

Mesoamerican conceptions of subjectivity and its critical potential before dominant psychology

David Pavón-Cuéllar*

* Doctor en Filosofía por la Universidad de Rouen (Francia). Doctor en Psicología por la Universidad de Santiago de Compostela (España). Profesor Investigador Titular en la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (México). Orcid: 0000-0003-1610-6531
Correspondencia: david.pavon@umich.mx

Concepciones mesoamericanas de la subjetividad y su potencial crítico frente a la psicología dominante

Cómo citar este artículo: Pavón-Cuellar, D. (2020). Concepciones mesoamericanas de la subjetividad y su potencial crítico ante la psicología dominante. *Tesis Psicológica*, 15(2), 50-70. <https://doi.org/10.37511/tesis.v15n2a3>.

Recibido: abril 29 de 2020
Revisado: abril 29 de 2020
Aprobado: octubre 16 de 2020

ABSTRACT

This article is situated in the tradition of indigenous and ancestral psychological perspectives. It exposes eight subjective aspects threatened by capitalist modernity and ignored by Western mainstream psychology, but still considered and safeguarded by the indigenous people of Mesoamerica, namely, variability, multiplicity, extimacy, openness, inessentiality, historicity, individualization and uniqueness. These aspects are reconstituted from information provided by the words of the indigenous people themselves or those who have known how to listen to them, such as religious of the colonial period or chroniclers, historians, anthropologists and ethnologists who have worked in the last centuries in Mexico and Central America. The analysis of the collected information allows us, on the one hand, to appreciate what we are ignoring and losing in Latin-American modern societies, and, on the other hand, to grasp why we fail to recognize or preserve it. This is how the knowledge of the native people can constitute an effective means when relating critically with capitalism, with its psychological device and with what they have turned us into and continue to make us. This article is part of a broader research framed in critical psychology and dedicated to the reconstruction of Mesoamerican conceptions of subjectivity.

Keywords: indigenous, subjectivity, indigenous psychology, Mesoamerican psychology, critical psychology.

RESUMEN

Antecedentes: Situándome en la tradición de las perspectivas psicológicas indígena y ancestral, expongo ocho aspectos subjetivos amenazados por la modernidad capitalista e ignorados por la psicología dominante occidental predominantemente europea y estadounidense, pero salvaguardados en los pueblos originarios de Mesoamérica, a saber, la variabilidad, la multiplicidad, la extimidad, la apertura, la inesencialidad, la historicidad, la individualización y la singularidad. **Objetivo:** Reconstituyo estos aspectos a partir de la palabra de los propios indígenas o de quienes han sabido escucharlos, como religiosos del período colonial o cronistas, historiadores, antropólogos y etnólogos que han trabajado en los últimos siglos en México y Centroamérica. **Reflexión:** El análisis de las informaciones recabadas permite, por un lado, apreciar lo que estamos desconociendo y perdiendo en las sociedades latinoamericanas modernas y, por otro lado, intuir por qué no conseguimos reconocerlo y preservarlo. **Conclusiones:** Es así como los saberes de los pueblos originarios pueden constituir un medio eficaz para relacionarnos críticamente con el capitalismo colonial y neocolonial, con su dispositivo psicológico y con aquello en lo que nos ha convertido y en lo que nos continúa convirtiendo. El presente artículo forma parte de una investigación más amplia enmarcada en la psicología crítica y dedicada a la reconstrucción de las concepciones mesoamericanas de la subjetividad.

Palabras clave: indígenas, subjetividad, psicología indígena, psicología mesoamericana, psicología crítica.

Introducción

El término de “Mesoamérica” fue propuesto en 1943 por el filósofo, etnólogo y antropólogo mexicano-alemán Kirchoff (1960) para designar una gran área cultural que abarca la mitad meridional de México, Belice, Guatemala y El Salvador, así como la porción occidental de Honduras, Nicaragua y Costa Rica. La designación de regiones tan diferentes con un mismo término se justifica por los elementos culturales que tenían en común en la época prehispánica y que fueron a veces heredados a las poblaciones indígenas de la misma zona. Tal es el caso, por ejemplo, del sedentarismo, el uso del bastón plantador, el cultivo de maíz, frijol, chile, calabaza, tomate, aguacate y cacao, la nixtamalización, las pirámides escalonadas, los juegos de pelota, los sacrificios humanos, los dos calendarios civil de 365 y ritual de 260 días, la divinización de la naturaleza, la herencia tolteca y la creencia en las creaciones sucesivas de la tierra.

Entre los elementos culturales compartidos por los pueblos de Mesoamérica, están ciertas concepciones de la subjetividad que trataré de reconstituir en el presente artículo. Hablo de “subjetividad”, en lugar de “humanidad” o “psiquismo”, porque las concepciones a las que me refiero, como habremos de apreciarlo, desbordan cualquier definición de lo humano o de lo psíquico. Por lo mismo, no se trata de concepciones antropológicas o psicológicas, sino de algo diferente que prefiero no especificar de ningún modo.

Mi propósito principal será mostrar cómo las concepciones mesoamericanas de la subjetividad pueden servirnos para criticar la psicología que domina desde hace al menos un siglo no solo los ámbitos científicos y académicos, sino también en todas las sociedades avanzadas, todas ellas afectadas en mayor o menor medida por un proceso de psicologización que moldea las

representaciones de la humanidad y que media en las relaciones entre los seres humanos. Este proceso ha provocado la expansión global de una psicología de origen europeo y estadounidense, íntimamente ligada con la modernidad capitalista, en la que se promueve la representación ideológica de un sujeto radicalmente desubjetivado y objetivado, simplificado y generalizado, así como esencializado, individualizado, desvinculado, masculinizado, aburguesado, posesivo y competitivo, dividido en cuerpo y alma, pero al mismo tiempo, abstraído arbitrariamente con respecto al resto del mundo. Semejante sujeto, que ya ni siquiera es exactamente un sujeto, difiere sustancialmente de la subjetividad concebida por los pueblos originarios de Mesoamérica: una subjetividad en la que aún se preserva mucho de aquello que ha sido y sigue siendo cotidianamente destruido por los dispositivos psicológicos y psicologizadores del sistema capitalista en sus fases colonial y neocolonial.

Cuando los psicólogos han condescendido a estudiar lo mesoamericano, lo han hecho generalmente desde el punto de vista de sus maestros europeos o estadounidenses. Los italianos Giacinto Viola y Mario Bárbara guiaron a Gómez (1943, 1949, 1961) en sus acercamientos a los purépechas, zapotecas y otomíes. En reflexiones más generales sobre Mesoamérica, Ramírez (1953) y González (1961) prefirieron seguir al austriaco Sigmund Freud, mientras que el alemán Erich Fromm fue la opción de Aramoni (1961) y Aceves (1991) se inclinó por el suizo Carl Gustav Jung. Los registros conceptuales etnopsiquiátrico y psicoanalítico de los franceses Georges Devereux y Jacques Lacan fueron la opción de Sedeño y Becerril (1985) para estudiar a los niños nahuas.

En la tradición empirista y científicista que va de Cornejo (1953) a la etnopsicología de Díaz (1994) y sus seguidores, predomina la psicología dominante con su profusión de investigadores

estadounidenses. La supuesta distinción entre el punto de vista del investigador, *etic*, y del nativo, *emic*, se ha trazado siempre en el interior de la perspectiva particular universalista de la ciencia occidental (Díaz-Loving, 1998). Es lo mismo que sigue sucediendo con otras formas étnicas o comunitarias de sensibilidad que piensan los pueblos originarios a través de conceptos y modelos forjados en Europa y Estados Unidos. Como botón de muestra, las teorías de la identidad social del polaco-británico Henri Tajfel y de la identidad étnica de los estadounidenses Jean S. Phinney y Anthony D. Ong orientan a Guitart, Rivas y Pérez (2011) en su estudio cuantitativo de indígenas de Chiapas. Estos indígenas han sido también abordados cuantitativamente por Guitart y Sánchez Vidal (2012) a través del concepto de “sentido psicológico de comunidad” del psicólogo comunitario neoyorquino Seymour B. Sarason.

