra la pared que buscaba defender su vida. Lo importante de esa violencia es que posibilita la interacción entre sujetos humanos iguales (Mbembe, 2013).

En sexto lugar, se crea la noción de negro y blanco. El *negro* es una figura inventada por el blanco, a través de su mirada, gestos y actitudes. El *blanco* es una fantasía de la imaginación europea, naturalizada y universalizada mediante dispositivos teológicos en la moral contra

paganos, culturales, políticos y económicos, sujetos de depredación y genocidio. Blancos y Negros no existen, son una creación social.

Por último, para conferirle existencia, este ser humano debe autoproducirse como diferencia, singularidad absoluta, se requiere un reajuste político, una sublevación, un darse cuenta de ser un pueblo oprimido, dominado, debe surgir la esperanza de un futuro, del advenimiento del imperio africano, de la lucha de razas y hacer su propia ley. Para Mbembe (2013), esto requiere una crítica política: el mundo no se reduce a Europa, hay una América negra, requiere también una crítica del colonialismo implica también hacer la pregunta ¿quién es usted, el blanco?

También, requiere del autorreconocimiento, ¿quién soy? Soy un *negro*, develar la propia identidad y hacerla pública. Negro es una palabra que tiene un espesor, una densidad, genera emoción, resentimiento, es un insulto permanente, se hace por costumbre, una herencia genealógica que nadie puede cambiar, hace referencia a una relación de sujeción, a la capacidad de estrangular, amputar, de recibir una orden, de guardar silencio, no ser visto, en suma a la dialéctica de la posesión, remite a muchas palabras: pertenencia, explotación, propiedad, apropiación, la correa, las cadenas, servil, servidumbre y hombre-animal. Pero ¿cómo hacerlo? En el siguiente apartado se hablará de algunas posibles metodologías.

SOBRE LAS POSIBLES METODOLOGÍAS

Una metodología que tenga en cuenta lo señalado anteriormente, tanto en la ontología como en la epistemología, debe reflexionar sobre diversos aspectos. Aquí se mencionan por lo menos cuatro: sobre nuestro saber disciplinar, sobre nuestro rol, sobre los “objetos” de estudio y sobre las técnicas.

Con respecto al saber disciplinar, Ospina (2020) nos presenta una bella metáfora de la investigación como viaje, el último viaje que ella y su equipo de investigación realizaron las dejaron sin retorno, al hacer consciencia que la psicología, así como otras disciplinas y profesiones, se ha construido como un dispositivo de saber al servicio del poder. Entonces hay que preguntarnos: ¿qué tenemos en nuestra

maleta disciplinar?, y ¿cómo ha sido el viaje? En la primera respuesta, ellas hallaron que no tenían nada en la maleta que les permitiera comprender los mundos Otros contruidos por las naciones originarias que encontraron en su viaje. En la segunda respuesta describen cómo en nuestros roles como investigadores o profesionales establecemos relaciones no vinculares en el marco de las instituciones, programas o proyectos. Al reflexionar sobre el modo de hacer el viaje, la metodología, no es a observar al otro, es a acompañar la vida. Ospina (2020) dice sobre su vivencia en una institución educativa:

Yo me implico en la vida del otro, en las tareas diarias como la alimentación, cambiando pañales y respondiendo a las necesidades emocionales de los niños, dispuesta a asumir los conflictos descritos que surgen del vínculo emocional con los niños más pequeños, con los mayores y con la comunidad.
(min. 46:38)

Además, dice:

Cuando me posiciono como investigadora, el otro es informante, está para darnos información ¿por qué? porque somos psicólogos, no, hay que construir relaciones de confianza, vincularnos a las luchas del otro, declarar solidaridades, pero esto toma tiempo, está por fuera de los tiempos burocráticos, preguntarnos cuál es el lugar que el otro quiere ocupar en la relación, ellos quieren ofrecer y no solamente ser objeto de intervención.
(min. 47:46)

Estos interrogantes y sus respuestas les permitieron hacer cambios, el primero está relacionado con hacer escrituras en primera persona, situadas, comprometidas. Ospina (2020) dice que estamos acostumbrados a la tercera persona, a las referencias y autorías de otros, a describir la realidad: “los otros son lo que yo digo que son”, por eso retoman la escritura etnográfica, que es una escritura viva y no aséptica. La autora invita a posicionarnos en primera persona, aunque cueste aparecer en los escritos, es importante declarar cuáles son los compromisos políticos, desde dónde se escribe y para qué se hace.

