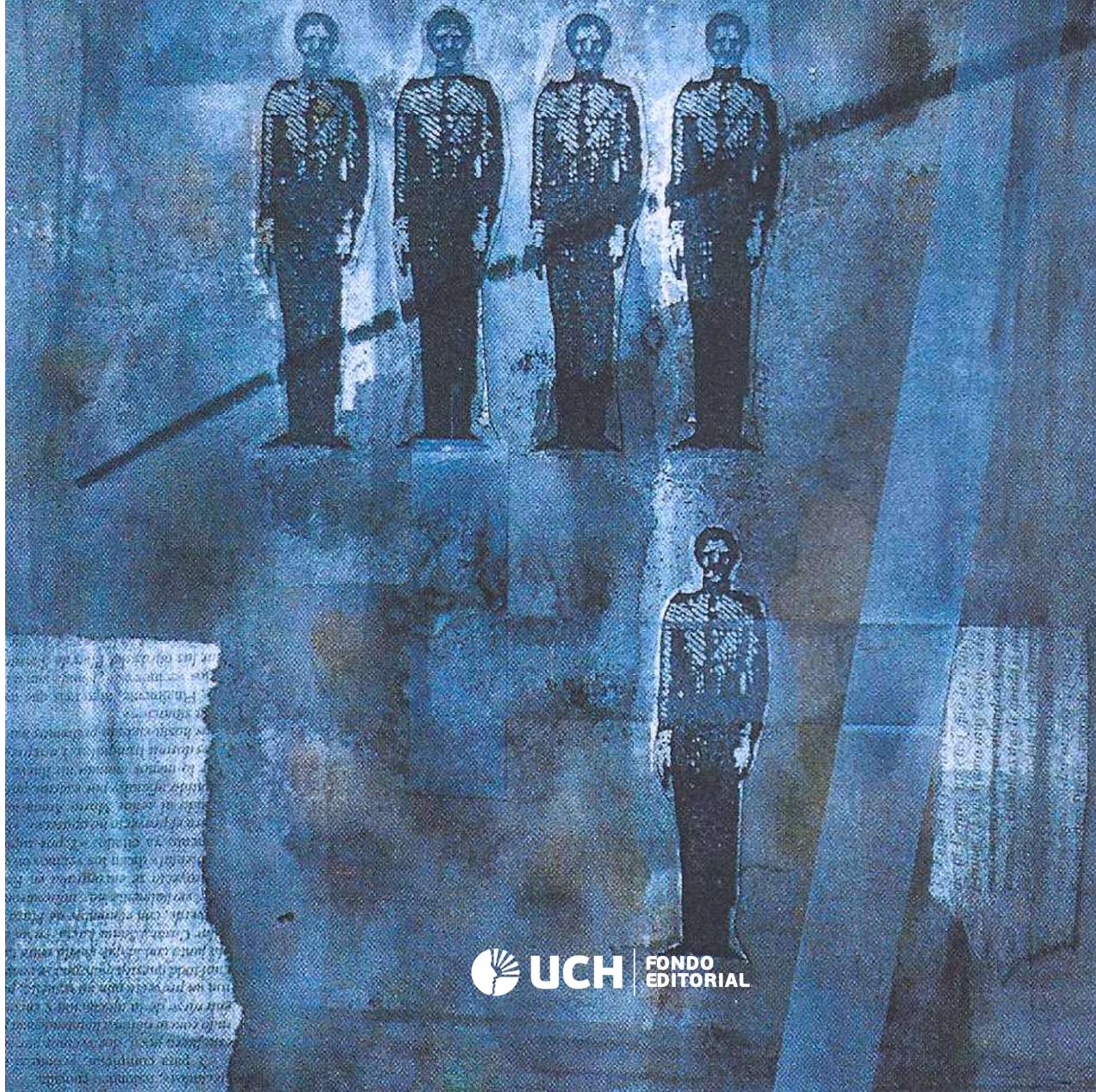


DESCOLONIZAR LA PSICOLOGÍA

Julio César Carozzo
(Coordinador)



DESCOLONIZAR LA PSICOLOGÍA

**Julio César Carozzo
(Coordinador)**

Universidad de Ciencias y Humanidades
Fondo Editorial

- © DESCOLONIZAR LA PSICOLOGÍA
Julio César Carozzo (Coordinador)
- © Asociación Civil Universidad de
Ciencias y Humanidades, Fondo Editorial
Av. Universitaria 5175 - Los Olivos, Lima - Perú
Teléf.: 528-0948 - Anexo 1249
fondoeditorial@uch.edu.pe

Primera edición digital (PDF): Lima, octubre de 2024

Diagramación: Socorro Gamboa García

Corrección: Luigi Aguilar Quintana

Diseño de portada: Isabel Carla Patricia Polo Gaona

Arte de portada: Alejandro Sequeira, *Almanaque 1996*

Disponible en:

<https://biblioteca-repositorio.clacso.edu.ar/handle/CLACSO/7007>

<https://repositorio.uch.edu.pe>

ISBN: 978-612-4109-77-5

Hecho el depósito legal en la Biblioteca

Nacional del Perú N.º 2024-10838

Proyecto de Registro Editorial: 31501170800513

Prohibida la reproducción parcial o total
sin autorización del autor o de la editorial.