En todos los casos, tenemos formas europeas o estadounidenses de concebir lo subjetivo de Mesoamérica, pero no las propias concepciones mesoamericanas de la subjetividad. A muy pocos psicólogos les interesa cómo se conciben a sí mismos los indígenas a través de sus propias categorías de análisis e interpretación. Lo que interesa es cómo podemos analizar a los indígenas, interpretarlos y captar su particularidad a través de repertorios categoriales forjados en instituciones universitarias de Texas y de Iowa, de Boston y Nueva York, de Viena y de París.

Cabe aclarar que no hay nada condenable en servirse de autores del mundo entero al investigar algo como la subjetividad en Mesoamérica. Simplemente resulta sospechoso, por decir lo menos, que lo mesoamericano aparezca siempre en lo investigado y jamás en la perspectiva de investigación. Lo sospechoso es que esta perspectiva, como un exclusivo enclave primermundista en el Tercer Mundo, acoja lo estadounidense,

lo suizo, lo francés, lo austriaco, lo alemán o lo italiano, pero nunca lo autóctono.

Es como si estuviera estrictamente prohibido para la propia cultura pensar en su esfera subjetiva, o si la autoconciencia psicológica fuera un privilegio de la civilización europea y de su prolongación estadounidense. El caso es que las teorías provenientes de Europa y Estados Unidos, así como sus versiones locales, monopolizan el ambiente académico y profesional de la psicología de Latinoamérica. No hay aquí lugar alguno para las concepciones mesoamericanas de la subjetividad.

Si deseamos conocer la forma en que los indígenas de Mesoamérica se conciben a sí mismos, no encontraremos prácticamente ninguna información al respecto entre los psicólogos mexicanos y centroamericanos. Tendremos que buscar en otro lado, entre los propios indígenas o entre quienes han sabido escucharlos, como religiosos del período colonial o etnólogos, antropólogos e historiadores de los últimos siglos. Es a ellos a quienes he recurrido al realizar las investigaciones que se plasman en las siguientes páginas.

A pesar de su carácter limitado, mi trabajo es necesario para ir desbrozando el camino de lo indígena en la psicología de México y Centroamérica. Este camino, como ya lo advertí, no existe aún, pero sí hay al menos un rastro dejado por investigaciones y reflexiones pioneras que han abordado las ideas psicológicas mesoamericanas en general (Pavón-Cuéllar, 2013), o en sus expresiones particulares maya (Flores, 2003, 2020), nahua (Figueroa & Hernández, 2004), p'urhépecha (Medina, 2018), maya k'iche' (Vicente, 2020), tseltal (Toledo, 2020), tsotsil (Pérez, 2020) y tseltal, tsotsil, chol y tojolabal (Pavón-Cuéllar & Mentinis, 2020), entre otras. También los estudios que han dejado cierto rastro al considerar nociones mesoamericanas de

lo subjetivo en un marco teórico-metodológico ajeno a ellas (Torres, 2008).

Cuando nos desplazamos al exterior del contexto mesoamericano, descubrimos que la llamada “psicología indígena” se ha desarrollado ya desde hace un medio siglo en el continente asiático, donde constituye una tradición crítica potente, importante e influyente que promueve un saber psicológico propio, específico de cada pueblo, no importado ni universalizado (Kim, 1990; Kim & Berry, 1993; Kim, Yang & Hwang, 2006; Hwang, 2005; Paredes-Canilao & Babaran-Díaz, 2013). Encontramos una propuesta equivalente en África, la psicología africana, que tiene también una larga historia (Mkhize, 2004; Nwoye, 2015). En cuanto al contexto latinoamericano, quizás lo más próximo a estas corrientes sea la psicología ancestral indígena desarrollada en Colombia desde hace unos pocos años.

Situándome en la tradición de las perspectivas psicológicas indígena y ancestral, expondré ahora ocho aspectos subjetivos generalmente ignorados por la psicología dominante y amenazados por la modernidad capitalista, pero que son aún considerados, reflexionados, cultivados y salvaguardados en las culturas de los pueblos originarios de Mesoamérica. La perspectiva que nos ofrecen estas culturas nos permite, por un lado, apreciar lo que estamos desconociendo y perdiendo, por otro lado, intuir por qué no conseguimos ni reconocerlo ni preservarlo pese a que constituye un arma eficaz al relacionarnos críticamente con el capitalismo, con su dispositivo psicológico y con aquello en lo que nos han convertido y en lo que se nos continúa convirtiendo o eso que ya somos en gran medida, aunque afortunadamente no del todo, es el *nosotros* que habré de contrastar ahora con las visiones de los pueblos originarios de Mesoamérica, de *ellos*, de los indígenas a los que tanto mal hemos hecho y de los que tanto podemos aprender.

La variabilidad

Los indígenas mesoamericanos, contrario a lo que podría creerse, no excluyen los cambios individuales. El individuo no es para ellos alguien que deba mantenerse recluido en una identidad fija e inmutable. Por el contrario, su variabilidad resulta inevitable, necesaria, incluso deseable, y puede llegar a ser mayor que la admisible para nosotros y para nuestro pensamiento psicológico. Nuestra psicología parte del principio en que no dejamos de ser quienes somos al transformarnos, incluso quien enloquece continúa siendo quien es al enloquecer. Digamos que nuestras propias transformaciones despliegan también lo que somos y están estrictamente limitadas por nuestra identidad individual. Este límite parece no ser tan estricto entre los indígenas mesoamericanos, quienes muy a menudo, se ven autorizados e incluso impelidos a metamorfosearse hasta dejar de ser idénticos a sí mismos y volverse otros, absolutamente diferentes de sí mismos, irreconocibles.

Tenemos una hermosa metáfora de la variabilidad indígena en la figura del brujo, del nahual, con su “capacidad de transformación” y “transfiguración a voluntad” por la que se convertiría en otros seres humanos y no-humanos (Martínez, 2011, pp. 248-249). La misma variabilidad se aprecia en la afición del amerindio a ser otro en la vida onírica y en los trances provocados con sustancias alucinógenas. Pitarch (2013) descubre aquí dos “estados no ordinarios de identidad” que ilustran cómo los habitantes de Mesoamérica se han “dedicado a cultivar refinadamente el arte de no ser ellos mismos” (p. 179).

El arte de la variabilidad no solo es cultivado a través de los sueños y los viajes alucinatorios, sino en las decisiones que orientan el rumbo y la representación de la vida en los pueblos originarios. Los indígenas, como lo ha observado el mismo Pitarch (2013), se figuran su existencia

como un proceso en el que van “alternándose y mudando” (p. 179). Este proceso es narrado como una “acumulación de experiencias” a través de una “sucesión de conversiones” (p. 168).

La narración de las conversiones existenciales del indígena tiene su mejor ejemplo en la obra maestra de Pozas (1952), en su biografía del tsotsil Juan Pérez Jolote, quien se transforma radicalmente según las etapas de su vida y especialmente según los diferentes “cargos” que debe cumplir en su comunidad, como los de “mayor”, “fiscal”, “sacristán” o “maestro” (pp. 80-111). Cada cargo le exige ser alguien diferente, como cuando es “alférez” de la Virgen del Rosario y “por su cargo es una señora”, y, como tal, constantemente “convidada” por los hombres (p.111). Incluso el género, tan rígido para nosotros, puede cambiar así de algún modo para los amerindios. Lo mismo sucede con todo lo demás.

Es como si no hubiera nada en la identidad individual que debiera mantenerse invariable a través de las variadas funciones desempeñadas en la comunidad. Como lo ha observado Lenkersdorf (1996) con respecto a los tojolabales, “cada uno”, según la función comunitaria que le corresponde, “puede ser diferente de sí mismo a cada momento” (pp. 88-89). Cada uno puede ser otro. Nadie está atrapado en lo que es, como nosotros lo estamos, por más que intentemos a veces liberarnos de lo que somos. Nuestra identidad es como una cárcel de la que tal vez consigamos escapar bajo la inspiración de un pensamiento como el de los pueblos originarios de Mesoamérica.

La multiplicidad

Una posibilidad abierta por el pensamiento mesoamericano es la variabilidad: la de cambiar, ya no ser quien se era, dejarse atrás y convertirse en alguien o algo diferente. Otra posibilidad es la multiplicidad: la de ser múltiple, ser

más que uno, ser varios, pero no sucesivamente, sino al mismo tiempo. Esta segunda posibilidad se torna una verdadera necesidad en aquellos pueblos originarios en los que se reconoce la pluralidad anímica, la coexistencia de muchas almas en un mismo sujeto. El sujeto es entonces múltiple al estar multiplicado por su número de almas, por dos, tres, cuatro y más, en lugar de estar condenado a ser o creer ser tan solo uno a cada momento, uno con su alma, con un solo psiquismo, como le ocurre a cada uno de nosotros.