El segundo cambio, según Ospina (2020), es analizar críticamente ¿qué privilegios tengo, qué capital simbólico o cultural? Dice que como

investigadores tenemos unas legitimidades, somos más escuchados y también podemos atropellar muchísimo desde esa base. Es necesario hacer conciencia de esa violencia epistémica que podemos ejercer, para no arrasar al otro con nuestro saber disciplinar, sino tomar en cuenta que los saberes Otro son oportunidades de concebir el mundo. En la comunidad donde ella trabajó en su proyecto, los niños “caminan hacia la luna”, esto se refiere a la cosmovisión de esta comunidad, es decir, hay allí una dimensión espiritual no considerada en el desarrollo.

Ospina (2020) dice que hay que liberar la relación de la condición de dominación, del colonizador que llevamos dentro, que busca sujetar o dominar al otro. Esto implica reconocer qué tengo en la maleta, ver mi jerga disciplinar, compartir con otras disciplinas, otros saberes y otras maletas, permitirse ser transformado en la relación, identificar que estamos en relaciones asimétricas y buscar que sean más simétricas e identificar las tensiones.

Dicho análisis es para acabar con la violencia epistémica. Por esto propone que abandonemos el lugar de expertos y tomemos el lugar de aprendices, porque el primero es la salida más rápida a la violencia epistémica. Los profesionales pierden la posibilidad de aprender de los saberes Otros, del cuidado de los menores, de la medicina tradicional, de las ritualidades y espiritualidades; en suma, de sus mundos Otros.

Otra acción implica hacer conciencia de otras violencias: ¿a qué lugares llegan? Los lugares de asentamiento de las comunidades se sitúan en lugares periféricos, marginales, se suman a unos cinturones de pobreza y desigualdad social; hay que empezar a pensar el proyecto para encarar esa desigualdad. Es decir, ir más allá de la multiculturalidad, de la celebración de la diferencia centrada exclusivamente en lo folclórico, pensar y transformar la desigualdad. En ese sentido, implica a su vez reconocer la construcción histórica de la alteridad en Latinoamérica. Los mal llamados Otros, y cómo el Estado-nación ha construido un tipo de relación con ellos, mediante genocidios, inclusión-asimilación, acciones homogeneizadoras, desconocedoras de lo que las comunidades hoy están viviendo y necesitando en lo urbano como efecto del conflicto armado, reconocer las pugnas entre saberes disciplinarios vs. populares.

Es decir, la interculturalidad, además de ser para las “minorías”, es también para las “mayorías”. Nos permite varios aspectos:

primero *aprender* de sus soluciones, aprender de ellos, de su mundo, de su comprensión sobre el sufrimiento, sobre la sanación; segundo *reflexionar* de qué manera podemos participar, movernos de la idea de que el otro es carente, que está aquí para ser atendido, intervenido, nuestro rol no es intervenir, es tal vez acompañar las luchas, porque la acción profesional exclusivamente intervencionista sigue reproduciendo una relación colonial, es necesaria un nuevo tipo de relación (decolonial diría yo) de largo aliento, cuidada y cuidadora, no instrumental; tercero *relacionar*, disponernos para escucharlo, para no hablar por el otro, para saber que la nuestra es sólo una interpretación, que hay confusiones y que debo aclararlas, no contribuir a la desvalorización profunda que ya existe, a la deslegitimación, ésta pasa por la armonización, por la conversa que no es una entrevista, donde yo me permito reconocer que no entiendo, donde aprendo de lo espiritual, de su relación con los diferentes seres sensibles.

En ese sentido, Delgado (2020), en su investigación sobre las afectaciones psicosociales que genera el conflicto en el pueblo awá, enfatiza que debemos estar dispuestos para acompañar la vida. Esto implica reconstruir la memoria vincular que tienen los pueblos con esos otros seres y lo que significan en su mundo espiritual, con la montaña, con el río, etc.; la denuncia del doble desplazamiento, el autor encontró en su proyecto que los seres espirituales también se desplazan, y el médico sabedor tiene que ir cada vez más profundo en la montaña para encontrarlos, porque también se desorientan y empiezan a atacar a la comunidad; el médico sabedor que él entrevistó dice: “hay que volver a contarles quienes somos”, en un ejercicio ritual de esa memoria vincular. También una memoria psicósomática, recuperar el cuerpo implica reconocer lo que pasa en él cuando todos estos seres faltan, cuando se realiza el hecho violento, dolores no narrables, dolores transgeneracionales, y sus propias formas de sanarlos a través de las ritualidades que incluyen los sueños.

