

“RESISTENCIA COMUNITARIA DE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS: UN ESPACIO DE ACCIÓN DEL PSICÓLOGO CON LA COMUNIDAD”

“PUEBLOS ORIGINARIOS COMMUNITY RESISTANCE: A SPACE FOR
PSYCHOLOGIST ACTION WITH THE COMMUNITY”

Investigador Titular: Katherine Isabel Herazo González¹
Facultad de Psicología, Universidad Nacional Autónoma de México

CDID “Centro de Documentación, Investigación y Difusión de Psicología Científica”²
Universidad Católica “Ntra. Sra. De la Asunción”

Recibido: 5/08/2015

Aceptado: 20/09/2015

Resumen

El presente trabajo reflexiona sobre la *resistencia comunitaria* de los *pueblos originarios* en la cuenca de México. Se busca conocer cómo y frente a qué resisten, lo que permite dimensionar la necesidad de acción del psicólogo como catalizador de procesos psicosociales en la dinámica comunitaria de estos actores sociales. Mediante un análisis crítico de las luchas que han emprendido estos pueblos por preservar su identidad, costumbres, tierra y territorio, así como sus derechos políticos, sociales y culturales, se devela su fortaleza comunitaria y se visibiliza la urgencia de un involucramiento del psicólogo social comunitario al servicio de una praxis liberadora de los *pueblos originarios* de la región.

Palabras clave: Acción Psicosocial, Resistencia Comunitaria, Pueblos Originarios.

¹ Correspondencia remitir a: Katherine Isabel Herazo González, kathyherazo@yahoo.es Facultad de Psicología, Universidad Nacional Autónoma de México.

² Correspondencia remitir a: revistacientificaureka@gmail.com o norma@tigo.com.py “Centro de Documentación, Investigación y Difusión de Psicología Científica”, FFCH-Universidad Católica de Asunción-Paraguay.

Abstract

The present paperwork reflects on native peoples community resistance settled in the basin of Mexico. It researches on how and against what they resist, which allows to establish the magnitude of psychologists' action need as a catalyst for psycho-social processes within this social actors' community dynamics. Through a critical analysis of the struggle these peoples have started in order to preserve their identity, customs, land and territory, as well as their political, social and cultural rights, their community strength is unveiled and the urgency of a community-social psychologist commitment at the service of a liberating praxis of the region's native peoples is exposed

Keywords: Psychosocial Action, Community Resistance, Native Peoples.

La dinámica comunitaria de los *pueblos originarios* se ve influenciada por la actividad del Estado, por las diversas fuerzas sociales que confluyen al interior de un país, y por su correlación dentro del *sistema-mundo* (Wallerstein, 1988)³. La vida microsociedad se ve alterada por un orden macrosocial y político. En consecuencia, no se puede estudiar a los *pueblos originarios* como entes aislados, sino en relación con otras comunidades y con la sociedad en su conjunto.

Analizar la dinámica comunitaria de los *pueblos originarios* desde sus relaciones micro y macrosociales implica advertir que éstos permanecieron por mucho tiempo al margen del proyecto nacional, engullidos por la mancha urbana de la ciudad de México e invisibilizados bajo el imperativo de clasificaciones político-administrativas - como ser catalogados *simples barrios* o *colonias*-; desconociendo las raíces históricas y culturales que los determinan, que es poseer un legado mesoamericano y precolombino. Este escenario da cuenta de un Estado construido al margen del reconocimiento de minorías activas y la aceptación de una nación étnica y culturalmente diversa.

³ Para el concepto de *sistema-mundo*, véase Wallerstein (1999: 288-294). El autor plantea tres características definitorias de la perspectiva de estos sistemas:

- a) El Estado-nación es la unidad de análisis más adecuada para el estudio del comportamiento social o de la sociedad. Al respecto, esta perspectiva niega que tal unidad represente, de alguna manera, a una sociedad relativamente autónoma que se desarrolla con el tiempo.
- b) Postula que los *sistemas-mundo* son históricos. Tal postura refleja que las estructuras no son inmóviles y enfatiza que hay transiciones de un sistema histórico a su sucesor o sucesores.
- c) Incluye a la perspectiva de la *economía-mundo* capitalista del tiempo en el que vivimos.

Se suma a lo anterior, la amenaza permanente de las políticas neoliberales que buscan aniquilarlos al promover un proyecto cultural *homogeneizador* en detrimento de su identidad y sentido de comunidad. Asimismo, pretenden despojarles de sus tierras y territorios a través de la construcción de megaproyectos (Herazo, 2014). Ante el proceso de dominación, que va de la mano del aniquilamiento de su forma de vida cultural y el despojo de sus territorios, recursos naturales, historia y trama psicosocial, la respuesta de los *pueblos originarios* ha sido utilizar la *resistencia comunitaria*. Esta realidad amerita reflexiones desde una perspectiva psicosocial comunitaria que cuestione y problematice, dando pie a un espacio de debate e interlocución con el lector.

En el presente escrito, se expone una investigación documental que es parte inicial y esencial de una propuesta más amplia y acabada de investigación participativa con los *pueblos originarios* de la cuenca de México. Ésta tiene por objetivo analizar las causas y formas de su *resistencia comunitaria* para entender, en el marco de la praxis, cuál podría ser el quehacer del psicólogo social comunitario en la *resistencia comunitaria*. Al tratarse de una investigación documental, el proceder metodológico del presente artículo se fundamenta en la reflexión sistemática sobre la *resistencia comunitaria* de los *pueblos originarios*. Por tanto, se recopilaron, seleccionaron y clasificaron documentos que abordan el tema en periódicos, libros, ensayos, artículos, monografías y revistas de divulgación y científicas. Luego, se realizó un análisis crítico de documento y contenido, el cual permitió establecer la problematización del concepto de *resistencia comunitaria* y considerar el descubrimiento de hechos que posibilitan entender frente a qué resisten dichos actores sociales. Esto puede orientar la creación de caminos que consoliden el quehacer del psicólogo con los *pueblos originarios*. De tal forma, se posibilita la construcción de conocimiento vía la praxis.

Este trabajo se desarrolla como parte del proyecto *PAPIIT IN 303513- DGAPA-UNAM “Construcción de sentido de comunidad en un pueblo originario”*. La disertación que se presenta a continuación se articula a partir de las siguientes preguntas: ¿qué entendemos por resistencia comunitaria?, ¿frente a qué resisten los *pueblos originarios*?, y ¿cómo resisten los *pueblos originarios*? Responder estas interrogantes permite esbozar una propuesta que cristaliza la guía para la acción del psicólogo social comunitario dentro del proceso de resistencia de los *pueblos originarios*.

¿Qué entendemos por resistencia comunitaria?

La *resistencia* ha sido un tema de interés para la psicología. El término es usado por diversas perspectivas psicológicas con acepciones disímiles y puntos de encuentro. A continuación, se analizarán algunas de las escuelas más relevantes de la psicología que abordan la resistencia, hasta llegar a la conceptualización de *resistencia comunitaria* desde la psicología social comunitaria. Dicha propuesta es enriquecida por la revisión crítica del concepto en las ciencias sociales, así como por el énfasis en el carácter cultural como planteamiento teórico abordado por *resistencia comunitaria* con un cariz epistemológico y ontológico diferencial en los *pueblos originarios*.