CONTENIDO

Presentación <i>Julio César Carozzo Campos (Perú)</i>	9
Colonialismo, subjetividad y psicología en América Latina: de lo originario a lo anticolonial pasando por lo poscolonial y lo decolonial <i>David Pavón-Cuéllar (Méjico)</i>	19
La hegemonía epistemológica como instrumento de colonización <i>Manuel Calviño (Cuba)</i>	45
Una visión integral de la psicología. La mirada de un psicólogo en el Perú <i>Aníbal Meza Borja (Perú)</i>	65
La cultura del conflicto en las instituciones educativas: hegemonismo <i>versus</i> nuevo hegemonismo <i>Julio César Carozzo Campos (Perú)</i> <i>Julio Fernando Carrillo Araoz (Perú)</i>	125
Pueblos y naciones andinas originarias en la teoría y práctica psicológica peruana <i>Cristina Herencia (Perú)</i>	149
Colonización de subjetividades. Caminos a transitar, caminos que nos transitan <i>Eduardo Viera (Uruguay)</i>	181
Aportes para pensar la descolonización de la psicología en América Latina <i>Horacio R. Maldonado (Argentina)</i>	207

COLONIALISMO, SUBJETIVIDAD Y PSICOLOGÍA EN AMÉRICA LATINA: DE LO ORIGINARIO A LO ANTICOLONIAL PASANDO POR LO POSCOLONIAL Y LO DECOLONIAL

David Pavón-Cuéllar (Méjico)

Introducción

Los enfoques, métodos, conceptos y discursos importados de Europa y Estados Unidos dominan la psicología que se enseña, se investiga y se practica en América Latina. Esta psicología suele obedecer a una lógica colonial, subordinada, mimética y dependiente, que ha sido ya denunciada desde hace varias décadas tanto en sus rasgos distintivos regionales (v.g. Martín-Baró, 1986/1998a) como en sus aspectos generales compartidos con otras regiones del mundo (v.g. Moghaddam, 1987). En realidad, con excepción de unas pocas denuncias, la colonialidad ha sido tan inconsciente como determinante en la historia moderna de la ciencia psicológica.

El colonialismo y el neocolonialismo han sido habitualmente puntos ciegos para los psicólogos de todo el mundo porque les exigen el esfuerzo de un retorno autocrítico sobre su propio trabajo. Es solo recientemente que vemos proliferar reflexiones sobre la lógica colonial de la ciencia psicológica. Estas reflexiones han desembocado en dos clases de propuestas concretas: por un lado, la descolonización de la psicología mediante perspectivas como las culturales y las de la liberación (Adams et al. 2015), las poscoloniales y decoloniales (Alves y Delmondez, 2015) y las indígenas (Pavón-Cuéllar, 2020a);

por otro lado, la construcción de una psicología decolonial a través de las más diversas estrategias, entre ellas las teórico-conceptuales (Siqueira de Guimarães, 2017) y las artísticas (v.g. Matheus Bortolozzi, 2015; Kessi, 2019).

El programa psicológico decolonial se encuentra sobre todo en corrientes más afines al trabajo reflexivo, situado y politizado, como la ya mencionada psicología de la liberación (Orellano González, 2015), la psicología política (Alves y Delmondez, 2015; Botero Gómez, 2015), el construcciónismo social (Matheus Bortolozzi, 2015), la psicología comunitaria (Dutta, 2018; Rozas Ossandón, 2018) y la feminista (Kessi y Boonzaier, 2018). Sin embargo, hay también inesperadas incursiones descolonizadoras en tradiciones como la fenomenológico-existencial (Santos, 2017) y especialmente la psicoanalítica (Ayouch, 2018; Beshara, 2019; Pavón-Cuéllar, 2020b). El programa decolonial también ha confluido con el de la psicología crítica al cuestionar el campo psicológico por sus conceptos como el de desarrollo humano (Botero Gómez, 2015), por sus fronteras disciplinarias y su obsesión con el método (Maldonado Torres, 2017) y por sus falsas soluciones como la del individualismo (Adams y Estrada Villalta, 2017).