Mientras que yo soy o creo ser uno solo con mi psiquismo, el indígena mesoamericano tiene habitualmente múltiples almas y es de algún modo uno en cada una de ellas. Incháustegui (2012) nos muestra cómo el mazateco de Oaxaca “tiene varios espíritus” en los que se divide y que pueden ser hasta doce en las “personas malvadas” (p. 83). Esta multiplicidad psíquica o anímica es una constante en los pueblos mesoamericanos.

Martínez (2007) ha elaborado un amplio repertorio de las diferentes almas de los individuos en distintos pueblos originarios de Mesoamérica: un mixteco de Oaxaca, por ejemplo, tiene cuatro entidades anímicas, un “*ánima yo*” en la que residen los procesos intelectuales, una “*sombra*” que la recubre y que se vuelve fantasma tras la muerte, un “*tono*” que posee la “sustancia vital” con la que se anima el sujeto y un “*tachi*” que se asocia con los espíritus de los muertos (p. 28). Hay que entender bien que estas cuatro entidades anímicas no son partes ni instancias ni funciones de una sola alma, sino que son literalmente almas en plural, autónomas, con vida propia, que pueden separarse unas de otras.

Cada alma tiene su lógica propia, su punto de vista y constituye así un ente independiente con fuerza propia. El resultado es que la subjetividad, como lo ha observado Pitarch (1996) con respecto a los tseltales de Cancun, “es un

manejo de seres y voluntades distintos” (p. 123). Es como si hubiera muchas personas en cada persona o como si el sujeto se multiplicara en sus experiencias.

Cada experiencia individual es como un desdoblamiento del individuo por el que se vuelve alguien más diferente de quien es. Este fenómeno puede apreciarse de manera clara entre los chontales de Oaxaca, entre los cuales, como lo ha reportado Turner (1972), “la enfermedad es percibida como algo que viene y se va, supuestamente corporizada por la figura de una anciana”, y “se considera que los deseos son tan poderosos, que presionan para que se realicen y uno no se puede resistir” (p. 148). Los deseos y las enfermedades poseen al individuo, lo habitan y lo disocian de sí mismo, lo hacen metamorfosearse en ellos. Podemos decir que el sujeto, en lugar de ser uno solo con una supuesta identidad unitaria, es muchos, es múltiples sujetos, es el conjunto de ellos, está fragmentado entre ellos, en una “perspectiva fragmentaria” característica de las concepciones mesoamericanas de la subjetividad (Vásquez & Urizar, 2009, p. 2).

La fragmentación resulta evidente entre los antiguos nahuas, entre los cuales, como lo ha mostrado magistralmente López (1980, 2015), cada sujeto está fragmentado entre las posiciones subjetivas correspondientes a tres almas: el “*ihíyotl*”, individual, vital y pasional; el “*tonalli*”, predominantemente racional, también individual y además individualizante, individualizando al individuo, aunque también abandonándolo en sueños o enfermedades; y el “*teyolia*”, inseparable del individuo, pero social, colectivo, compartido en parte con otros seres humanos y no-humanos (López, 1980). Podemos decir que aquí un mismo sujeto es uno colectivo, *teyolia*, con la naturaleza y con la sociedad; otro, *ihíyotl*, con su cuerpo y su energía vital; otro más, *tonalli*, con su individualidad siempre evasiva. Mientras que los nahuas descubren en cada sujeto la

coexistencia y la interacción compleja de estas diferentes entidades natural y cultural, individual y colectiva, corporal y espiritual, nosotros preferimos reducirlo a una sola de sus almas, considerada más fundamental que las demás, y discutir entre corrientes rivales de la psicología para convencernos unos a otros de que la subjetividad es fundamentalmente aquello a lo que la hemos reducido en cada corriente: su cuerpo o su espíritu, su individualidad o su pertenencia colectiva, su naturaleza o su constitución cultural.

La extimidad

Ahora bien, aun cuando reducimos al sujeto a su aspecto social, únicamente lo vemos como un individuo socializado o bien influido, educado, moldeado o a lo sumo constituido por la sociedad a la que pertenece. No somos capaces de concebirlo como los nahuas a través de la noción de *teyolia*, como un *corazón del pueblo*, como una subjetivación de la sociedad, como un alma que es la presencia misma de la comunidad, como una ramificación de la rama comunitaria. De hecho, al ser esta ramificación de la comunidad, el *teyolia* trasciende cualquier definición actual del objeto de la psicología. La trasciende al trascender la individualidad, al prolongar la rama comunitaria en la que ya se ramifica un pueblo originario como el nahua, el cual, a su vez, brota del tronco de la humanidad que forma parte del árbol de todo lo mineral, vegetal, animal y cultural que existe en el universo.

Todo es como un inmenso árbol del que los amerindios son como retoños. Si cada sujeto debe ser tan respetuoso con todo lo que le rodea, es porque todo esto es un entramado vivo de lo que él también es como brote. La naturaleza entera, la civilización humana, cierto pueblo originario y una comunidad precisa están presentes en el *teyolia* de cada sujeto. Cada uno subjetiva todo aquello que trasciende

la misma subjetividad a través de la cual se personifica, humaniza y singulariza.

Incluso lo divino se vuelve humano en cada sujeto. En cada indígena, en su *teyolia*, se doblan el dios familiar, el comunitario, el de la tribu, el de la humanidad y el supremo, el de todo lo que existe. Así, por ejemplo, un otomí está internamente unido, en su *teyolia*, con su dios comunitario y a través de él con *Otómítl*, dios patrono de los otomíes, y con *Quetzalcóatl*, dios protector de la humanidad. No es que lo humano, lo étnico y lo comunitario determinen al sujeto, sino que son en él y a través de él, son una de sus almas, su *teyolia*. Como bien lo explica López (2015), el *teyolia* era una “alma identitaria” que “guardaba toda la ramificación jerárquica de la identidad” (p. 105).

El *teyolia* trasciende al sujeto, es trascendente con respecto a él, pero al mismo tiempo es él, es incluso lo más hondo en él. Llegamos así a la penetrante paradoja de que lo más íntimo del sujeto es la cultura, la naturaleza o incluso la divinidad, es decir, lo más externo a él. Esta paradoja es la que el psicoanalista francés Jacques Lacan, ha resumido con el concepto “extimidad”. Los indígenas mesoamericanos han comprendido siempre muy bien la extimidad y siguen plasmando su comprensión en diversas entidades anímicas, entre ellas el heredero directo del antiguo *teyolia*, el *yolo* de los actuales nahuas, así como la *mintzita* purépecha de Michoacán y el *ool* maya de Yucatán.

Tanto el *ool* como la *mintzita* confirman claramente la exterioridad íntima del alma. La *mintzita* purépecha, tal como es descrita por Medina (2018), corresponde a un “meollo” subjetivo que tiene una “esencialidad social” y en el que se insinúa la “presencia del otro” (p. 245). En lo que se refiere al *ool*, además de constituir la “identidad social” del sujeto, alberga su “voluntad o deseo individual, el sentimiento

o emoción en su aspecto más interno”, como bien lo explica Bourdin (2007, p. 12). El aspecto más interno corresponde así paradójicamente a la identidad social del *ool* de los mayas, así como la *mintzita* de los purépechas designa el paradójico meollo del sujeto constituido por la alteridad y la sociedad.

La apertura

La noción maya del alma identificada como *ool* es congruente con la concepción también maya de la persona total como *uinic*. Leyendo a Zavala (2010), alcanzamos a percibir que el *uinic*, aunque singular, constituye un “ente sociocultural” (p. 312), es decir, no una persona “en abstracto y aislada”, sino una entendida como lo que “somos”, como “nosotros”, como “todos” y “los demás”, como una “comunidad” en la propia “individualidad” (p. 313). El *uinic* es tan individual como comunitario. O mejor: es el punto en el que lo comunitario se vuelve individual. Es un individuo entendido como un ser individualmente comunitario, íntimamente externo, *éxtimo*, como su alma, como el *ool*.