Para las escuelas psicoanalíticas y cognitivo-conductual, en específico, el término *resistencia* refiere al ámbito individual y mental del proceso de resistir. En su fundamentación, se le confiere un carácter valorativo negativo; es decir, la resistencia se considera como una acción de oposición, obstáculo o impedimento. Desde el psicoanálisis, la resistencia se entiende como todo aquello que perturba el desarrollo del trabajo analítico (Braunstein, 1980) y también indica la dirección hacia la cual debe dirigirse la práctica analítica. De acuerdo con Leibson (2012, p. 79), Freud definió la resistencia

...en términos de una contra investidura, al tiempo que distingue distintos tipos: resistencias del yo (represión, resistencia de transferencia, ganancia de la enfermedad), resistencia del ello (compulsión a la repetición) y resistencias del superyó (conciencia de culpa que sostiene la necesidad de castigo y la reacción terapéutica negativa).

Por su parte, Lacan aborda la resistencia en términos de *resistencia del analista*. Como explica Leibson (2012), fue a partir de los primeros seminarios de Lacan que la resistencia ya no pudo ser considerada como algo propio o exclusivo de la persona analizada; el analista también es partícipe en su surgimiento y mantenimiento. En tal sentido, Lacan sugiere que la resistencia, en tanto obstáculo, no debería buscarse en otro lado más que en uno mismo. Él sostiene que “quien aplica una fuerza, provoca una resistencia” (Lacan, como se cita en Leibson, 2012, p. 81).

Por otro lado, desde el enfoque cognitivo-conductual, la resistencia puede referirse a aquellos actos que tienden a sabotear el proceso de orientación propuesto por el psicólogo. Su aparición durante la intervención terapéutica se considera una señal de alerta (Naranjo, 2004).

Al contrastar las dos escuelas mencionadas, con sus diversas vertientes, se identifica que, para el psicoanálisis, la resistencia se presenta como un evento intrapsíquico que se gesta en el paso del consciente e inconsciente, y en la dinámica establecida entre el *ello*, el *yo* y el *superyó*, a través de deseos, pulsiones y compulsiones. Mientras, a la luz de la escuela cognitivo-conductual, el estudio de la resistencia aborda el vínculo entre pensamiento y conducta para modificar los esquemas disfuncionales y los pensamientos automáticos que se les desprenden. Pese a sus diferencias, en ambas escuelas existen puntos de encuentro. Las dos posturas buscan eliminar la resistencia para avanzar hacia la mejora del individuo. Paradójicamente, en el caso del psicoanálisis, la resistencia es un elemento positivo que coadyuva a señalar la dirección en la que se debe desarrollar el trabajo. A su vez, en la escuela cognitivo-conductual, la resistencia ayuda en la elaboración del diagnóstico, al averiguar algo nuevo acerca del sujeto y del proceso psicoterapéutico, lo que constituye una oportunidad para hacerle ajustes a partir del nuevo conocimiento. La paradoja reside, entonces, en que la resistencia es abordada como un obstáculo que se opone a la fuerza ejercida por un ente sobre sí mismo o en la relación terapéutica pero, al mismo tiempo, éste puede surgir como estrategia de intervención porque muestra hacia dónde guiar el proceso terapéutico. Si bien el carácter fundamental de la acción de resistir connota valores negativos, a nivel operacional adquiere un valor positivo que dinamiza la ruta de acción a seguir con el sujeto.

El enfoque de la Gestalt, a diferencia de las anteriores perspectivas, trasciende la dimensión individual de la resistencia hacia la interacción entre el individuo y el medio ambiente. Desde tal orientación, la resistencia adquiere un carácter valorativo positivo, al ser considerada como potencia. En este sentido, la terapia gestalt asume a la resistencia como “una fuerza valiosa del ajuste creativo del organismo a su entorno que fue usada, en un inicio, con el objetivo de manejar condiciones ambientales desfavorables o dañinas” (Perls *et al.*; 1951; Polster y Polster; 1973 y Schneider, 2001, como se citan en Sassenfeld, s.f.: sección de aspectos fundamentales del concepto, párr. 6).

A modo de crítica, se puede decir que las tres perspectivas psicológicas expuestas refieren a un sujeto individual encapsulado en el solipsismo con pocos puntos de contacto; es decir, un sujeto *psicologizado* que reduce la realidad social, en el mejor de los casos. Aunque aborda el campo de interacción entre el individuo y el entorno, y la relación de la psique con las condiciones ambientales, el enfoque de la Gestalt resulta insuficiente para advertir el carácter social de la construcción, aparición y mantenimiento de la resistencia.

El poder es un concepto central para comprender lo anterior. Con respecto de éste, es pertinente recurrir a Giraldo (2006), quien retoma la concepción *foucaultiana* sobre el poder y la resistencia en las sociedades disciplinarias y de control. Él explica que siempre que se presenta una relación de poder, concurre a la par la probabilidad de la emergencia de la resistencia. De esto deriva la idea de que no se está aprisionado por el poder, pues existe, bajo determinadas circunstancias, la opción de transformar su dominio en pos de una estrategia loable. Por ello, Giraldo (2006, p. 117) argumenta que, para Foucault, la resistencia es creativa y productiva: Tanto la resistencia como el poder no existen más que en acto, como despliegue de relación de fuerzas, es decir, como lucha, como enfrentamiento, como guerra; no es solo en términos de negación como se debe conceptualizar la resistencia, sino como proceso de creación y de transformación.

En efecto, para Foucault (1977), la resistencia sólo puede existir en el campo estratégico de las relaciones de poder. Tal poder no descansa ni descende de un solo centro de la estructura social, sino que se halla difuminado y se manifiesta en cada una de sus relaciones parciales. La resistencia se vuelve capacidad creadora, práctica de libertad y fuerza en movimiento que se construye como potencia transformadora.

Siguiendo la anterior línea de pensamiento, Giraldo (2006, p. 117) refiere lo siguiente:

Existe una relación entre vida, resistencia y creación, pues es en el interior de las relaciones estratégicas que se encuentran las fuerzas que resisten y que crean. Lo que resiste al poder, a la fijación de las relaciones estratégicas en relaciones de dominación, a la reducción de los espacios de libertad en el deseo de dirigir las conductas de los otros, hay que buscarlo en el interior de esta dinámica estratégica. Es en este sentido que la vida y lo viviente devienen “materia ética” que resiste y crea a la vez nuevas formas de vida.