Por último, Delgado (2020) dice que hay que reconocer, además, que la comunidad también “terapea” al profesional, lo desarma, lo convoca a una disposición de escuchar ese orden simbólico, a silenciar sus postulados previos, a traducir significados culturales, a formarnos para relacionarnos con otras ontologías; dice que la invitación es ayudar a que no pierdan su relación con lo espiritual,

pero ¿cómo hacerlo si nosotros también la hemos perdido como efecto de la violencia colonial?, y ahora de nuevo con las violencias contemporáneas. Esto invita a sanar nuestras propias espiritualidades para poder ser realmente solidarios.

En relación con lo anterior, Ojeda (2020) señala que en su metodología retomaron del pensamiento andino la noción del *Ayni*, que significa precisamente solidario; se refiere a ese acompañamiento que se puede hacer desde la academia, pero cercanos a las comunidades; esto se expresa en participar en las mingas de pensamiento, en sus actividades cotidianas, festivas o religiosas a lo largo del año, en la preparación y consumo de sus alimentos, en la realización conjunta de censos, de mapeo colectivo, de producción de imaginario, es muy importante caminar con la gente, y considerar que la investigación se va a haciendo en ese caminar, y en su relación, desde el conocimiento y también desde las comunidades y no solo desde la academia, en la vinculación activa en la movilización de los procesos comunitarios y en las conversas.

Otro ejemplo en el caso de los afrocolombianos tiene que ver con la Comisión de la Verdad, si nos interrogamos ¿quiénes son los beneficiarios del conflicto? y ¿quiénes son las víctimas? Es claro que estas últimas son “étnicas”, pero ¿quiénes son los que están reconstruyendo la verdad? Al mirar este aspecto se especifican las siguientes dificultades: estas personas reproducen los relatos de la colonización y del desarrollismo, incluso los actos de perdón están plagados de narrativas de desprecio, no se conocen las acciones de resistencia y los logros del movimiento social afro, tales como el reconocimiento étnico, las acciones afirmativas y Ley 70; en los años 2000, la resistencia a los megaproyectos; en el 2010, la formulación de políticas públicas frente al poco alcance en la implementación; en 2016-2017 se dio el “Grito por la dignidad del Chocó” y “Se cansó Buenaventura”; no se realizan procesos desde la dignidad, “yo merezco reclamar por esto” (Mosquera, 2017).

Por lo anterior, Rozas (2015) argumenta que una metodología planteada desde la crítica colonial, debe iniciar con la visibilización en América Latina de los movimientos sociales asociados a comunidades indígenas, afrodescendientes y otras; debe dar cuenta de esas realidades, la intervención comunitaria antigua debe dejarse atrás, en

varios aspectos: primero, no centrarse tanto en la idea de progreso o desarrollo estadounidense, y sí en las subjetividades, deconstruir la colonización del saber y fortalecer la interpretación que hace cada comunidad desde su propia particularidad y cosmovisión situada; segundo, la construcción de una epistemología Otra que incorpore la interculturalidad, la plurinacionalidad, los derechos colectivos, y, por último, una temática sobre la que se reflexiona hoy día, el buen vivir (y yo digo para el caso de las comunidades afrocolombianas el vivir sabroso). Es decir, moverse de la idea de clase social a una idea de comunidad más amplia, como son comunidades pertenecientes a la misma élite dominante o comunidades rurales como son las del altiplano, de tierras bajas (amazónicas) y comunidades costeras transhumantes. Trabajar con la subjetividad desde esta perspectiva, es, por ejemplo, el rescate de la memoria, la construcción de la identidad, la re-significación de procesos.

Así mismo, al fortalecer el sujeto comunitario también es necesario trabajar en la subjetividad, que es un campo rico y complejo, con muchas variables y, poner el acento aquí significa aportar al trabajo colectivo, no solamente significa fortalecerlo desde lo cognitivo, desde lo racional, desde el pensamiento; porque hoy en día, cuando se va a la escuela o a la universidad, lo que se fortalece es lo cognitivo, lo que se fortalece es la lógica, la racionalidad, pero, intencionadamente, se deja al margen o en un segundo plano la experiencia, lo participativo y lo emocional; yo le sumaría, lo espiritual.

Todo lo anterior ha interrogado a la nación y también a las diferentes disciplinas y profesiones, desde múltiples aspectos problemáticos. En últimas, nos lleva a formular el siguiente interrogante ¿qué tan formados estamos los psicólogos y profesionales psicosociales para acompañar procesos de afroreparaciones? Según Carvahlo et al (2019) lo anterior se logra a través de los siguientes pasos: 1) hacer una severa crítica y rechazo de la psicología blanca, en términos de su metodología, conclusiones y premisas ideológicas sobre las que descansa; 2) una provisión de modelos afrocéntricos de estudio y terapia; 3) unas intervenciones autoconscientes en los esfuerzos sociales para promover un entorno más negro y humano.