Hay extimidad, pues, tanto en el *ool* como en el *uinic*: tanto en una de las almas del sujeto como en el propio sujeto. El maya, *uinic*, se concibe sabiamente como un pliegue del mundo exterior, una intimidad en la que se interioriza la exterioridad, una experiencia puntual de la comunidad, un punto en el que se resume la totalidad. Entendemos entonces que Flores (2003) caracterice al maya, a través de lo que llama “razón piramidal”, como un sujeto que “se descubre a sí mismo en la totalidad” a la vez que “descubre a los otros en la intimidad del ser” (p. 335).

En el mismo universo maya, el tsotsil Arias (1975) nos habla de un ser indígena que no está “confinado” en sí mismo como nosotros, sino que tiene una existencia que “está abierta al mundo” tal como “la existencia del mundo está abierta”

para él (p. 78). Tal apertura hace que el tselal de Cancuc, por ejemplo, aparezca misteriosamente, a los ojos de Pitarch (1996), alguien cuya interioridad “se compone una especie de paisaje interno” con “fragmentos del exterior” (p. 123). Lo interior permanece aquí abierto a lo exterior, conteniendo, acogiendo la comunidad e incluso una totalidad que abarca la naturaleza animal, vegetal y hasta mineral. Semejante apertura contrasta con la forma en que nuestra subjetividad se presenta en el saber psicológico dominante, como una individualidad cerrada, relativamente autosuficiente y autocontenida, rodeada por una membrana que aísla del exterior y que solamente lo conoce tras filtrarlo a través de la sensibilidad y la cognición.

Lenkersdorf (2002) ha comparado al sujeto cartesiano de nuestra psicología, el *yo* que “se encierra en sí mismo” y “se aísla de todo lo demás”, con el amerindio que está “incorporado en el todo nosótrico”, un todo que “no es la suma de tantas individualidades”, sino “una sola cosa, un todo”, una “entidad cualitativamente distinta” (pp. 31-32). Esta entidad subjetiva comunitaria se expresa lingüísticamente a través de la repetición incesante de la desinencia “*tik*”, indicativa de “nosotros”, en las lenguas tselal y tojolabal de Chiapas (p. 25). La insistencia en el nosotros, como lo ha mostrado también Lenkersdorf, no es únicamente lingüística sino “vivencial”, pues la comunidad “predomina tanto en el habla como en la vida, en el actuar, en la manera de ser del pueblo” (pp. 25-26), impidiendo al individuo “tomar decisiones individualistas que puedan ser adversas para la comunidad” (p. 39).

El rechazo del individualismo es un rasgo característico de todos los pueblos originarios mesoamericanos. El chontal de Oaxaca, por ejemplo, como lo ha explicado Turner (1972), “no es individualista” ni “competitivo”, sino que “está orientado al grupo”, al ente comunitario, al que le deja tomar todas las “decisiones” (p. 149).

La comunidad indígena tiene tanta densidad subjetiva y *fuerza de gravedad* como sujeto que puede incluso asumir la responsabilidad individual. En tojolabal, por ejemplo, no se dice que “uno de nosotros *cometió* un delito”, sino que “uno de nosotros *cometimos* un delito”, de tal manera que el *nosotros* sigue siendo el sujeto y la “cohesión grupal” se mantiene a través y a pesar del comportamiento de cada uno (Lenkersdorf, 2002, pp. 175-179).

Una regla fundamental del pensamiento mesoamericano es que lo individual no puede abstraerse de lo social ni siquiera en sus manifestaciones antisociales. A diferencia de una psicología europea y estadounidense que siempre encuentra un buen pretexto para encerrarnos dentro de nuestra individualidad, los indígenas de Mesoamérica se piensan invariablemente como entes abiertos a lo social. Este pensamiento, como bien lo han observado Vásquez y Urizar (2009), tiene una orientación decididamente “no-solipsista” que lo hace concebir al sujeto, no como alguien “desligado de la comunidad”, sino como alguien ligado interiormente con ella, existiendo como “uno más” en ella, siendo “constituido en la imbricación” con ella, con una comunidad que no es únicamente “la sociedad humana, sino la naturaleza y las divinidades, incluyendo a los antepasados”.

La totalidad comunitaria se antepone a sus partes que solo tienen sentido por su inserción en la totalidad. La existencia de cada sujeto forma parte de la comunidad y no puede simplemente dissociarse ni abstraerse de ella porque debe contribuir a su preservación que a su vez les favorece a todos. Vaillant (1941), en su clásica obra sobre los aztecas, muestra cómo “la sociedad mexicana” prehispánica “existía para beneficio del grupo, cada uno de sus miembros debía contribuir a la conservación de la comunidad” y ninguno podía eximirse de esta obligación, concentrarse en él y aislarse de los demás

(p.103). Como lo comenta el mismo Vaillant (1941) con cierta candidez, “un azteca se habría horrorizado ante el desnudo aislamiento de la vida individual en el mundo occidental” (p. 106). Este aislamiento aún causa hoy en día el horror de los indígenas que deben emigrar diariamente y dejar a sus espaldas las comunidades en las que se insertan y por las que tienen sentido sus existencias.

La concepción abierta comunitaria del sujeto fue la que hizo que la educación de los nahuas, como lo observó León-Portilla (1956), no se concibiera de modo “personalista” como la de los griegos, sino en un sentido comunitario, como una “incorporación de los nuevos seres humanos a la vida y objetivos supremos de la comunidad” (p. 247). La misma concepción abierta de la subjetividad explica también, por un lado, que los chontales estudiados por Turner (1972), “desconfían del individualismo” como de un signo de brujería maligna, y, por otro lado, que los tsotsiles estudiados por Holland (1963) entienden la enfermedad mental como una “falta de armonía” entre el enfermo y su entorno en la que el primero “no participa de las actividades del grupo, no cumple su cometido, viola tradiciones sagradas o se comporta antisocialmente” (p. 267), no pudiendo sanar sino a través de una “reconstrucción” de sus relaciones con su universo comunitario cultural, natural y “sobrenatural”. El sujeto solo se cura cuando es reincorporado a la misma totalidad a la que se le había incorporado antes mediante la educación.

La inesencialidad

El indígena mesoamericano sano, bueno y educado es el que está bien incorporado en la totalidad comunitaria del universo. Es el que está indisociablemente unido a la comunidad y centrado en ella. Es el que no existe como un individuo aislado y centrado en sí mismo, es decir, tal como cada uno de nosotros existe según la

psicología dominante. Cuando un amerindio tiene una existencia como la nuestra, es por maldad o bien por falta de salud o de educación. Debe educarse o sanar o regenerarse para volver a fundirse con la totalidad.

Tan fundido está y debe estar el indígena en la totalidad que resulta difícil, prácticamente imposible, concebirlo por separado. Entendemos entonces que la concepción mesoamericana de la subjetividad, como lo han observado Vásquez y Urizar (2009), sea la de algo “no-identico” y “no-esencial”. Esto es lógico, pues la esencia y la identidad no están en el individuo, sino en la totalidad, la cual, desde luego, tampoco es abarcada por la individualidad.

A diferencia de nuestra psicología, el pensamiento mesoamericano sabe que el individuo no puede ni debe ser totalizado. Ya examinamos anteriormente la naturaleza múltiple y abierta de la subjetividad indígena. Esta multiplicidad y apertura impiden la totalización del sujeto en una constitución fuerte, bien individualizada, integrada y unificada. Como lo ha observado Incháustegui (2012) en el caso de los mazatecos de Oaxaca, el sujeto se atribuye aquí “una constitución compleja y débil en su multiplicidad y falta de unidad” (p. 86).

Los amerindios tienen el valor de reconocer la irremediable inesencialidad humana, su volatilidad, su desintegración y fragmentación. Esto lo ha entendido muy bien Pitarch (1996) al acercarse a los tseltales de Cancuc, y es por eso que nos advierte que ante ellos “hay que apartarse de la suposición de que una persona forma un todo, que es una suma física y psíquicamente integrada” (p. 99). Su integridad radica en la comunidad y solo puede conseguirse a través de una integración en la totalidad comunitaria. De ahí que la persona estudiada por separado no consista, según el mismo Pitarch, sino en una “reunión de fragmentos heterogéneos, una heteróclita

conjunción de seres, lugares y tiempos” (p. 99). La estructura de todo esto se encuentra en la totalidad comunitaria.