A la par de los aportes de Foucault y Giraldo, surge un cuestionamiento que permite articular la comprensión de la dimensión psicosocial de la resistencia y su relación con el poder y la comunidad. Por tanto, es pertinente problematizar *¿quién ejerce la resistencia?* Para responder a dicha interrogante, es necesario superar las visiones reduccionistas de la resistencia que la consideran como un mero acto que ejerce un individuo partiendo de la necesidad de defenderse del reconocimiento consciente de impulsos internos que son percibidos como inaceptables o amenazantes, o bien sobre la reacción creativa ante condiciones ambientales desfavorables. Más bien, la resistencia, que aquí se aborda refiere a la posibilidad de que una persona, grupo o colectivo opongan un cuerpo o una fuerza a la acción o a la violencia de otro. Dicha fuerza puede estar guiada por posturas meramente individuales que incitan a la acción o por aquellas sustentadas en motivaciones que reposen en el bien común. Ello significa que la *resistencia comunitaria* yace en un sujeto colectivo que la ejerce. Por lo tanto, debe ser analizada desde la psicología social comunitaria.

Así, desde una perspectiva psicosocial, Molina (2005, p. 73) propone a la *resistencia comunitaria* como “una estrategia a través de la cual se pueden transformar conflictos e intervenir sobre los efectos de las asimetría del poder impuestos a determinados actores, procesos y condiciones comunitarias”. El punto nodal de la discusión que sostiene el autor es que la estrategia puede entenderse como el conjunto de acciones planificadas sistemáticamente, en el tiempo en que se llevan a cabo, para dirimir un conflicto. Refiere a la acción de participar o tomar parte activa en el cambio de las relaciones de poder. Entonces, la resistencia se presenta como solución o alternativa ante los posibles conflictos sociales derivados de las relaciones asimétricas de poder.

La perspectiva de Molina puede resultar exigua, ya que es necesario considerar que la *resistencia comunitaria* no sólo existe ante un conflicto, sino que puede aparecer frente a procesos de dominación no necesariamente conflictivos; por ejemplo, al hablar de los pueblos indígenas, Bonfil (1987) señala que el arraigo de las comunidades a elementos culturales propios puede ser una forma de resistencia, pues desde ese espacio de recuperación se ejerce una oposición a los procesos de imposición cultural civilizatoria. Aquí, la resistencia no se esboza como la transformación de un conflicto, sino como la necesidad de sobrevivir por parte de una cultura. Es el rescate de las identidades y saberes propios de un grupo étnico.

En este caso, el dominado resiste en la medida en que preserva los *contenidos concretos de su cultura autónoma*.

El planteamiento de Molina, al comprender la *resistencia comunitaria* desde la transformación de conflictos, puede resultar limitante ya que, en algunos casos, es necesario mantener el conflicto para dinamizar el cambio y la transformación social. Al respecto, las observaciones de Apodaka y Villareal (2009) aportan nuevas perspectivas para el concepto de *resistencia* a partir de la obra de Bourdieu. Según la interpretación de dichos autores, Bourdieu, (a diferencia de Molina) plantea dos acepciones de resistencia que no reposan en la visión estratégica de resolver conflictos, sino en las relaciones de dominación. Sin embargo, se trata de dos acepciones disímiles. La primera se refiere a la resistencia epistemológica de aquellos que gozan de algún capital para admitir sus privilegios. De acuerdo con esta acepción, resistir es negar la verdad que incomoda. Mientras, en la segunda, resistir es responder a la dominación; de ahí que la resistencia pueda ser concebida como la capacidad de crítica y análisis sobre aquellas condiciones e imposiciones que nos afectan y, al mismo tiempo, como una facultad para actuar desde una posición crítica.

Si se acepta la interpretación de la resistencia como respuesta a la dominación, se podría pensar que la posibilidad de reacción de los sujetos colectivos depende de la conciencia crítica que tengan sobre el papel que ocupan en el mundo y sobre cómo se relacionan las diversas fuerzas sociales, para identificar las determinantes que subyugan de conformidad con las diversas maneras de dominación. Cabría aquí ampliar el análisis de los *sujetos no sujetados*, ejercicio que les posibilita tomar y ser parte de una acción colectiva *si y solo si* se reflexiona desde una perspectiva histórica de lo que hemos sido y lo que somos, para enfatizar lo que queremos ser. Así, la crítica de las determinantes que condicionan el *existir dominado* se extendería hacia la *poiesis* como capacidad de crear un proyecto de vida comunitario. En torno a esta perspectiva, Jaramillo (2005, p. 29) aboga porque... La resistencia no sea sólo una forma de confrontación a un ejercicio dominante de la política o de la cultura. Es también la construcción de proyecto de vida y de sociedad. Es la apuesta por hacer emerger, desde las raíces de la vida comunitaria, procesos culturales que afirman el deseo de transformación y el derecho a que el mañana pueda estar en manos de los hasta hoy olvidados por siempre.

Para la psicología social comunitaria, el aporte de Jaramillo radica en que la concepción de *resistencia*, como respuesta a la dominación, es trascendida en la medida en que el pasado, presente y futuro de la comunidad sea sustentado por el devenir de posibilidad creadora, así como por la utopía que guía el proyecto de sociedad que desea la comunidad y por la articulación de la posibilidad de crecimiento frente a los ejercicios de dominación.

Ahora bien, los estudios de *resistencia comunitaria* no se pueden concebir solamente como respuestas a la dominación, las relaciones de poder y el proyecto de vida comunitaria. Urge incluir un amplio campo de orientación teórica y conceptual construido desde la *episteme* de los *pueblos originarios* e indígenas⁴ del continente. Esta pretensión es, a la vez, un ejercicio de resistencia ante el pensamiento dominante, al dar espacio al reconocimiento de la diversidad etnocultural. Deriva así la intención, evocando a Rancière (como se cita en Roca, 2009, p. 57), de reivindicar “la igualdad de las inteligencias, que lo único que necesitan es voluntad y atención”. Asimismo, se demanda la inclusión de una visión intercultural que responda al colonialismo hispánico y eurocéntrico, tal como lo señala Colpas (2014) en su análisis sobre la obra de Orlando Fals Borda *Historia doble de la Costa*.

Continuando con la línea de análisis trazada, resulta interesante rescatar lo que los *pueblos originarios* e indígenas de Colombia y México piensan y dicen sobre la resistencia. En el primer caso, el Movimiento Indígena del Cauca considera que la resistencia es el “ejercicio de autonomía e incluye varios elementos como la participación comunitaria y política, la guardia indígena y las Asambleas Permanentes” (Rudqvist y Anrup, 2013, p. 515). En el segundo, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), desde su levantamiento en 1994, ha reivindicado la autonomía y la rebeldía como ejes de la resistencia. Desde su aparición hasta el nacimiento del proyecto los Caracoles, abrió una nueva posibilidad de resistencia y autonomía de los pueblos indígenas en México y nuestra América, “una resistencia que incluye a todos los sectores sociales que luchan por la democracia, la libertad y la justicia para todos, según palabras del comandante Javier” (González, 2003, párr.1).

⁴ Véase la divergencia sobre el término *pueblo originario e indígena* en Herazo (2015). Ahí se señala que, en la cuenca de México, el término *pueblo originario* es producto de la autoadscripción política de actores sociales en la lucha por sus tierras, territorios y recursos naturales, así como por su reconocimiento como sujetos colectivos de derechos con una raíz mesoamericana. Estos actores sociales no desean ser llamados *indígenas*, debido a la carga peyorativa del vocablo. El uso del término *pueblos indígenas* refiere a la nominación utilizada a través del convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) para el reconocimiento de los derechos de estas poblaciones.