A pesar de su confluencia con la psicología crítica, el programa decolonial mantiene una posición ambigua y ambivalente hacia la ciencia psicológica, desafiándola con la descolonización al mismo tiempo que parece reproducirla en su propuesta de una psicología decolonial. Esto se explica en parte porque los psicólogos que apuestan por la decolonialidad carecen, por lo general, tanto de concepciones de la subjetividad que sean diferentes de las psicológicas como de una reflexión sobre la condición poscolonial del sujeto como *homo psychologicus* y sobre la necesidad de una lucha política anticolonial como prerequisito de la descolonización epistémica.

Tenemos, entonces, tres problemas estrechamente relacionados en el programa decolonial: su omisión de la anticolonialidad y la poscolonialidad, su falta de una perspectiva no psicológica y su

indefinición hacia la psicología. La discusión de estos tres problemas en el presente ensayo nos llevará a los siguientes postulados: si los psicólogos decoloniales aspiran a algo más que una simple especulación académica sin consecuencias, entonces deberían incluir un giro reflexivo poscolonial y una lucha política anticolonial; también deberían adoptar una perspectiva indígena, como la mesoamericana que aquí se muestra, para tener un punto de apoyo fuera de la psicología; además deberían volverse críticamente hacia la ciencia psicológica, insertando su proyecto en la psicología crítica, pues tan solo así evitarán una reproducción acrítica de la colonialidad. Para defender estos tres postulados, abordaremos sucesivamente la relación de la psicología con la modernidad capitalista occidental, la alternativa indígena mesoamericana en la concepción de la subjetividad, los efectos psicologizadores de la colonización, la condición poscolonial psicológica de la subjetividad en Latinoamérica y la necesidad de una lucha anticolonial para despsicologizar y así descolonizar la subjetividad.

Psicología y modernidad europea-estadounidense

La fragmentación de la psicología entre diversas tradiciones teóricas suele ser vista como un problema que debe superarse (v.g. Yanchar & Slife, 1997; Sternberg, 2005). La insistencia en el supuesto problema sirve para olvidar la unidad interna subyacente a la fragmentación. Esta unidad debe olvidarse por ser algo nada halagador, algo más bien vergonzoso, algo culpable que une a los psicólogos en una suerte de pacto de silencio y complicidad que es más decisivo que todo lo que los separa.

Lo que unifica a la psicología, entendida como especialidad profesional y científica o pseudocientífica, ha sido denunciado por los psicólogos críticos y por otros críticos de la psicología. Son ellos quienes lo han identificado al referirse a los grandes vicios compartidos por las diversas corrientes de la psicología, como su objetivación y resultante neutralización de lo subjetivo,

su operación como ideología justificativa y técnica adaptativa, sus funciones disciplinarias, su individualismo típicamente burgués, su abstracción del mundo externo y su fundamento dualista cuerpo/ alma derivado de la división de trabajo manual/intelectual en la sociedad de clases (revisiones en Teo, 2005; Parker, 2007; Pavón-Cuéllar, 2017, 2019).

Los mencionados vicios y otros más, que nos permiten criticar en bloque la psicología, no son casuales ni tienen su explicación en sí mismos, sino que se explican por su fundamento cultural-histórico en la modernidad capitalista europea-estadounidense. Esta modernidad es la que le hace a los sujetos todo lo que les hace la psicología: los enajena del mundo y de sus cuerpos (Marx, 1844/1997), los confina en su individualidad (Durkheim, 1893/1978), los objetiva y disuelve sus relaciones intersubjetivas (Habermas, 1968/2010), los adapta al disciplinarlos y al encerrar sus cuerpos en sus almas objetivadas, en sus psiques individualizadas, como lugares de relevo para el ejercicio de poder (Foucault, 1975/2011). Estas operaciones modernas occidentales son las que unen el haz de corrientes psicológicas divergentes.

Las operaciones constitutivas y unificadoras de la psicología están en el núcleo esencial de la cultura europea-estadounidense y de sus tendencias coloniales expansionistas, universalistas e imperialistas. Como lo ha mostrado Ramón Grosfoguel (2007) al criticar el origen cartesiano de la psicología moderna, el aislamiento individualista del *yo* psicológico mantiene el mito de una Europa aislada que se genera y desarrolla por sí misma, “sin dependencia de nadie en el mundo”, mientras que la división dualista entre cuerpo y alma permite universalizar el mismo *yo* asimilado al psiquismo, al alma occidental, situándolo en un “no lugar” y un “no tiempo” que lo habilitan para hacer un reclamo imperialista “más allá de todo límite espacio-temporal” (pp. 63-64). El imperialismo implica la abstracción psicológica de un alma descarnada universalizable y además autosuficiente, autocentrada, eurocéntrica. Esta alma, el objeto de la psicología, es el sujeto del colonialismo.

Como diría Enrique Dussel (1994), el “*ego cogito*” de Descartes, que es el objeto por excelencia de la psicología, es un “*ego conqui-ro*”, un yo conquistador (p. 47). Tiende a universalizarse. Es universalista, lo que no significa, desde luego, que sea universal. En su universalismo mismo es específicamente europeo como la ciencia psicológica en la que se inserta.