Para Ojeda (2020) también el acompañar en las fiestas y las artes tiene un rol central, expresiones etnoliterarias, en su relación con los

materiales, con sus propios recursos, arte popular, etnoliteratura: imaginarios ligados al territorio, todos estos son temas pertinentes para la psicología, para profundizar sobre cómo se va generando esa subjetividad colectiva, en su desarrollo emocional, espiritual y relacional. Mosquera (2017) señala la importancia de la música en la resistencia, en la posibilidad de lidiar con la tristeza y la melancolía que generó la trata esclavista, en la sensualidad que nos constituye, en la labranza, en los ríos, y en la funebria¹ posibilidad de nuestra propia trascendencia.

En relación con lo anterior, propongo algunas de las acciones posibles al acompañar a las personas, comunidades y poblaciones afrocolombianas desde la psicología de la re-existencia relacionada con diferentes dimensiones. En primer lugar, dado que la psicología dominante ha desdeñado el conocimiento del sentido común, es hora de recuperarlo; además, abordar como objeto de estudio y de transformación la dominación racial, la psicología de la re-existencia propone estudiar la construcción social del sujeto diferenciado, los efectos psicológicos y sociales del racismo y la dominación racial, étnica y cultural, conocer los procesos de resistencia a ésta, la etnoeducación y la educación cultural y los efectos que tanto dominación y resistencia generan en la construcción/transformación de un sí mismo individual y colectivo que permiten existir de nuevo y existir de otra manera.

En este sentido, un primer paso es poder reconstruir memoria afirmativa afro/negra, identificar cómo las personas van construyendo una identidad de sí mismas en la interacción social. Si el contexto es negativo se genera una impronta negativa en la memoria debido al racismo cotidiano, pero si la persona puede participar en organizaciones de base que narran de manera distinta lo que somos, se da una transformación del sí mismo; infortunadamente hasta hace un tiempo las mismas organizaciones, al narrar la memoria histórica, estaban más centradas en la memoria del dolor (esclavización) que en la memoria afirmativa, lo que es importante seguir haciendo en términos políticos, hasta tanto no se haya finalizado la reparación de los daños generados, preguntando a los y las entrevistadas lo que

¹ Se refiere al conjunto de objetos, lugares y costumbres en torno a la muerte.

sí sabían, sus aprendizajes, sus sueños, en suma acciones afirmativas sociales y memoria afirmativa (Rivera Escobar, 2014; 2018; 2020).

Un segundo paso es iniciar en las instituciones con la identificación de la población mediante un censo y caracterización institucional; además, realizar una capacitación al equipo psicosocial que realiza el acompañamiento para co-construir en relación a la reflexión conjunta sobre la ontología relacional, la epistemología emergente, aspectos de la metodología y las acciones posibles, mediante una propuesta experiencial en el que se piensa la diferencia en mí mismo y no en el otro, mediante metodologías artísticas y creativas; por ejemplo, el reconocimiento de los grandes reinos africanos y sus aportes a la humanidad y, en especial, a la construcción de las Américas a través de la diáspora africana mediante la reconstrucción de memoria afirmativa.

En la dimensión familiar se recomienda construir mapas de trayectoria que incluyan lo histórico, reconstrucción de memorias de exclusión mediante la construcción de muñecas y muñecos afro quitapenas; por último, realizar mapas de apoyo social o redogramas. En la dimensión hábitat, realizar un diagnóstico de potencialidades (recursos y oferta estatal) y un calendario de eventos culturales. En la dimensión productiva, establecer un mapa de actores y de redes organizativas y ofertas institucionales. En la dimensión ciudadana, realizar un directorio de consejos comunitarios locales y de organizaciones de base, y una formación para el reconocimiento de las acciones afirmativas legales y también de las sociales. En la dimensión salud caracterizar barreras, brechas y necesidades, enfermedades endémicas, analizar la interseccionalidad (género, ciclo vital, situación y curso vital), avanzar en el reconocimiento de saberes tradicionales y entornos sanadores, que incluyen la reflexión sobre el racismo histórico, estructural y cotidiano, sus recursos propios de sanación y afrontamiento de estos. En la dimensión educación, recordar y reconstruir espacios de vida colectivos, tales como el fogón, la cosecha, el mentidero en entornos urbanos, elaborar mapas de sueños y futuros alternativos. En la dimensión seguridad, vivir y conocer experiencias de paz, ayudar a la reconstrucción de la memoria histórica, la memoria vincular y las narrativas de sobrevivencia. En esta última, en especial, formarnos para acompañar el trauma racial y hacer frente a todas las formas de racismo, desde las formas propias; tal como dice Mosquera