Se trata de una forma de resistencia pacífica, de horizontalidad en las relaciones de poder (entiéndase poder como “mandar obedeciendo”) y toma de decisiones por consenso.

Con respecto del zapatismo, Aróstegui (2003) plantea que éste se manifiesta como una cultura de resistencia con el propósito de responder a una alternativa emancipadora frente a la dominación capitalista, neoliberal y globalizadora. No propone acciones aisladas que se circunscriban a la defensa de los valores indígenas. Más allá de ese límite, trasciende como un movimiento de ideas en el que subyace el esquema de pensamiento que niega la dominación totalitaria, no sólo del indio, sino de todos los sectores excluidos.

Las propuestas presentadas coinciden en la existencia de ejes vinculados dialécticamente en la construcción conceptual y política de la resistencia. Así, se pone al descubierto que el centro de su planteamiento tiene un carácter propio de proyecto de vida comunitario basado en la autonomía como régimen sociopolítico que será efectivo en tanto que se desarrolle como un medio político democrático. De tal forma, la acción del colectivo persigue preservar los contenidos concretos del ámbito de las prácticas sociopolíticas propias que subyacen a sus valores culturales y cosmovisión, extendiendo ésta, además, a los actores excluidos. A su vez, se plantea “el control de la toma de decisiones sobre la permanencia o el cambio cultural como vía política para que los grupos subalternos luchen por conservar su autonomía y su identidad propia” (Bonfil, como se cita en Pérez, 2013, p. 124). En las propuestas también se advierte la resistencia como respuesta a la dominación a través de la defensa y el mantenimiento de sus formas de participación: la guardia indígena, las asambleas permanentes y los Caracoles. En estos casos, las formas de organización y participación comunitaria tienen sus raíces en el ejercicio de acciones autónomas, visibilizadas como práctica de resistencia cultural, política y comunitaria.

¿Frente a qué resisten los *pueblos originarios*?

Reflexionar sobre el origen del término *pueblos originarios* abre el camino para comprender frente a qué resisten estos actores sociales en la ciudad de México. Dicha nominación es resultado de una construcción social que emerge a partir del acto de resistir de un colectivo autoadscrito a esta categoría.

Se trata de una estrategia política para luchar por su identidad; la preservación de sus costumbres; su reconocimiento como sujetos de derechos políticos; y la defensa de sus recursos naturales, tierra y territorio. Es así como los *pueblos originarios*, a partir de 1996, iniciaron un proceso de resistencia que confronta el orden social dominante y que busca su reconocimiento. Una de sus características fundamentales es que “reivindican su pasado mesoamericano y colonial a través del ciclo agrario y (...) su denominación está conformada por el nombre de un santo y un nombre en náhuatl” (Herazo, 2015, p. 20).

Si bien la *resistencia comunitaria* de los pueblos se hace visible en épocas recientes en la ciudad de México, la lucha de estos pueblos por más de 500 años se preserva en la memoria colectiva de la vida comunitaria, cuyo punto álgido de expresión es la adhesión a la emancipación zapatista en la Revolución Mexicana. Este ideal de lucha fue retomado a partir del levantamiento del EZLN en 1994 y se concretó en la ciudad de México a través del Foro de Pueblos Originarios del Anáhuac, celebrado en la Delegación Milpa Alta en 1996 (Medina, como se menciona en Herazo, 2014, p. 61).

Ahora conviene distinguir cuál es el ideario que enfrentan los *pueblos originarios*. El supuesto del que se parte es que éstos resisten frente a las formas de dominación ejercidas por el Estado y una clase social con privilegios en la dinámica del *sistema-mundo* (Wallerstein, 1999). Estas formas de dominación se hacen explícitas a través del ejercicio de las violencias estructural y simbólica como modos de control sobre los *pueblos originarios* para lograr su obediencia y sumisión, así como asegurar la expansión del proyecto neoliberal. A continuación, se identificarán las especificidades que tiene el cuerpo al que se hace frente en el proceso de resistencia de los *pueblos originarios*.

Resistencia frente a la violencia estructural

Tortosa (2003) señala que a causa de los procesos de estratificación social se practica violencia estructural en aquellas situaciones en las que se ocasiona un daño a la satisfacción de las necesidades humanas básicas como la supervivencia, el bienestar, la identidad o la libertad. En el caso mexicano, la existencia de la violencia estructural evoca la lucha de clases y la pugna entre los indígenas y los no indígenas.

A su vez, la polarización política en el país y las diferencias de clases así como entre grupos étnicos son el reflejo de la aguda crisis económica y de los problemas políticos que se viven al interior del Estado-nación. Asimismo, la influencia de los cambios económicos externos obliga a ajustar las economías nacionales del *sistema-mundo*. Ello da pie a guerras donde los grupos hegemónicos persiguen la obtención del control y el monopolio de las economías nacionales del *sistema-mundo*. En respuesta, surgen grupos que resisten a dicha expansión, como los *pueblos originarios*.

Sobre la dinámica del *sistema-mundo*

En el *sistema-mundo* existe una amenaza permanente de las políticas neoliberales hacia los *pueblos originarios*. Su interés es aniquilarles al promover un proyecto sociocultural y político *homogeneizador*, que va en detrimento de su identidad, sentido de comunidad y de su vida misma. A pesar de que el convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) se pronuncia ante el etnocidio, la lógica del proyecto neoliberal va a contracorriente al impulsar políticas económicas que buscan acabar con la existencia de los *pueblos originarios*, al implantar modelos de desarrollo que no incluyen sus deseos ni aspiraciones. A ello se suma el deseo de privatizar sus tierras ejidales y comunales, favoreciendo el comercio de libre mercado y la creación de leyes a favor del cambio en el uso y tenencia del suelo. Es evidente el favorecimiento de los intereses de las transnacionales sobre los territorios ancestrales, situación que da cabida a la instrumentación del proyecto macroeconómico y de desarrollo urbano o rural que les afecta.

Como consecuencia de la problemática esbozada, los *pueblos originarios* son despojados de su tierra y territorio; sufren el profundo deterioro de sus ecosistemas y mantos acuíferos; padecen dificultades para el tránsito vehicular y peatonal; son afectados en su calidad de microempresarios por el favorecimiento de los oligopolios; y viven la fractura de su trama psicosocial. Como ejemplo, está el caso del *pueblo originario* de Santa María Tepepan, en Xochimilco, ubicado en la ciudad de México. Éste se ha visto amenazado por la construcción de la plaza comercial El Arenal, la cual afecta la trama psicosocial y el desarrollo económico de los pequeños comerciantes; deteriora la infraestructura de las casas aledañas; disminuye el abastecimiento de agua, y daña su medio ambiente (Salgado, 2 de mayo de 2015).