La comunidad es la esencia del individuo, el cual, por lo tanto, no tiene una esencia propia ni tampoco debe dejarse llevar, como nosotros, por la ilusión de tenerla. Descartando esta ilusión ideológica, la concepción mesoamericana del sujeto es radicalmente anti-esencialista. Pitarich (1996) tiene razón al concluir su análisis diciendo que un tselal de Cancuc, “en lugar de ser conceptualizado en términos esenciales, se halla situado en circunstancias concretas con respecto a otras personas” (p. 99).

El indígena mesoamericano se debe a los demás y existe al darse a ellos. Esta condición relacional, comunitaria y transitoria, se expresa de modo profundo en el poema nahua en el que se canta que “solamente estamos aquí como prestados unos a otros” (De Pomar, 1582, p. 136). El ser queda reducido al estar, mientras que la metáfora del préstamo le deja claro al sujeto que no se pertenece a sí mismo, sino a los demás, pero tan solo por un tiempo, el de la existencia, pues no parece haber más tiempo. Solamente hay una vida fugaz, una existencia que se entrega, que se comparte con los demás en la comunidad.

Los vínculos comunitarios interpersonales aparecen como un tejido pasajero, solo circunstancial, en el que se va configurando la subjetividad. Apreciando esta configuración, Vásquez y Urizar (2009) propusieron el modelo de “trama o red, donde todos los hilos están interconectados de algún modo”, para pensar al “sujeto en Mesoamérica”, llegando a la conclusión de que se trata de “un tipo de sujeto que al mismo tiempo no lo es, porque su subjetividad sería imposible sin la comunidad, pero que sin embargo lo es al ser posibilitado por su participación en el entretejido de la comunidad en la que se encuentra”,

bien anudado con “la naturaleza, las divinidades y los antepasados” (p. 9).

Los hilos de todo, al entretorse, crean a un sujeto que no tiene otra esencia que la de todo aquello que se anuda en él. Por sí mismo, aislado, un hombre no es nada, o es poco, muy poco, un “disminuido”, que es el sentido etimológico preciso de la palabra “*tlacatl*”, que significa “hombre” en náhuatl (López, 1980, p. 201). Para ser plenamente lo que es, el humano requiere de una comunidad, pero no solo para estar en ella, sino para *ser en ella* y de algún modo *ser ella*, como lo ilustra claramente el término maya “*uinic*” referido a la “persona en comunidad” y también a la comunidad misma, a la “gente”, al “conjunto de personas” (Zavala, 2010, p. 156).

La historicidad

Al ser comunidad, el sujeto no solo existe ahora, en el presente, pues el presente no es el único tiempo del espacio comunitario en Mesoamérica. Este espacio, como ya sabemos, está poblado también por los muertos, por los ancestros, y además está configurado por una historia, por un pasado que los pueblos originarios mantienen presente por todos los medios a su alcance. Lo pretérito aparece así bajo dos formas en el mundo mesoamericano: como aquello que lo configura y como algo que lo habita.

Por un lado, como habitantes de la comunidad indígena, los ancestros forman parte del tejido comunitario, están entre sus descendientes, los acompañan y los ayudan. Según López (2015), los muertos conviven con los vivos e intervienen en trabajos compartidos como los cultivos. Podemos decir, pues, como Vásquez y Urizar (2009), que la existencia del indígena mesoamericano se desenvuelve en un “eterno presente que incluye a los antepasados” (p. 12).

Por otro lado, como configuración del universo indígena, “la dimensión pretérita”, según los términos de Johansson (2005), “funge como una verdadera matriz del presente y del futuro” (p. 524). Los pueblos originarios no ignoran que todo lo que es y será tan solo puede forjarse en aquello que ha sido. Tampoco ignoran, en el mismo sentido, que lo pretérito es el fundamento de la existencia del sujeto, de sus realidades y sus posibilidades.

El indígena mesoamericano está hecho de lo que lo precede. Según el revelador mito nahua, Quetzalcóatl debe robar los “huesos preciosos” de las generaciones pasadas, “molerlos” y mojarlos con su propia sangre para engendrar al ser humano (Anónimo, 1558, pp. 69-71). El sujeto está compuesto así de lo anterior a él, de lo más antiguo, de la sangre de su dios y de los huesos de sus ancestros.

El pensamiento mesoamericano tiene bien claro que no hay subjetividad sin historicidad, sin historia, sin un pasado en el que se base y se arraigue. Así, el *uinic* maya, según lo observado por Zavala (2010), “tiene su pasado ancestral que le sostiene como persona”, pues la persona es aquí también “sus padres y sus abuelos, su comunidad con la cual se identifica y que le hace ser esencialmente un *uinic*, una persona maya, esté donde esté” (p. 314). Sea donde sea que se encuentre y sea cual sea el destino hacia el que vaya, el amerindio sabe que aún permanece y permanecerá en lo que ha sido. Como lo ha comentado Flores (2003), el pasado es aquí expresión del “estar-en-el-mundo”, de constituir el presente, indisociable de cualquier futuro en una “representación unitaria del pasado-futuro” (p. 335).

El futuro por el que luchan los indígenas mesoamericanos, como lo ha puesto de manifiesto el Ejército Zapatista de Liberación Nacional, es un futuro en el que se preserva y se recobra un pasado sin el cual no puede haber futuro. La

esperanza reposa en la memoria. Los ancestros le proporcionan a sus descendientes la conciencia de lo que son y la fuerza que requieren para liberarse. Ilustremos esto con un par de ejemplos.

En lo que se refiere a la fuerza, es un tema explícito e insistente en los *Anales de los Xabil* (Anónimo, 1620). Este antiguo texto maya reconoce la transmisión de la “fuerza de los antepasados” a sus descendientes (p. 75), asocia la “bravura” con la regla de “no olvidar las palabras de los antepasados” (p. 78), presenta la imagen de guerreros que aterrorizan a sus enemigos al recordar los pensamientos de sus primeros padres y plantea que, no escuchar lo dicho por los ancestros hace que disminuya la fuerza de las nuevas generaciones. Es como si el sujeto fuera tan fuerte como su recuerdo.

En lo concerniente a la conciencia procurada por los ancestros, quizás no haya mejor ejemplo que uno de los consejos paternos que aún conservamos gracias a Fray Bernardino de Sahagún y sus informantes. El padre nahua le dice a su hijo: “pon los ojos” en tus abuelos, bisabuelos y tatarabuelos, “mira sus virtudes, mira la fama y el resplandor y claridad que nos dejaron; mira el espejo y dechado que ellos dejaron y ponlo delante de ti; mírate en él y verás quién eres” (De Sahagún, 1582, p. 338). Los indígenas mesoamericanos siempre han sabido esto que no deja de pasarse por alto en el presentismo de nuestra psicología dominante: que mucho de lo que desconocemos de nosotros podemos descubrirlo en el espejo de nuestros antepasados, que el pasado nos refleja la clave oculta del presente, que nuestro mundo nunca se conoce tan bien como cuando lo hace a través de su historia, que olvidar lo que hemos sido es la mejor manera de ignorar lo que somos. Tenemos aquí una honda conciencia de la historia que León-Portilla (1956) destaca en los nahuas al referirse a su “convicción de que la memoria de los hechos pasados era el mejor de los espejos que podían

ponerse ante los hombres para que se conocieran como grupo o sociedad” (p. 268).

Así como la autoconciencia exige la rememoración, así también el pensamiento mesoamericano presupone la memoria como su condición de posibilidad. Johansson (2005) resume esta presuposición con la fórmula “recuerdo luego pienso” (p. 524). Así, antes del *pienso luego existo*, está el recordar que permite pensar. Quizás por esto sea que para los mazatecos de Oaxaca, según Incháustegui (2012), el alma está siempre “mirando para atrás” (p. 83). Es con esta mirada retrospectiva, con el recuerdo, con el que se realiza la actividad anímica del pensamiento.

Los pueblos originarios de Mesoamérica entienden muy bien que pensar es una manera de recordar, es prolongar el recuerdo por otros medios, es realizar lo que el recuerdo hace posible. El recuerdo mesoamericano consigue remontarse así más atrás o más allá del cogito cartesiano. Lo consigue al enunciar la condición del pensamiento, con su presente psicológico, en la memoria del pasado histórico.