Aunque la psicología se haya extendido por el mundo, sus raíces están en Europa y en la prolongación de la cultura europea en Estados Unidos. Lo que hoy denominamos “psicología” es algo tan occidental y tan moderno como el capitalismo del que resulta indisociable. Al igual que el sistema capitalista, las diversas teorías y prácticas psicológicas no son culturalmente neutras ni tampoco universales, pero han conseguido universalizarse en cierto grado gracias a la colonización y la imposición violenta de la cultura occidental en todo el mundo, siempre a costa de otras culturas.

Por más que se haya universalizado, la psicología europeo-estadounidense delata su particularidad cultural al compararse con las concepciones de la subjetividad de otras culturas. Estas concepciones justifican los actuales proyectos de las llamadas “psicologías indígenas” predominantemente asiáticas (v. g. Kim y Berry, 1993; Kim, Yang y Hwang, 2006), las perspectivas psicológicas africanas (v. g. Mkhize, 2004; Nwoye, 2015) y las ancestrales en América Latina (León Romero, 2017). Descubrimos aquí nociones e interpretaciones que son a veces tan diferentes de lo que se entiende habitualmente por psicología que uno se pregunta si no es forzado considerarlas psicológicas. La diferencia se acentúa en las culturas que se originaron en América antes de América, en el *Ixachitlan* de los nahuas, el *Mayab* de los mayas, el *Apeika* de los guaraníes y todos los demás espacios ancestrales ahora englobados por el nombre *Abya Yala* del pueblo guna. En estos espacios no hay nada que se parezca a la psicología, quizás por causa de su falta de relación con el mundo euroasiático-africano antes del siglo XVI.

Concepciones mesoamericanas de la subjetividad

La irreductibilidad de los saberes indígenas americanos a la psicología puede ilustrarse con las concepciones de la subjetividad que encontramos en la región cultural que Kirchhoff (1960) identificó como Mesoamérica, donde florecieron las grandes civilizaciones olmeca, tolteca, mixteca, zapoteca, totonaca, maya y nahua, entre otras. Los herederos de las civilizaciones mesoamericanas son principalmente los millones de indígenas que aún habitan en México y Centroamérica, pero también los llamados “mestizos” de la misma región, quienes han preservado mucho de la herencia prehispánica en sus costumbres, instituciones e ideas, entre ellas las directamente referidas a la esfera subjetiva (ver Bonfil Batalla, 1987/2012). Estas concepciones mesoamericanas de la subjetividad son claramente discrepantes y a veces diametralmente opuestas a las concepciones psicológicas europeo-estadounidenses, como ahora se mostrará, sobre la base de los hallazgos de una investigación reciente (Pavón-Cuéllar, 2021; Pavón-Cuéllar y Mentinis, 2020).

A diferencia de la psicología moderna occidental, los saberes ancestrales mesoamericanos no buscan objetivar la subjetividad. Cada sujeto es tomado en serio, escuchado más que visto, entendido en sus razones más que explicado por causas ajenas. La subjetividad es reconocida como aquello que los nahuas describen con el difrasismo *in ixtli in yóllotl*, rostro y corazón, singularidad y deseo. Entendemos entonces que la educación, para los mismos nahuas, debe ofrecer a los educandos un espejo para que descubran en él su subjetividad singular en lugar de disciplinarlos según una norma general y adaptarlos a un ambiente objetivo. Los dispositivos disciplinarios y adaptativos son profundamente incompatibles con la ética educativa mesoamericana.

Educarse, como dicen los mixes, es *wején-kajén*, despertar-desenredar lo que uno es y aquello en lo que uno se convierte al integrarse en la comunidad. Se trata de algo cambiante y diverso, de una multiplicidad que se despliega en el espacio y en el tiempo, y no de

una identidad monolítica, idéntica a sí misma, como el *homo psychologicus* occidental. A diferencia de este individuo encerrado en lo que es, la subjetividad concebida por los pueblos mesoamericanos está siempre abierta a la comunidad y por ello puede siempre ser otra, modificándose profundamente según su función o situación comunitaria. Además, a cada momento, el sujeto es más de uno, una diversidad de almas, algunas de las cuales pueden salirse de él y vivir también en el exterior, como los *tonales* y los *nahuales* que se encarnan en animales salvajes.