A proyectos etnocidas como el anterior se suma la apuesta del neoliberalismo por la disminución de la inversión pública en los sectores de la educación, la salud y la cultura. Ésta es causa principal de la marginación de grandes segmentos de la población, en especial de los *pueblos originarios*. Al respecto, Dussel (1998, p. 5) señala lo siguiente: En América latina el neoliberalismo no es eficaz porque, en primer lugar, hay pobres, el solo hecho de que hay víctimas que no pueden producir su vida; segundo, que no fue llamado simétricamente a los acuerdos del pago de la deuda, hace que el sistema se transforme en perverso, porque justamente existe la víctima. Aquí empieza la crítica ética y aquí empieza la crítica al neoliberalismo: esta miseria enorme y creciente me dice que algo está fallando.

Esta falla es vivida por los *pueblos originarios* de la ciudad de México y de toda la república; de ahí que tengan que resistir frente a un proyecto neoliberal en expansión.

Sobre la clase social y los grupos con privilegios

En México, el uso de los recursos está sustancialmente determinado por una clase sobre otra: el grupo mestizo por sobre el indígena. Así, el reparto económico y el acceso o la posibilidad de uso de los recursos son resueltos sistemáticamente a favor de las clases privilegiadas, en detrimento de quienes tienen menos recursos. Entre los segundos, los más pobres en la historia nacional han sido los *pueblos originarios* e indígenas. El reconocimiento de la existencia de la injusticia y desigualdad en el uso de los recursos materiales y sociales hace tácita la violencia estructural. Ésta puede tener muchas caras: la legitimación de leyes que favorecen a quienes detentan el poder para pasar por sobre de los derechos de los *pueblos originarios*; el racismo; y las escasas posibilidades que tienen los *pueblos originarios* frente a otros sectores de la población para acceder a programas de salud, educación y cultura. El caso de San Bartolo Ameyalco es una muestra fehaciente de la inequidad en la distribución de recursos en la ciudad de México. Ahí, las fuentes del ojo de agua (manantial) son usufructuadas a través de la construcción de una obra hidráulica que beneficia a la clase alta de la ciudad, yendo en detrimento de las condiciones de vida y subsistencia de los originarios y vecindados del pueblo (Tourliere, 6 de marzo de 2015).

Sobre el ejercicio del Estado

El Estado-nación mexicano se ha construido al margen del reconocimiento de las minorías activas y de la aceptación de una nación étnica y culturalmente diversa (Herazo, 2012). Sorprende que la construcción de la unidad nacional se forje desde un claro ejercicio de violencia estructural sobre los *pueblos originarios* e indígenas. Aunque en la Constitución Política se reconoce la pluralidad del país, se ha invisibilizado la existencia de *pueblos originarios* en la ciudad de México ya que no son reconocidos como sujetos de derechos políticos. Por tanto, se desatienden y se desconocen las raíces históricas y culturales que los determinan, las cuales se refieren a poseer un legado mesoamericano y precolombino.

Con respecto de la situación descrita, se ha buscado realizar cambios a nivel constitucional y en la hechura de leyes vinculantes a los derechos de los *pueblos originarios* como actores sociales. Esto se evidencia en las luchas que han emprendido estos colectivos por mantener sus panteones comunitarios, tener formas de autogobierno y proponer consideraciones sobre el etnodesarrollo. Contradictoriamente, las leyes van de la mano con la instrumentación de procesos de dominación legal que atribuyen legitimidad y legalidad a los órdenes sociales establecidos, asimismo estipulan la realización de proyectos de desarrollo urbano y megaproyectos que no se vinculan con los ejercicios de participación democrática de las comunidades originarias. Lo anterior da cuenta de un claro atropello y vulneración de los derechos de los *pueblos originarios*, dado que éstos cuentan con un sistema de organización comunitaria que, por principio consuetudinario, refiere a un cuerpo autónomo.

La violencia estructural ejercida por el Estado a través de sus instituciones, también se hace evidente en el despojo de fragmentos de territorio ancestral dentro de la ciudad que originalmente pertenecieron a los *pueblos originarios*. Tal situación se ha presentado en diversas ocasiones: durante el proyecto de construcción de la línea 12 del metro en la ciudad de México; cuando hubo la intención de construir un aeropuerto internacional en San Salvador Atenco; en el proyecto del deprimido Insurgentes-Mixcoac; cuando se hizo la propuesta de edificación de la Ciudad del Futuro en los pedregales de Coyoacán; al contemplar la creación de las Zonas de Desarrollo Económico y Social (ZODES) en el Distrito Federal y su área conurbada; y en los proyectos de construcción de los arcos norte y

sur. Otro ejemplo de violencia estructural ejercida por el Estado se presentó en la ciudad de México en el año 2013. Ese año, el *pueblo originario* de Santa Martha Acatitla, ubicado en la delegación Iztapalapa, enfrentó obstáculos para la reproducción de su cultura puesto que fueron reprimidos por la fuerza pública que impidió la celebración de sus fiestas patronales. (Herazo, 2014).

Resulta claro que la hechura de ciertas leyes y normas delimita la autoridad ejercida por el Estado a través de sus poderes y, al mismo tiempo, fomenta la exclusión y represión voraces de los *pueblos originarios* como formas de dominio. La respuesta de los *pueblos originarios* ante esto ha sido contundente y el Estado-nación mexicano ha intentado detener o contener las formas de *resistencia comunitaria* a través de la violencia estructural ejercida por sus instituciones. Así, pretende imponerse como sujeto político hegemónico. Este vaivén en las relaciones de fuerza, ha traído como consecuencia una fluctuación del poder, de manera tal que éste cambia, varía y se invierte en la medida en que los *pueblos originarios* luchan por sus derechos.

Resistencia frente a la violencia simbólica

Para los sociólogos franceses Bourdieu y Passeron (1995), la violencia simbólica es la imposición de significados y valores que son enseñados como legítimos. La acción violenta es ejercida por el dominador con el fin de vencer las resistencias culturales que le son antagónicas. De tal forma, el sistema dominante requiere de la violencia simbólica para mantener las relaciones asimétricas de poder.

En México, las prácticas de violencia simbólica hacia los *pueblos originarios* se ven reflejadas en las estructuras de poder que imponen un idioma universal para la educación en los niveles básico, medio superior y superior. Un ejemplo de ello es la pérdida de la lengua náhuatl. Aunque en contados casos se han creado escuelas bilingües que, en sus programas académicos, anexan las lenguas nativas, los alumnos que se incorporan a estos centros educativos terminan perdiendo no solo su lengua madre, sino también sus usos y costumbres, ya que son educados desde un sistema pedagógico que no incorpora la cosmovisión de los pueblos indígenas.

Como muestra, las matemáticas no son enseñadas de manera acorde con la cultura maya; a los descendientes mayas se les impone el aprendizaje del sistema decimal, sin respetar el suyo, de carácter vigesimal. Esto es una clara evidencia de la imposición de un *arbitrio cultural*. Otra forma de violencia simbólica se encuentra en la imposición de formas de socialización. A través de centros de diversión para jóvenes, como los *antros*,⁵ se construyen deseos y significados sobre el ocio que distan de las formas de participación de los originarios en sus fiestas patronales, así como de las prácticas que reproducen el sistema festivo mesoamericano. Esta forma de violencia simbólica se ejerce de manera invisible, soterrada y subyacente y en las nuevas generaciones del *el sistema-mundo* se reproduce de forma encubierta y sistemática. En consecuencia, emerge un proceso de dominación que va de la mano del aniquilamiento de las formas de vida cultural, la historia y la trama psicosocial de los *pueblos originarios*.