Hay que recordar para pensar, pero también para existir. Los pueblos originarios de Mesoamérica no son tan ingenuos como para creer existir, como nosotros, después de su pasado. A diferencia de nosotros, ellos tienen conciencia de existir siempre todavía en su pasado, rodeados por él, debiendo recordarlo para percibir el mundo en el que viven, pero también teniendo que debatirse en él y lidiar con él para poder estar en este mundo y avanzar convenientemente hacia cualquier lugar.

El pensamiento mesoamericano comprende que vamos a ciegas, tropezando, cayendo y destruyéndolo todo a nuestro paso, cuando andamos sin memoria, tal como solemos andar nosotros. Nuestra propensión a olvidar es aquí una forma de enfermar. Nos extraviamos y enloquecemos,

destruyéndolo todo y destruyéndonos a nosotros mismos, cuando no somos capaces de orientarnos en el pasado en el que aún vivimos.

Nuestro presentismo amnésico típicamente europeo-estadounidense, el mismo elaborado teóricamente por nuestra psicología, corresponde para los indígenas mesoamericanos, como lo ha evidenciado Holland (1963) entre los tsotsiles, a una “enfermedad psíquica” en la que se “violatan tradiciones” al imaginarse uno que puede superar el pasado y dejarlo atrás (p. 267). La psicoterapia tsotsil, como lo deja ver el mismo Holland, hace al sujeto reconocer el presente del pasado, lo “induce” a “reasumir un papel tradicionalmente definido” y permite restablecer la “conformidad con el antiguo modo de vida” (p. 276). Así como olvidar era enfermar, así recordar es curar, volver a la realidad, al mundo hecho de pasado y no solo de presente.

El mundo mesoamericano, como bien lo ha mostrado López (2015) al estudiar las antiguas civilizaciones de la región, está constituido no solo por el presente del “aquí-ahora” posterior al pasado y anterior al futuro, sino también, paralelamente, por el “eterno presente” del “allá-entonces” en el que los ancestros se confunden con los dioses (pp. 60-63). Este allá-entonces constituye tanto el mundo externo como el interno de cada sujeto. Aquí hay que entender bien que el pasado no es para el pensamiento mesoamericano, como para nuestro pensamiento psicológico, algo que solo exista mentalmente bajo la forma del recuerdo que tenemos de él. Además de existir mentalmente, el pasado existe realmente, y tanto dentro como fuera de nuestras mentes. Por eso es que recordarlo es conocerse y conocer el mundo en el que se vive. La memoria no es tanto un proceso cognitivo por el que se recuerda lo que fue, lo que ya no es, como una relación directa con lo que sigue siendo tanto adentro como afuera del sujeto.

Además de ser una especie de sexto sentido para conocer el mundo en el que se vive, la memoria le sirve al indígena mesoamericano para conocerse a sí mismo, ya que él también en su interior, al igual que el mundo en el exterior, está hecho de la historia pasada. Por ejemplo, entre los tseltales de Cancun a los que entrevistó Pitarch (1996), tenemos una “interiorización del pasado” histórico por el que encontramos en el interior del sujeto innumerables restos de varias épocas pretéritas, como funcionarios coloniales, evangelizadores y sacerdotes católicos, utensilios o animales europeos y maestros de escuela, todos ellos configurando una suerte de “memoria histórica” formada por seres, llamados *lab*, que aún constituyen la subjetividad y viven y acechan dentro de ella. Pitarch (1996), demuestra convincentemente que estos *lab* corresponden a “técnicas de fuerza” institucionales, políticas o culturales que fueron “aplicadas por los europeos en su intento de transformar la vida indígena” (p. 164). Luego los tseltales convirtieron tales fuerzas en una dimensión interna que debían ser, pero que podían también distinguir minuciosamente de ellos, examinar, vigilar y controlar, y contra la que podían, además, resistir. Es como si los amerindios consiguieran sobreponerse al pasado histórico, dominándolo en cierto grado, al absorberlo, al mantenerlo dentro de sí mismos, al aprender a serlo, pero sin serlo totalmente.

La individualización

Tal como aparece en las investigaciones de Pitarch (1996), el tselal de Cancun no corresponde al ente imaginario promocionado por la psicología dominante: no es un individuo simple, consumado, unitario e íntegramente situado en el aquí y ahora; es más bien una compleja existencia que no parece tener lugar en el presente y que se encuentra desgarrada tanto en la transición del pasado al futuro como en el conflicto entre lo europeo y lo mesoamericano,

entre la colonización y la emancipación, entre la “sujeción” y la “descolonización” (p. 167). Esta existencia desgarrada, transicional y conflictiva, discrepa también de la ingenua representación del amerindio como alguien sencillo, de una pieza, con una identidad tradicional heredada que le ahorraría cualquier problema existencial. En realidad, como lo observa el mismo Pitarch (1996), “no se nace indígena”, sino que la “adquisición de una identidad cultural” es “paralela a la adquisición de una identidad social” y constituye “un prolongado, continuo y difícil proceso de hacerse por encima de las identidades naturales previas” (p. 125). Lo más interesante es que este proceso nunca parece terminar.

Cabe decir que el indígena es él mismo un proceso de indigenización. Cabe postular también de modo más fundamental y general, si nos fijamos a la perspicaz representación mesoamericana de la subjetividad, que el individuo, cualquier individuo, es un proceso de individualización. ¿De individualización de qué? De la totalidad natural, cultural, comunitaria e histórica.

Ya hemos visto cómo funciona el proceso de individualización de la totalidad en el árbol del universo que se va ramificando a través de sus especificaciones sobrenaturales, naturales y culturales hasta llegar a cada individuo. Esta individualización tiene lugar de modo natural, espontáneo, pero también puede favorecerse, desarrollarse y perfeccionarse de manera deliberada. Es lo que se hacía entre los antiguos nahuas, por ejemplo, a través de figuras como los sabios o filósofos, los *tlamatinime*, y el educador, el *te-ix-tlamachtiani*.

Los *tlamatinime*, según los informantes de Sahagún, eran quienes enseñaban a los sujetos a individualizarse, a singularizarse, al “adquirir y desarrollar un rostro” (León-Portilla, 1956, p. 217). En cuando al *te-ix-tlamachtiani*, el educador náhuatl, se define como quien “hace a los

otros tomar una cara”, quien “los hace desarrollarla”, quien “hace que en ellos aparezca” (p. 219). Esta cara, como lo explica León-Portilla, es una metáfora de la individualidad y singularidad propia de cada sujeto, de su “yo” con sus “rasgos peculiares”, de “lo más característico, lo que saca del anonimato a un ser humano” (pp. 217-218). Concluimos, entonces, que la educación es aquí el proceso por el que el sujeto sale de su anonimato, se individualiza o singulariza, adquiere y desarrolla su propio *yo*, siempre a partir de una totalidad natural, cultural, histórica y comunitaria.

Conviene insistir en que es todo lo demás lo que se individualiza en cada uno. La mismidad individual implica y condensa una otredad. Es la otredad la que se individualiza y lo hace del modo más perfecto y desarrollado a través del otro, del sabio que sabe cómo educar, el cual, según otra hermosa metáfora que encontramos en De Sahagún (1582), procede como un “espejo” que le devuelve su rostro a los sujetos y que así es “camino y guía” para ellos (p. 537).

La singularidad

La metáfora del espejo puede interpretarse en al menos tres niveles de sentido. En primer lugar, como acabamos de apreciarlo, sitúa el origen de la identidad en la alteridad. En segundo lugar, centra la educación en el autoconocimiento, confirmando lo que observó Hernández (1576) acerca del modo en que los “próceres y otros varones principales” nahuas prescribían a sus hijos “el verdadero y diligentemente investigado conocimiento de sí mismos” (p. 95). En tercer lugar, la metáfora del espejo pone de manifiesto el reconocimiento y respeto de la singularidad en la educación mesoamericana.

Para educar, el sabio nahua se limita respetuosamente a reflejar a sus educandos, a proyectarles su propio rostro singular, ayudándoles a ser ellos

mismos y a desarrollar su propia singularidad. Es exactamente lo contrario de lo que se hace por lo general en nuestro modelo educativo en el que todo está encaminado a normalizar a los estudiantes, estandarizarlos, borrar sus rostros, desviarlos de su *yo* y hacerles perder todo aquello singular que los caracteriza. Estas funciones desempeñadas por la mayoría de nuestros educadores los hacen corresponder, por cierto, a quienes eran identificados como “engañadores o sofistas” entre los antiguos nahuas: el “*te-ix-poloa*”, que es “quien pierde los rostros ajenos”, y el “*te-ix-cuepani*”, que es “quien los hace desviarse” (León-Portilla, 1956, p. 218).