Entre las almas identificadas en Mesoamérica, hay algunas que trascienden cualquier individualidad, como el *teyolía* nahua, que es el alma de la familia, la comunidad, el pueblo, la cultura, la humanidad e incluso la tierra y la naturaleza. La noción mesoamericana de la psique, del *teyolía* nahua como del *ool* maya o el *yatzil* tojolabal o la *mintsita* purépecha, es la de algo que puede ser exterior y compartido con otros seres humanos y no humanos, no estando condenado a estar dentro de un solo individuo ni confundirse con él, como sucede con la mente o el comportamiento de una psicología europeo-estadounidense irremediablemente individualista. Desde luego que los saberes ancestrales mesoamericanos también consideran almas individuales e individualizantes como el *tonalli* nahua, pero no reducen todas las experiencias subjetivas a esa alma, pues saben que el sujeto, como bien se aprecia en el *uinic* maya, tiene una esencia comunitaria. De ahí que el individuo sea también siempre lo que se expresa insistentemente con el *tik* tojolabal o el *ndoo* mixteco: *nosotros* además de *yo*, otro además de uno.

Los saberes ancestrales de Mesoamérica, en contraste con el conocimiento moderno psicológico de Europa, se representan al sujeto como alguien que *es* el mundo en lugar de *estar en* el mundo y tener que adaptarse a él. Quizás esto explique en parte que los pueblos mesoamericanos, en comparación a nosotros, se relacionen con el planeta de un modo más cauto, más respetuoso y armonioso, menos devastador. Lo seguro es que la asimilación de la subjetividad del mundo está en el fundamento de una idea monista de la psique

como alma corporal, como algo inseparable del cuerpo, indisociable de la presencia y la existencia material y no solo del cerebro, que contrasta con la división dualista occidental que separa la psique de todo lo demás, lo que le permite a la psicología tener un objeto bien definido.

Las concepciones mesoamericanas de la subjetividad, como hemos visto, no incurren en el dualismo enajenante, el individualismo aislante, el objetivismo instrumental y el disciplinarismo adaptativo. Estas configuraciones ideológicas primero estudiadas por Marx, Durkheim, Habermas, Foucault y otros, y luego detectadas por los psicólogos críticos en la psicología europea-estadounidense, hunden sus raíces en la cultura moderna occidental y por eso no se encuentran en los saberes ancestrales de los pueblos originarios de Mesoamérica. Fueron los conquistadores, colonos, evangelizadores y otros inmigrantes provenientes del “Viejo Mundo” los que trajeron al “Nuevo Mundo” el suelo cultural en el que brota la ideología de la psicología.

Un alma nueva para el Nuevo Mundo

La colonización de Abya Yala implicó la implantación no solo de la cultura en la que podía desarrollarse la perspectiva psicológica, sino también de las configuraciones ideológicas fundamentales constitutivas de esta perspectiva, entre ellas el dualismo, el individualismo, el objetivismo y el disciplinarismo. Estas configuraciones se encuentran condensadas en la noción occidental del alma entendida como dispositivo disciplinario objetivo, individualizado y dualísticamente separado de los cuerpos sobre los que se ejerce la disciplina. Semejante noción de alma debió importarse a los territorios americanos para posibilitar la evangelización que a su vez permitió la colonización de las poblaciones autóctonas.

Vasco de Quiroga (1535/2003) estuvo entre quienes mejor entendieron que el medio más eficaz para dominar a los indígenas no era la violencia física que solo servía para “irritarlos y embravecerlos”,

sino la persuasión, la seducción y la manipulación psicológica, la estrategia moderna disciplinaria de “amansarlos, traerlos con la mano blanda, halagarlos”, así como enseñarles la “verdad cristiana” (pp. 174-175). Todo esto requería de un alma como la occidental, que era la que mejor podía entender la verdad cristiana y dejarse amansar por los evangelizadores. La evangelización comenzó por la imposición de una entidad anímica europea que apareció al principio, en su grado cero, según los términos de Vasco de Quiroga (1535/2003), como “cera blanda, tabla rasa, vasija en que nada hasta ahora se ha impreso, dibujado ni infundido” (p. 195).

No había nada en el alma occidental de los indígenas de Abya Yala simplemente porque esa alma no existía antes. Empezó a existir con la llegada de los europeos al continente. No solo era como un alma infantil en la que nada se había *impreso, dibujado ni infundido*, sino que era frecuentemente un alma infantil, pues como nos cuenta Diego de Landa (1560/1986), una “manera que se tuvo para adoctrinar a los indios fue recoger a los hijos pequeños” de los indígenas, y “estos niños, después de enseñados, tenían cuidado de avisar a los frailes de las idolatrías y rompían los ídolos aunque fueran de sus padres” (p. 38). Podemos suponer que imponer un alma europea no era tan fácil en los adultos, ya subjetivados de modo indígena, como en los niños, que eran más como una *tabla rasa*, como suponía Quiroga.