En concordancia con lo anterior, es posible afirmar que las relaciones de poder están naturalizadas. En muchos casos, no se cuestiona la forma de nombrar al otro, ya sea como *indio*, *indígena* o *pueblo originario*. Al parecer, los términos y conceptos asignados sobre el *ser indio* son tomados como una verdad indiscutible, limitando con ello la posibilidad de pensar fuera de tales esquemas. Esto se da porque existen *habitus*⁶ a través de los cuales se desarrolla la reproducción cultural naturalizando ciertos comportamientos y valores racistas que son resabio de los procesos de colonización y eurocentrismo.

Comprender cómo se configuran los lenguajes nominales dentro de relaciones de dominación y exclusión es sustancial para la praxis de una psicología social comunitaria crítica. Con respecto de las nominaciones *indio* e *indígena*, es evidente el uso de la concepción que se tiene de este sujeto social desde *los no-indígenas* y occidentales como producto de las relaciones de dominación y opresión a las que han sido sometidos históricamente estos pueblos.

⁵ Término popular mexicano que significa “salón de baile”.

⁶ Bourdieu (2012: 201) define el *habitus* como un “*sistema de disposiciones* duraderas, estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes de prácticas, representaciones, etc.”. Señala que el concepto de *habitus* expresa el resultado de una acción organizadora, por lo que presenta un sentido muy cercano al de las palabras en tanto que son estructuras. El *habitus* designa una manera de ser, un estado habitual y, de manera específica, una predisposición o tendencia.

Guillermo Bonfil Batalla analiza cómo el concepto indio se explica de acuerdo con una categoría de origen colonial que surge desde el inicio de la dominación española y persiste bajo el denominado colonialismo interno (como se cita en Serna, 2001:85).

Es decir, el pensamiento de un grupo hegemónico frente al otro, al diferente: el indio, se instaura en la visión del colonizador y es naturalizado en los colonizados de nuestra América y occidente como una forma de opresión que sustenta las relaciones de poder (Herazo, 2015, p.17).

¿Cómo resisten comunitariamente los *pueblos originarios*?

Comprender frente a qué resisten los *pueblos originarios* permite dimensionar las diversas formas en las que éstos responden a los procesos de dominación aún latentes. Entre las principales premisas de sus expresiones de resistencia está el resistir con conciencia de ser comunidad y de su *ser nosótrico*. Es decir, apuestan por la *resistencia comunitaria* a través de: la lucha activa, pacífica y comprometida; ejercer en términos reales su autonomía; conservar sus formas de organización y participación comunal, como la faena y el tequio; trabajar bajo su organización política y social, como los sistemas de asambleas comunitarias y de mayordomías, así como los patronatos de los panteones; recuperar su memoria colectiva a través de las narraciones orales de su devenir como pueblos, la lucha de sus ancestros, sus leyendas y los hallazgos prehispánicos; rescatar sus saberes ancestrales, como la herbolaria y el temazcal; y hacerse visibles ante una ciudad que los ha invisibilizado .

Así, en los *pueblos originarios*, ellos y ellas resisten de manera que “la memoria histórica se desdobra y permite hacer aparecer los sueños ocultados, las utopías represadas, la creatividad sometida, el lenguaje silenciado, los símbolos aprisionados, las libertades cercenadas” (Jaramillo, 2005, p. 28). Sus diversas formas de resistencia pueden englobarse en dos rubros: resistir desde la lucha activa y resistir desde el terreno de la infrapolítica.

Resistir desde la lucha activa

En su mayoría, los *pueblos originarios* en la cuenca de México se han organizado para participar activamente en la lucha frente a un proyecto neoliberal en expansión y al mal gobierno. Para ello, han desarrollado estrategias como la ejecución de plantones y marchas, con el respectivo cierre de avenidas principales y obras de “desarrollo urbano”; la oposición directa a la construcción de megaproyectos mediante adelantos de amparos; y la participación política activa, a través de consulta ciudadana y la consolidación de redes y frentes de lucha a niveles nacional e internacional. Asimismo, en el sureste del país, se han creado espacios como los Caracoles y las Juntas de Buen Gobierno.

Resistir desde el terreno de la infrapolítica

Sobre este tema, Jaramillo (2005) menciona que los símbolos, lenguaje, fiestas o carnavales también adquieren sentido como expresiones de la resistencia. En la actualidad, los *pueblos originarios* celebran los carnavales, las fiestas patronales, la Fiesta de la Candelaria y las fiestas cívicas; realizan peregrinaciones a la Basílica de Guadalupe; vistan los cerros el Día de la Santa Cruz; elaboran ofrendas el Día de Muertos; y mantienen el intercambio simbólico con los pueblos vecinos a través de recreaciones del ciclo agrario del cultivo del maíz. De esta forma, confrontan las acciones tendientes a la *homogeneización* cultural, que son expresiones de dominación.

Una forma más de resistir reside en la terquedad por seguir con los mismos hábitos como forma de control cultural y ejercicio de poder. Al respecto, Bonfil (1988) propone que el control sobre la posibilidad de permanencia o movilidad de elementos culturales es una forma de lucha política por parte de los pueblos para mantenerse autónomos y preservar sus costumbres. Sin embargo, es necesario tener en cuenta que cada uno define sus formas específicas de resistir comunitariamente de acuerdo con su contexto, recursos y potencialidades.

¿Hacia dónde guiar la acción del psicólogo social comunitario en el proceso de resistencia comunitaria de los pueblos originarios?

El punto de partida de la pregunta que intitula el presente apartado implica un posicionamiento del psicólogo frente a un hecho social. La interrogante refleja el horizonte de sentido que tiene quien la elabora y la dirección de su búsqueda. Al respecto conviene decir que, la orientación y el posicionamiento del psicólogo social comunitario manifiestan que sus esfuerzos no deben quedar sólo en la pretensión de conocer, describir y analizar las formas de resistencia asumidas por los *pueblos originarios*. Más allá, su trabajo debe encaminarse hacia catalizar procesos de acción que fortalezcan el proceso mismo de *resistencia comunitaria*.

A manera de propuesta, el psicólogo social comunitario debe trabajar en el fortalecimiento de las formas y estrategias de *resistencia comunitaria* de los *pueblos originarios* para potencializar sus núcleos de lucha. Además, su tarea puede extenderse para trabajar con toda la población civil con el fin de movilizar procesos de sensibilización sobre la presencia activa de estos pueblos y la crítica constante de las formas de interactuar con ellos en la sociedad. Para puntualizar la propuesta de intervención del psicólogo social comunitario, es preciso hacer referencia a una labor en pos de las *éticas del despojo* y la *diversidad*, el fortalecimiento de los *sistemas de organización*, la *participación comunitaria* así como el *sentido del nosotros* en los *pueblos originarios*. Todo ello debe ser discutido y trabajado como una propuesta colectiva a partir de un diálogo de saberes entre los agentes externo e interno. De ahí, emergerá una acción colectiva, libre e incluyente de las formas de resistencia. Asimismo, surgirán estrategias y métodos de trabajo acordes con las condiciones y características locales.