(2017), la música como resistencia está en todos los pueblos, música, canto y baile, la danza: cosecha, ritos de iniciación y en la alabanza a los dioses, la palabra y la memoria en los griots: función social, alabanzas, creencias, pensamiento hecho palabra, memoria hecha música; en el tambor, en la rebelión, en el lumbalú del palenque y en los alabaos en el Chocó.

En suma, esta metodología propone ver en el alma y ver con el alma, ver los espíritus, en honor al espíritu del agua, siempre fluido, al espíritu de la tierra cálida y dadora, al espíritu del fuego sanador y transformador, al espíritu animal del jaguar, la serpiente y la pantera, al espíritu vegetal de las ceibas y los baobabs, al espíritu mineral de las abuelitas piedras, al mundo de los ancestros muertos, ver otras realidades, otros mundos, mundos Otros, ver a los otros desde otra relación.

REFERENCIAS

- Asante, M. K. (2009). *Maulana Karenga: an intellectual portrait*. Polity Press.
- Banguero, R., & Gruber, V. (2020). El muntu afrodiaspórico en el mundo-vida del Chocó, Colombia. En R. Banguero (ed.), *Historicidad y culturalidad afro en el norte del Cauca* (pp. 64-83). Poemia.
- Carvalho, H., Galindo, D., Lopes, M., Fernandes, S., & Parra-Valencia, L. (2019). Pomba-giras: contribuciones para afrocentrar la psicología. *Quaderns de Psicologia*, 21(2). <https://doi.org/10.5565/rev/qpsicologia.1466>.
- Conferencia Nacional de Organizaciones Afrocolombianas [CNOA]. (2015). *Yo cuento en este cuento*. CNOA.
- Santos, B d. S. (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Trilce
- Delgado, B. (2020). «Heterotopías de la guerra y el espacio mítico. Una aproximación a la pervivencia del pueblo Awá en medio del conflicto». En XV Cátedra Mercedes Rodrigo versión 2020 «Psicología desde el sur. Un aporte desde la interculturalidad a la construcción de la psicología en Colombia». https://www.youtube.com/watch?v=jc_8jshgc-s
- Guerrero, P. (2018). *Chakana del corazonar. Desde las espiritualidades y sabidurías insurgentes del Abya Yala*. Universidad Politécnica Salesiana.
- Mbembe, A. (2013). *Crítica de la razón negra. Ensayo sobre el racismo contemporáneo*. Ned.
- Mosquera, S. (2017). *La trata negrera y la esclavización. Una perspectiva histórico psicológica*. Apidama.
- Ojeda, E. (2020). «Memoria colectiva, territorio y sentido de comunidad: desafíos en la construcción de una psicología comunitaria desde el sur». En XV Cátedra Mercedes Rodrigo versión 2020 «Psicología desde el sur. Un aporte desde la interculturalidad a la construcción de la psicología en Colombia». <https://www.youtube.com/watch?v=FVnHPxAjOxA>
- Ospina, V. (2020). «Retos de la educación inicial indígena en Colombia». En XV Cátedra Mercedes Rodrigo versión 2020 «Psicología desde el sur. Un aporte desde la interculturalidad a la construcción de la psicología en Colombia». <https://www.youtube.com/watch?v=R99WHJxdvuk>
- Rivera Escobar, M. (2014). *Memoria afirmativa afro/negra. Aportes desde la psicología social constructora*. Universidad del Valle.
- _____. (2018). *Psicología de la re-existencia. Violencias, resistencias y nuevas formas de existir de las comunidades étnicas en Cali - Colombia*. Universidad Libre.
- _____. (2020). *Lineamientos del enfoque diferencial étnico para la atención a las comunidades negras y afrocolombianas en el proceso de reintegración valle del cauca - colombia*. Universidad Libre. (En impresión).

Rozas, G. (2015). Hacia una Psicología Social Comunitaria del Sur. *Psicología, Conocimiento y Sociedad*, 5(2), 278-306.

Solis, L. (2011). *El giro decolonial en la psicología. hacia la construcción de una psicología decolonial*. [Trabajo de grado]. Universidad del Valle.