Desde luego que los niños de Abya Yala ya estaban incipientemente subjetivados por otras culturas y, por lo tanto, no eran totalmente *tabla rasa, cera blanda, vasija vacía*, lo cual, entre otros factores, explica que la evangelización y la colonización fueran experiencias parcialmente fallidas. Sin embargo, al mismo tiempo, la evangelización y la colonización fueron al menos parcialmente exitosas porque los indígenas, incluso los adultos, eran como recién nacidos en la cultura europea, siendo efectivamente como vasijas vacías de todo el contenido ideológico europeo que habría de llenarlas. Esta es la verdad que se revela a través de la visión etnocéntrica de Vasco de Quiroga.

El universalismo y su irracionalidad distintivamente occidental

Incluso el etnocentrismo extremo de Ginés de Sepúlveda (1550/1987), quien negaba facultades racionales a la subjetividad indígena americana, revela una verdad a través de la estructura ideológica de sus argumentos. Esta verdad es la irracionalidad por la que se distinguía la racionalidad europea en su comparación con los saberes ancestrales de Abya Yala: una irracionalidad que Fray Bartolomé de las Casas (1550-1551/2011, 1552/2004) ya denunciara cuatro siglos antes de que la Escuela de Frankfurt profundizara en el mismo carácter irracional o patológico de la razón moderna imperante en Europa (Horkheimer y Adorno, 1947/1998; Honneth, 2009). No era necesario llegar al siglo XX para comprender que la civilización occidental no es la cuna de la racionalidad universal, sino de ciertos elementos irrationales particulares, entre ellos aquel por el que se imagina ser la cuna de la racionalidad universal.

Entre los elementos irrationales llegados a América en el siglo XVI, estaba entonces lo que Aníbal Quijano (1992) ha designado como la “pretensión irracional” de universalidad de las creencias de la “etnia particular europea occidental” (pp. 19-20). Lo irracional de esta pretensión es lo que Santiago Castro-Gómez (2005) ha denominado “la *hybris* del punto cero”, describiéndola como la “arrogancia y desmesura” de ignorar nuestro “lugar de enunciación” con su especificidad cultural (p. 19). Nos situamos fuera del universo humano, por encima de cada una de sus culturas particulares, e imaginamos poder juzgarlo todo imparcialmente como árbitros, jueces o dioses.

La *hybris* del punto cero fue la que le permitió a Sepúlveda universalizar su concepto particular occidental de racionalidad y afirmar que los indígenas americanos eran irracionales por no ser occidentalmente racionales. Un buen ejemplo actual de la misma *hybris* es el universalismo de la psicología europea-estadounidense que universaliza sus conceptos y pretende poder explicar universalmente con ellos los fenómenos subjetivos en todas las culturas del mundo. La

psicología procede así como si cada cultura no subjetivara a su modo a los seres humanos, produjera fenómenos particulares y exigiera conceptualizaciones y explicaciones diferentes de las demás.

Implantación colonial del alma europea

La irracionalidad distintivamente occidental no solo se manifiesta en el universalismo psicológico. Recordemos que hay otros elementos irrationales que llegaron con los colonizadores a tierras americanas y que también forman parte de la herencia colonial de la psicología. Es el caso del dualismo, el individualismo, el objetivismo y el disciplinarismo, que originariamente constituyeron el alma occidental impuesta con la colonización y la evangelización.

A veces, como vimos antes, la imposición del alma occidental buscó empezar desde cero y por eso se dirigió a los niños indígenas, educándolos como si fueran europeos, dotándolos de aquello que luego será el objeto de la psicología. Otras veces la misma imposición intervino en el seno de la educación indígena, lo que se observa claramente en una versión de los *Huehuehtlahtolli*, dichos de los ancestros nahuas, que Andrés de Olmos (1535/2017) recogió y modificó para la evangelización, haciendo irrumpir de pronto el alma occidental en una trama ideológica mesoamericana. Es muy significativo cómo se insiste a quién transmitir la noción dualista e individualista del alma occidental: “aunque muera tu cuerpo tu alma no morirá” (p. 475), “aunque se cure tu cuerpo tu alma nunca se curará” (p. 477). Si se insiste en la titularidad individual y en la diferencia entre el cuerpo y el alma, es sencillamente porque se trata de cosas que no existían ni separadas ni solo individualizadas en Mesoamérica.

Ya mostramos antes cómo las entidades anímicas mesoamericanas, como las de otras regiones culturales de Abya Yala, eran indissociables del cuerpo y no solo individuales, sino también colectivas. Esto hizo que fuera muy difícil traducir el concepto europeo dualista-individualista de alma a las lenguas indígenas. En México se optó

a menudo por conservar y resignificar los términos indígenas, mientras que en el Perú se prefirió incorporar los términos de “alma” o “ánima” para evitar confusiones. Sin embargo, como lo han mostrado recientemente Sabine Dedenbach-Salazar Sáenz y Elke Ruhnau (2016), ambas soluciones fueron insatisfactorias y provocaron confusiones entre los indígenas americanos, quienes continuaron concibiendo a su modo el alma y la subjetividad.