En torno a la *ética del despojo*, resulta necesario trabajar en la recuperación de la memoria colectiva de estos pueblos en relación a su devenir de resistencia frente al neoliberalismo, la clase social privilegiada y el Estado que los violenta: agentes que los han despojado de su trama social, legado histórico, identidad psicocultural, tierra y territorio.

Además de recuperar la memoria colectiva para rescatar sus historias e identidad, se debe poner el acento en la generación de una conciencia crítica sobre el lugar que ocupan en el mundo y en el modo en que se da la relación de fuerzas sociales entre dominadores y dominados; oprimidos y opresores. Lo anterior debe ser realizado de tal forma que de paso a una acción congruente con una propuesta ética de la liberación.

Así, lo que se pretende a través de la recuperación de la memoria colectiva es movilizar la conciencia. De esta manera, la labor del psicólogo se centra en catalizar procesos que permitan avanzar de una conciencia ingenua o transitiva hacia una conciencia crítica sobre el despojo que han sufrido los *pueblos originarios* desde la invasión de los europeos hasta nuestros días, pues a pesar de que cambian los rostros de los opresores, así como sus formas y estrategias de opresión, lo que continúa vigente son los mismos oprimidos y despojados, estos son: los llamados *pueblos originarios*.

Además, se deben movilizar procesos de concienciación que permitan reconocer que tal despojo no sólo se da a nivel de tierras, territorio y recursos naturales; también se les despoja de su devenir, historias de vida y lugares próximos que pueblan su existir y brindan significado a su vida como colectivo.

En cuanto a la *ética de la diversidad*, en ella se deben promover relaciones incluyentes para que se construyan comunidades de convivencia –no de coexistencia– entre avecindados y originarios, así como entre *pueblos originarios* y sociedad civil. La idea es trabajar por una ética de la diversidad bajo la cual se respeten los derechos de los colectivos e individuos. Para ello, se requiere la inclusión del *otro* desde una ética forjada sobre el concepto de *diversidad incluyente*, misma que repose en una visión intercultural donde la otredad no se asuma desde lo distante, sino de desde lo próximo. Se necesita una visión en la cual no se descubra en nuestros rostros el *ser* del mestizo, sino el de las raíces ontológicas atravesadas por la construcción maltrecha de la herencia de *lo indio, lo negro y lo europeo*. Esto significa que nuestro ser se ha de recuperar desde las raíces indígenas que poseemos y que forman parte de nuestro lenguaje y prácticas culturales cotidianas para, así, rescatar el *México profundo* que propone Bonfil (1987).

Hablar de la ética de la diversidad implica que la labor del psicólogo coadyuve a construir *un mundo donde quepan todos los mundos*, donde la diversidad no sea connotada desde lo peyorativo de la diferencia y los resquemores que pueda acarrear el encuentro con la otredad, sino desde el reencuentro consciente con la riqueza de sabernos diferentes, pero humanos, próximos e incluyentes; *otros*, pero *unos*. Desde aquí, la respuesta que se da ante las formas hegemónicas de dominación es la de una acción contra hegemónica que potencializa la *resistencia comunitaria* por sí misma.

En relación con el *fortalecimiento del sentido del nosotros*, es pertinente indicar un punto sustancial para la lucha en los procesos de *resistencia comunitaria*: no se debe enfatizar únicamente el trabajo respecto a las carencias o necesidades de *los pueblos originarios*, sino que es necesario poner el acento en el trabajo conjunto en torno a sus fortalezas, sus virtudes y lo que ellos tienen por enseñar y transmitir al mundo.

En tal sentido, se hace referencia al soporte de la vida comunal; es decir, *aquello* que les hace ser comunidad: el *sentido del nosotros*. Éste se sustenta en la existencia de la Conciencia del Nosotros, el Sentir el Nosotros, el Vocalizar el Nosotros y el Vivenciar el Nosotros. Así, Esta Conciencia del Nosotros se da mediante el diálogo constante que problematiza la existencia de cada miembro del pueblo como parte integrante del todo comunitario (...) se forja, también, a través de los valores comunitarios que tienen, como la solidaridad, la cooperación, el respeto, el cumplimiento de la palabra dada, la reciprocidad y el compromiso con lo nuestro. Asimismo, compartir rituales, símbolos y prácticas culturales hace que surja la palabra Nosotros en el discurso como expresión del sentido de pertenencia que tienen los originarios, de los lazos emocionales que los unen, del sentimiento de que no se está solo, de que se forma parte de una comunidad, y de que desde esta comunidad adquiere sentido su existir para vivir y compartir con todos. De esta forma, se habla en muchas ocasiones desde la primera persona del plural, Nosotros, para aludir a que todos viven y experimentan los mismos hechos sociales y comparten un mismo sentir sobre el territorio y la vida que transcurre en este escenario. Al Vocalizar el Nosotros se hace presente el Sentir el Nosotros, el Vivenciar el Nosotros y la Conciencia del Nosotros, en tanto hay una clara conjunción en los originarios entre lo que se dice, lo que se siente, lo que se piensa y lo que se vive (Herazo, 2014, p. 173-174).

Al movilizar procesos para el fortalecimiento del *sentido del nosotros*, el psicólogo social comunitario funge como catalizador para que los integrantes de un *pueblo originario* trabajen, piensen y actúen de forma conjunta para enfrentar los procesos de dominación instaurados en el *sistema-mundo*. De esa manera, las acciones instrumentadas como respuesta ante el poder que los oprime tendrán mayor eficacia. Dado que una comunidad fragmentada y sin conciencia de su ser colectivo tiene pocas posibilidades de salir adelante en las formas de resistencia que practique, la táctica es forjar la unión y la pertenencia; fomentar el sentirse y hacerse un *nosotros* para la lucha.

Derivado de lo anterior, el fortalecimiento de los *sistemas de organización y participación comunitarias* se presenta como una de las formas de subsistir a pesar de las vicisitudes y en medio de los embates del capitalismo voraz que intenta desaparecer a los *pueblos originarios*. Aquí, la labor del psicólogo no es la de generar o impulsar nuevas formas de organización comunitaria, sino fortalecer las existentes y maximizar su potencial. Esto es así porque los originarios cuentan ya con un amplio repertorio de formas de participación social –como la faena, el tequio y la minga– y política –como los Caracoles, las asambleas comunitarias y las Juntas de Buen Gobierno–, entre otras. Todas ellas tienen la virtud de sustentarse sobre relaciones horizontales, incluyentes, colectivas y democráticas.