Al provocar la pérdida o el desvío del rostro del educando, el mal educador atenta contra uno de los dos elementos definitorios de la subjetividad humana entre los antiguos nahuas, el rostro y el corazón, es decir, en náhuatl, “*in ixtli in yóllotl*”, que sirven juntos para designar a los sujetos. El mismo León-Portilla (1956) elucida esta designación metafórica de los sujetos: mientras que el rostro, *ixtli*, es aquello por lo que se “caracteriza la naturaleza más íntima del yo peculiar de cada hombre”, el corazón, *yóllotl*, es el “querer humano”, el “dinamismo” de cada uno que “lo hace ir en pos de las cosas” (pp. 218-219). Al ser designado como *in ixtli in yóllotl*, cada sujeto está definiéndose como un ente singular y deseante (Pavón-Cuellar, 2013). Quizás esta definición tan profunda y asombrosa nos acerque a cierta perspectiva psicoanalítica. Lo seguro es que se opone diametralmente a la psicología dominante con su noción del ser humano como un objeto generalizado y sin deseo.

Mientras que los modelos psicológicos dominantes niegan el deseo y la singularidad por el mismo gesto por el que anulan cualquier subjetividad, las concepciones mesoamericanas preservan al sujeto singular con su deseo por diversos medios. Un medio, intuido por Vásquez y Urizar (2009), consiste en dejar margen para

las “particularidades” y evitar las “categorías generales” (p. 2). Otro medio análogo, con el que tropieza Martínez (2007), es el que mantiene la “elasticidad de las creencias en torno al alma, las cuales, correspondiendo a aspectos íntimos de la vida, se encuentran sumamente expuestas a la interpretación individual” (p. 22). Esta exposición y esta elasticidad no deben ser vistas como carencias o debilidades epistémicas, sino como una suerte de medidas prudenciales para asegurar que se respete la singularidad de cada sujeto.

El respeto por lo singular hace que el pensamiento mesoamericano se prohíba el abuso de la generalización. Sin embargo, como hemos podido comprobarlo, esto no le impide reflexionar sobre el sujeto en un alto nivel de generalidad. Existen incluso conceptos mesoamericanos que permiten pensar lo singular en general. Tal es el caso, por ejemplo, de una de las almas nahuas, el *tonalli*, el cual, según su definición por López (1980): “imprime un temperamento particular” al individuo (p. 233), siendo su principio “individualizante” que le aporta “su nombre secreto, su carácter y su destino” (López, 2015, p. 103-105).

Conceptos como el de *tonalli* confirman que los pueblos originarios de Mesoamérica reconocían la singularidad irreductible de cada sujeto. Esto quizás desconcierte al considerar el carácter inesencial del individuo y el peso que tiene el elemento comunitario en su constitución. No obstante, como lo ha mostrado Lenkersdorf en el caso de los tojolabales, una comunidad indígena, aunque ciertamente “muy unificada”, es “a la vez muy pluralista o multifacética” y excluye “la nivelación mecánica” (Lenkersdorf, 1996, pp. 89-91), dándole su lugar a cada sujeto, necesitando las “diferentes aportaciones individuales” y respetando “las diferencias de cada uno manifiestas en los distintos papeles que cada uno desempeña” (Lenkersdorf, 2002, pp. 40, 88).

La comunidad mesoamericana, precisamente por ser una entidad orgánica, implica una diferenciación interna que la distingue claramente de una masa indiferenciada como la que predomina en las sociedades modernas de origen europeo y estadounidense. A diferencia de la colectividad masificada en la que se disuelven los sujetos singulares, el ente comunitario indígena requiere y desarrolla las singularidades subjetivas que se articulan en su organicidad.

Conclusión

El pensamiento mesoamericano concibe al sujeto singular como un sujeto comunitario. Esto significa, desde luego, no que su lugar sea usurpado por la comunidad, sino que tiene su lugar en la comunidad. Su lugar, entendido como posición que ocupa y función que desempeña en cada momento, es el factor subyacente fundamental que determina los ocho aspectos subjetivos que acabo de exponer.

Si el sujeto es *variable* y *múltiple*, es porque se encuentra en diferentes lugares de modo respectivamente sucesivo y simultáneo. Estos lugares en la comunidad constituyen lo más íntimo y lo más externo de la subjetividad. Son así el aspecto *éxtimo* por el que podemos decir que el sujeto se mantiene *abierto* a la totalidad y es *inesencial* por sí mismo, no siendo a cada momento sino su lugar, su posición y su función en el espacio comunitario con su *historia* y con todo lo demás que se *individualiza* y *singulariza* en cada sujeto.

Los ocho aspectos subjetivos expuestos, como vemos, no se contradicen unos a otros ni son incongruentes ni disonantes entre sí. El pensamiento mesoamericano se caracteriza por su consistencia interna y no solo por su actitud cauta, respetuosa, lúcida y sagaz ante la subjetividad. Por todo esto y por más, difiere

profundamente de la psicología dominante, la cual, además de su desintegración interna, tan solo sabe acercarse de modo torpe y violento a un sujeto al que ni siquiera es capaz de ver como el sujeto singular que es, debiendo reducirlo siempre a la condición de un objeto generalizado. Semejantes desvaríos, como intenté demostrarlo, pueden abordarse críticamente al contrastarse con las concepciones mesoamericanas de la subjetividad. Este abordaje crítico debe ser teórico y epistémico, pero también político, pues lo que está en juego es el poder ejercido sobre nosotros por los dispositivos psicológicos y psicologizadores del capitalismo en su fase neocolonial.

En el contexto mexicano y centroamericano, la psicología crítica de orientación anticapitalista y anticolonial puede aprender mucho de las formas locales en que se ha concebido al sujeto desde antes de la colonización europea. El desarrollo de una perspectiva psicológica indígena y ancestral es necesario y urgente ante un sistema que nos oprime, reprime, disciplina, ideologiza y enajena también a través de la psicología. Es por esto que los psicólogos con sensibilidad crítica, especialmente aquellos con posiciones políticas radicales ante el capitalismo y el colonialismo, deben estudiar las concepciones mesoamericanas de la subjetividad en lugar de seguir aplicando las concepciones europeas y estadounidenses dominantes en las investigaciones realizadas en pueblos originarios.

Referencias

- Aceves, M. (1991). *El mexicano: alquimia y mito de una raza: seguido de otros ensayos junguianos*. Ciudad de México: Joaquín Mortiz.
- Anónimo. (1558). Restauración de los seres humanos. En *Cantos y crónicas del México antiguo 0020* (pp. 69-73). Monterrey: APP.
- Anónimo. (1620). *Anales de los Xahil*. Ciudad de México: UNAM.
- Aramoni, A. (1961). *Psicoanálisis de la dinámica de un pueblo*. México: UNAM.
- Arias, J. (1975). *El mundo numinoso de los mayas*. México: Sep Setentas.
- Bourdin, G. L. (2007). La noción de persona entre los mayas: una visión semántica. *Revista pueblos y fronteras digital*, 4, 1-31. <https://doi.org/10.22201/cimsur.18704115e.2007.4.218>
- Cornejo, E. (1953). *Estudio de psicología experimental en algunos grupos indígenas de México*. Ciudad de México: Imprenta Universitaria.
- De Pomar, J. B. (1582). Xochicuicatl: cantos floridos de amistad. En M. León (Comp.), *Cantos y crónicas del México antiguo* (pp. 134-136). Monterrey: APP.
- De Sahagún, B. (1582). *Historia General de Cosas de Nueva España*. Ciudad de México: Porrúa.
- Díaz-Guerrero, R. (1994). *Psicología del mexicano. Descubrimiento de la etnopsicología*. Ciudad de México: Trillas.
- Díaz-Loving, R. (1998). Contributions of Mexican ethnopsychology to the resolution of the etic-emic dilemma in personality. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 29(1), 114-118. <https://doi.org/10.1177/0022022198291006>
- Figuerola, J., & Hernández, L. (2004). Concepto indígena de inteligencia en etnias de México. *Revista de Psicología de la PUCP* 22(2), 160-185. <https://doi.org/10.18800/psico.200402.001>
- Flores, J. M. (2003). Psicología, subjetividad y cultura en el mundo maya actual: Una perspectiva crítica. *Interamerican Journal of Psychology*, 37(2), 327-340. https://www.researchgate.net/publication/26604692_Psicologia_subjetividad_y_cultura_en_el_mundo_Maya_actual_una_perspectiva_critica
- Flores, J. M. (2020). Para comprender el Mundo Maya después del 13 Baktún. *Teoría y Crítica de la Psicología* 14, 169-182. <https://teocripsi.com/ojs/index.php/TCP/article/view/338>