Se han requerido largos y profundos procesos de aniquilación y aculturación de las poblaciones indígenas para imponer el alma occidental en Abya Yala. En el último siglo, estos procesos han implicado de un modo u otro la psicología europea-estadounidense, que además ha legitimado en el plano profesional y científico-académico la colonización de la subjetividad americana por la europea. La colonización ha sido también una psicologización con la que se ha producido al *homo psychologicus*, que es uno y el mismo que el *homo economicus*, el sujeto occidental del capitalismo y de la modernidad.

La gestación del *homo psychologicus* americano puede remontarse hasta la conquista de América en el siglo XVI (Pavón-Cuéllar, 2016). La psicologización comienza con la domesticación promovida por Quiroga, con su producción disciplinaria interna de la vasija vacía que se llenaría de ideología, con la educación europea de los niños a la que se refería Landa y con los esfuerzos de Olmos para separar el alma del cuerpo de los indígenas. Todos estos procesos coloniales abren el campo psicológico en América Latina.

¿Descolonizar la psicología o descolonizarse de la psicología?

La historia nos muestra que la psicología es un producto colonial en Latinoamérica. En este contexto, por lo tanto, una opción psicológica decolonial es un oxímoron. Es algo *colonial decolonial*.

Es difícil imaginar lo que pasaría con la psicología latinoamericana después de su descolonización. Descolonizarla de verdad nos exigiría descolonizarnos de ella, expurgarla de ella misma, transformarla

tanto que ya no sería exactamente psicología. Tan solo al destruir la psicología podríamos revertir aquellos procesos coloniales, comenzados en el siglo XVI, a los que se refieren Quiroga, Landa y Olmos.

Descolonizar verdaderamente la psicología latinoamericana nos haría perderla. Lo que tal vez conservaríamos de ella estaría en aquellas corrientes, como la social-comunitaria y la de la liberación, en las que se ha resistido contra la psicologización de la subjetividad, el pueblo, la sociedad o la comunidad. El remanente psicológico que encontramos en estas corrientes es aquello contra lo que resisten, aquello de lo que intentan liberarse, aquello en lo que no han logrado descolonizarse y en lo que subsisten reminiscencias de dualismo, individualismo, objetivismo y disciplinarismo.

Las configuraciones ideológicas del alma occidental son las que mantienen la perspectiva psicológica en discursos críticos y reflexivos tan influyentes como los de Ignacio Martín-Baró y Maritza Montero. Veamos, como simple ilustración, un par de pasajes de estos discursos en los que despliegan el mismo individualismo del que intentan liberarse. Es lo que ocurre, por ejemplo, cuando Martín-Baró (1985/1998b) define la psicología social como aquella que estudia “ese momento en que lo social se hace individual y el individuo se hace social”, asumiendo que “toda acción humana significativa es un intento por articular los intereses sociales con los intereses individuales” (p. 182). El punto de partida de Martín-Baró es la diferencia europea-estadounidense entre lo social y lo individual que luego deben articular sus intereses y convertirse lo uno en lo otro. Todo esto está en contradicción con las concepciones mesoamericanas, como la resumida en el alma individual-comunitaria nahua *teyolía*, en las que la individualidad ya está habitada por la comunidad desde un principio, sin que haya necesidad alguna de convertir lo uno en lo otro ni articular sus respectivos intereses.

Las concepciones mesoamericanas de la subjetividad también contradicen la forma individualista en que Montero (2004) define el compromiso como “la conciencia y el sentimiento de responsabilidad

y obligación respecto del trabajo y los objetivos de un grupo, comunidad, proyecto o causa, que conduce a la persona a acompañar, actuar y responder ante ellos por las acciones llevadas a cabo” (p. 113). Aquí se parte igualmente de la persona, que es claramente un individuo, y de su relación psicológica, sentimental y consciente, con algo comunitario o grupal que se distingue claramente de lo individual. No se considera la posibilidad de que el individuo, como el *uinic* maya, esté ya desde un principio esencialmente comprometido con la comunidad por ser parte de ella, por ser una expresión comunitaria, una individualización de la comunidad que solo habla en nombre de ella a través de formas como el *tik* tojolabal o el *ndoo* mixteco.

Las concepciones mesoamericanas del alma corporal también resultan irreductibles a la separación dualista psicológica que Montero traza entre, por un lado, lo interno anímico, la conciencia y el sentimiento; y, por otro lado, aquello externo corporal a lo que conduce, el acompañamiento, la acción y la respuesta. La psicología social comunitaria conserva este dualismo por lo mismo que preserva el individualismo: porque es psicología y, por lo tanto, debe mantener viva la herencia colonial del alma occidental. Montero y Martín-Baró solo habrían podido descolonizar íntegramente sus propuestas psicológicas al renunciar a la psicología misma.