Empero, existen *pueblos originarios* cuya forma organizativa no ha madurado su aparato político en referencia a la red de relaciones que construye. Algunos pueblos mantienen sus luchas aisladas y únicamente dependen de sus formas internas de organización. Ésta es una oportunidad para que el psicólogo coadyuve a tejer la lucha con la unión y organización de otros pueblos vecinos. Asimismo es importante resaltar que, si bien los *pueblos originarios* son capaces de convocar multitudes y generar acciones participativas y comprometidas cuando se trata de sus fiestas patronales y la reproducción del ciclo festivo, no sucede así cuando buscan resolver un problema que afecta a la comunidad. Por consiguiente, sería importante que estas mismas formas de organización y estructuras de participación cultural fueran utilizadas en el ámbito político, de manera que se maximicen los recursos de la comunidad para el bien colectivo.

Finalmente, resta decir que la propuesta de acción del psicólogo social comunitario aquí desarrollada pretende ser un referente para reflexionar sobre nuestro quehacer con, para y desde los *pueblos originarios*. Es necesario reconocer que los procesos de *resistencia comunitaria* se desarrollan en diferentes formas, de acuerdo con los recursos existentes y las respuestas a las formas de dominación particulares impuestas a cada comunidad. Más que un recetario sobre nuestras posibilidades de acción como psicólogos sociales comunitarios en dichos procesos, esta disertación ha buscado plantear nuevas posibilidades de ejercicio profesional con posturas ética y política comprometidas a favor del cambio y la transformación social que requieren los *pueblos originarios*. También persigue esbozar una nueva línea de investigación que nutra el aparato teórico-conceptual de la psicología social comunitaria y que responda a los interrogantes que surgen desde nuestras realidades. El fin último es promover la problematización de las formas de *resistencia comunitaria* emprendidas por los *pueblos originarios* en compañía de agentes externos.

Referencias

- Apodaka, O. E.; Villareal, M. (2009). *El poder en busca de autoridad. Las dinámicas psicosociales de la legitimación*. San Vicente: Club Universitario.
- Bonfil, B. G. (1987). *México profundo una civilización negada*. México: Grijalbo. (1988). La Teoría del control cultural en el estudio de los procesos étnicos. *Anuario Antropológico/86*. Brasil: Editora Universidad de Brasilia/Tempo Brasileiro.
- Bourdieu, P. (2012). *Bosquejo de una teoría de la práctica*. Buenos Aires: Prometeo.
- Bourdieu, P.; Passeron, J. C. (1995). *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*. México: Fontamara.
- Braunstein, A. N. (1980). *Psiquiatría, teoría del sujeto, psicoanálisis: hacia Lacan*. México: Siglo XXI.
- Colpas, J. (2014). Descolonización e interculturalidad en la obra historiográfica de Orlando Flás Borda. *Investigium IRE: Ciencias Sociales y Humanidades*, 5 (1), p.p. 195-208. Recuperado de: <http://dx.doi.org/10.5658/CESMAG14.05050112>
- Dussel, E. (junio, 1998). Conferencia *La resistencia ética al neoliberalismo*. Argentina. Recuperada de <http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libros/94.pdf>
- Foucault, M. (1977). *La voluntad de saber*. México: Siglo XXI.

- González, A. M. R. (2003). Cultura de la resistencia: una visión desde el zapatismo. *Limina R. Estudios Sociales y Humanísticos*, 2, pp. 6-25. Recuperado de <http://www.redalyc.org/pdf/745/74511800002.pdf>.
- González, C. (2003). *Los caracoles zapatistas. Redes de resistencia y autonomía*. Ensayo de Interpretación. Recuperado de <http://www.nodo50.org/pchiapas/chiapas/documentos/gcasanova.htm>.
- Giraldo, D.R. (2006). Poder y resistencia en Michel Foucault. *Tabula Rasa*, (4) p.p. 103-122.
- Herazo, G.K.I. (2012). Viraje de los derechos humanos del indígena desplazado y su aplicación en el marco jurídico y constitucional mexicano. *Critica jurídica. Revista Latinoamericana de Política, Filosofía y Derecho*. (33). México: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, UNAM.
- Herazo, G. K. I. (2014). Perspectiva psicosocial comunitaria de los pueblos originarios en la ciudad de México. El caso de Santa Martha Acatitla (entre los carrizos). *Sentido de comunidad en un pueblo originario: Santa Martha Acatitla (entre los carrizos)*. México: Facultad de Psicología (UNAM).
- Herazo, G. K. I. (2015). Compromiso con los pueblos originarios de nuestra América. *Hacia una psicología social comunitaria comprometida con los pueblos originarios de nuestra américa*. México: Facultad de Psicología (UNAM).
- Jaramillo, D. (2005). Un Gobierno Alternativo de los movimientos sociales en el Cauca, Colombia en *Movimientos sociales, nuevos actores y participación política en Colombia*. México: Facultad de Filosofía y Letras (UNAM).
- Leibson, L. (2012). Algunas consideraciones acerca de la noción de resistencia en la práctica analítica. *Anuario de Investigaciones*, 19. Recuperado de http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-16862012000200012&lng=es&nrm=iso>. Accedido en 29 de abril de 2015.
- Molina, V. N (2005). Resistencia comunitaria y transformación de conflictos. *Reflexión Política*, 7 (14), pp. 70-82. Disponible en: <http://www.redalyc.org/pdf/110/11001406.pdf>.
- Naranjo, M. L. (2004). *Enfoques conductistas, cognitivos y racional-emotivos*. San José, C.R: Editorial de la Universidad de Costa Rica.
- Pérez, R. M. L. (2013). Guillermo Bonfil Batalla. Aportaciones al pensamiento social contemporáneo. *Cuicuilco*, 20 (57), p.p. 115-136.

Roca, J. L. (2009). Jacques Rancière. Nuevas propuestas desde la izquierda radical. *El Viejo Topo. Crítica de la cultura*. Septiembre (260). Barcelona. Recuperado de www.elviejotopo.com.

Rudqvist, A.; Anrup, R. (2013). Resistencia Comunitaria en Colombia. Los cabildos caucanos y su guardia indígena. *Papel Político*, 18 (2), p.p. 515-547. Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=77729796005>.

Salgado, A. (2 de mayo de 2015). Protestan contra construcción de centro comercial en Xomichilco. *La Jornada en línea*. Recuperado de: <http://www.jornada.unam.mx/ultimas/2015/05/02/protestan-contra-construccion-de-centro-comercial-en-xochimilco-5141.html>.

Sassenfeld. A. (s.f.) *La resistencia y los mecanismos de la neurosis en psicoterapia gestáltica*. Recuperado de: <http://www.facso.uchile.cl/psicologia/caps/experiencial.h>.

Tortosa, J. M.; Parra L. D. (2003). Violencia estructural: una ilustración del concepto. *Documentación Social*. (131), p.p. 57-72. Recuperado de <http://www.ugr.es/~fentrena/Violen.pdf>.

Tourliere, M. (6 de marzo de 2015). San Bartolo Ameyalco: sin agua ni justicia. *Proceso en línea*. Recuperado de <http://www.proceso.com.mx/?p=397706>.

Wallerstein, I. (1999). *Impensar las ciencias sociales. Límites de los paradigmas decimonónicos*. México: Siglo XXI.