- Gómez Robleda, J. (1943). *Pescadores y campesinos tarascos*. México: Secretaría de Educación Pública.
- Gómez Robleda, J. (1949). *Estudio biotipológico de los zapotecas*. México: UNAM-IIS.
- Gómez Robleda, J. (1961). *Estudio biotipológico de los otomíes*. México: UNAM-IIS.
- González, F. (1961). *El mexicano: su dinámica psicosocial*. México: Pax.
- Guitart, M. E., Rivas, M. J. & Pérez, M. R. (2011). Identidad étnica y autoestima en jóvenes indígenas y mestizos de San Cristóbal de las Casas (Chiapas, México). *Acta Colombiana de Psicología*, 14(1), 99-108. http://www.scielo.org.co/scielo.php?pid=S0123-91552011000100009&script=sci_abstract&tlng=es
- Guitart, M. E., & Sánchez Vidal, A. (2012). Sentido de comunidad en jóvenes indígenas y mestizos de San Cristóbal de las Casas (Chiapas, México). Un estudio empírico. *Anales De Psicología* 28(2), 532-540. <https://doi.org/10.6018/analesps.28.2.124641>
- Hernández, F. (1576). *Antigüedades de la Nueva España*. Monterrey: Agencia Promotora de Publicaciones.
- Holland, W. R. (1963). Psicoterapia maya en los altos de Chiapas. *Estudios de Cultura Maya*, 3, 261-277. <https://revistas-filologicas.unam.mx/estudios-cultura-maya/index.php/ecm/article/view/690>
- Hwang, K.-K. (2005). From anti-colonialism to postcolonialism: The emergence of Chinese indigenous psychology in Taiwan. *International Journal of Psychology*, 40, 228-238. <https://doi.org/10.1080/00207590444000177>
- Incháustegui, C. (2012). *El entorno, el hombre, la enfermedad y la muerte. Notas de campo de etnografía mazateca*. Ciudad de México: UNAM.
- Johansson, P. (2005). El sentido y los sentidos de la oralidad náhuatl prehispánica. *Acta poética* 26 (1-2), 515-546. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S0185-30822005000100023&lng=es&nrm=iso
- Kim, U. (1990). Indigenous psychology: Science and applications. En R. W. Brislin (Ed.), *Cross-cultural research and methodology series. Applied cross-cultural psychology* (pp. 142-160). Nueva York: Sage.
- Kim, U. E., & Berry, J. W. (1993). *Indigenous psychologies: Research and experience in cultural context*. Nueva York: Sage.
- Kim, U., Yang, K. S., & Hwang, K. K. (Eds.). (2006). *Indigenous and cultural psychology: Understanding people in context*. Nueva York: Springer.

- Kirchhoff, P. (1960). Mesoamérica. Sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales. *Suplemento Revista Tlatoani*, 1, 1-15. https://portalacademico.cch.unam.mx/materiales/al/cont/hist/mex/mex1/histMexU2OA01/docs/paulKirchhoff_mesoamerica.pdf
- Lenkersdorf, C. (1996). *Los Hombres Verdaderos: Voces y Testimonios Tojolabales* (Segunda edición). Ciudad de México: Siglo XXI.
- Lenkersdorf, C. (2002). *Filosofar en clave tojolabal*. Ciudad de México: Miguel Ángel Porrúa.
- León-Portilla, M. (1956). *Obras. Tomo XII. La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*. Ciudad de México: UNAM y Colegio Nacional.
- López, A. (1980). *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. Ciudad de México: UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- López, A. (2015). *Las razones del mito. La cosmovisión mesoamericana*. Ciudad de México: Era.
- Martínez, R. (2007). El alma de Mesoamérica: unidad y diversidad en las concepciones anímicas. *Journal de la Société des Américanistes* 93(2), 7-49. <https://doi.org/10.4000/jsa.7673>
- Martínez, R. (2011). *El nahualismo*. Ciudad de México: UNAM.
- Medina, E. (2018). Mintsita ka Tsipekua: El corazón y la vida. Apuntes hacia una psicología P'urhépecha. *Teoría y Crítica de la Psicología* 10, 235-253. https://www.researchgate.net/publication/344956041_Mintsita_ka_Tsipekua_El_corazon_y_la_vida_Apuntes_hacia_una_psicologia_P%27urhepecha_The_heart_and_life_Notes_towards_a_P%27urhepecha_Psychology
- Mkhize, N. (2004). Psychology: an African perspective. En N. Duncan et al (Ed.), *Self, community and psychology* (401-429). Lansdowne: UCT Press.
- Nwoye, A. (2015). What is African psychology the psychology of? *Theory & Psychology*, 25(1), 96-116. <https://doi.org/10.1177/0959354314565116>
- Paoli, A. (1999). Comunidad Tzeltal y Socialización. *Revista Chiapas*, 7, 135-61.
- Paredes-Canilao, N., Babaran-Díaz, M. A., Florendo, M. N. B., Salinas-Ramos, T., & Mendoza, S. L. (2015). Indigenous psychologies and critical-emancipatory psychology. En I. Parker (Ed.), *Handbook of Critical Psychology* (p. 356–365). Londres: Routledge
- Pavón-Cuellar, D. (2013). La psicología mesoamericana: ideas psicológicas, psicopatológicas y psicoterapéuticas en las culturas maya, purhépecha y azteca. *Memorandum*, 25, 93-111. <https://doi.org/10.5281/zenodo.1034575>

- Pavón-Cuéllar, D., & Mentinis, M. (2020). *Zapatismo y subjetividad: más allá de la psicología*. Bogotá y Morelia: Cátedra Libre y Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.
- Pérez Jiménez, C. E. (2020). La función del Chay yo'on y el uso del chul nichim, chul yanal t'e en el reconocimiento del otro. *Teoría y Crítica de la Psicología* 14, 211-217. <https://teocripsi.com/ojs/index.php/TCP/article/view/331>
- Pitarch, P. (1996). *Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltales*. Ciudad de México: FCE, 2017.
- Pitarch, P. (2013). *La cara oculta del pliegue. Antropología indígena*. Ciudad de México: Artes de México.
- Pozas, R. (1952). *Juan Pérez Jolote. Biografía de un tzotzil*. Ciudad de México. Fondo de Cultura Económica.
- Ramírez, S. (1953). *El mexicano. Psicología de sus motivaciones*. México: Grijalbo.
- Sedeño, L., & Becerril, M. E. (1985). *Dos culturas y una infancia: psicoanálisis de una etnia en peligro*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Toledo, D. (2020). Nuestras raíces, nuestras cosmovisiones, nuestra lengua y formas de organización tseltal. *Teoría y Crítica de la Psicología* 14, 196-210. <https://teocripsi.com/ojs/index.php/TCP/article/viewFile/327/284>
- Turner, P. R. (1972). *Los chontales de los altos*. Ciudad de México: Secretaría de Educación Pública.
- Vaillant, G. C. (1941). *La civilización azteca*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Vásquez, D., & Urizar, M. (2009). El no-sujeto sujeto: esbozo de una realidad sin individuo en las sociedades indígenas mesoamericanas. Ponencia en el Simposio "Filosofía desde América", en el 53avo Congreso Internacional de Americanistas, en la Ciudad de México, julio de 2009.
- Vicente, M. E. (2020). El Legado de las Abuelas y Abuelos. La cosmogonía Maya en los acontecimientos de la vida. *Teoría y Crítica de la Psicología* 14, 183-195. <https://teocripsi.com/ojs/index.php/TCP/article/view/333>
- Zavala, J. C. (2010). La noción general de persona. El origen, historia del concepto y la noción de persona en grupos indígenas de México. *Revista de humanidades: Tecnológico de Monterrey*, 27-28, 293-318. <https://www.redalyc.org/pdf/384/38421211013.pdf>