Atrapados en la esfera occidental psicológica

¿Qué ocurriría si consiguiéramos descolonizar íntegramente las psicologías social-comunitaria y de la liberación u otras propuestas psicológicas distintivamente latinoamericanas? No solo dejarían de ser psicologías, sino que perderían gran parte de su resonancia, significación y efectividad en las diversas poblaciones latinoamericanas, las cuales han sido mayoritariamente engendradas por mecanismos coloniales y neocoloniales que las han vuelto compatibles con la psicología y receptivas a ella. Ya vimos que la colonización fue también una implantación del alma occidental que se tradujo finalmente en una psicologización de los sujetos.

La colonización y la psicologización se han impuesto incluso, en mayor o menor grado, en los pueblos originarios. Es verdad que estos pueblos han conseguido resistir al preservar otras concepciones de la subjetividad que coexisten con las psicológicas. Formas atenuadas de la misma resistencia pueden observarse también en las poblaciones mestizas. Sin embargo, después de cinco siglos de colonialismo y neocolonialismo, ni los indígenas ni mucho menos los mestizos han conseguido contrarrestar la hegemonía de la cultura europea-estadounidense y la difusión de su psicología a costa de las culturas originarias y de sus formas de subjetivación y de concepción de la subjetividad.

Todo lo que somos los latinoamericanos y todo lo que pensamos sobre nosotros está impregnado por lo occidental. Ni siquiera nos sentimos capaces de conocer lo que aún somos independientemente de la influencia europea-estadounidense. Mucho menos conseguimos representarnos cómo fueron nuestros ancestros de la época prehispánica. Stuart Hall (1990) tiene razón al afirmar que lo original “ya no está aquí, se ha transformado”, pues “la historia es irreversible” (p. 231). No podemos revertir quinientos años de colonialismo y neocolonialismo para recobrar lo que se perdió con la implantación del alma occidental y con la psicologización de la subjetividad.

Por más que profundicemos en las concepciones indígenas de la subjetividad, se nos escapan así como se nos escapa lo indígena en nosotros mismos. Tan solo vislumbramos, como ya lo dijimos al principio, que se trata de algo absolutamente diferente a nuestra psicología, pero tenemos dificultades para ir más allá. Siempre hay algo insuperable que nos separa de los saberes ancestrales americanos.

El problema, bien discernido por Luis Villoro (1950/2005), es que nuestra reflexión con sus ideas, su lenguaje y sus métodos es ella misma de “raigambre occidental” e impide que lo indígena se exprese por sí mismo, de manera directa, solo pudiendo expresarse al desfigurarse y desaparecer entre “los conceptos, temas y palabras

que vienen de Occidente” (p. 273). La conciencia indígena permanece “disfrazada y oculta” y “siempre se nos escapa en algo” (p. 295). Se trata de algo que está siempre más allá de lo que pensamos en una esfera occidental psicológica en la que estamos atrapados. En esta esfera, la conciencia indígena es algo siempre inalcanzable a lo que aspiramos, pero no algo que podamos recordar o reconocer.

Como diría Spivak (1985/2008), la conciencia indígena es “irre recuperable” y solo puede ser una “ficción teórica”, un “índice del futuro”, una “metalepsis” en la que “el efecto aparece como causa” (pp. 43-44). Las llamadas “psicologías indígenas” o “psicologías ancestrales” tienden así a algo que está delante y no detrás de nosotros, en el presente o en el futuro y no en el pasado, aquí o en el horizonte y no en el origen. Como se comprueba en el hecho mismo de que sean psicologías, no pueden ser una traducción totalmente fiel de los saberes de los pueblos originarios ni mucho menos de la sabiduría prehispánica de los ancestros, sino que son productos primero de la colonización y luego de una descolonización que debe ser también una indigenización de la psicología latinoamericana (Pavón-Cuéllar, 2020a).

Las psicologías indígenas, que son quizás las mejores expresiones de la decolonialidad en el campo psicológico, tienen un trasfondo occidental como el que descubrimos antes en las propuestas de liberación y social-comunitarias. Esto no excluye que sean decoloniales. No hay duda de que resisten eficazmente contra la herencia colonial, pero no pueden revertirla ni liberarse completamente de ella. Por más decoloniales que sean, son *también* poscoloniales, herederas de una historia irreversible de colonialismo y neocolonialismo, y están insertas en una lógica colonial en la que reproducen el campo de saber psicológico impuesto colonialmente.

Condición poscolonial y descolonización permanente

La descolonización del campo psicológico en América Latina tan solo puede ser un proceso permanente, siempre inacabado, de

crítica de la psicología y de despsicologización de la subjetividad. El proceso no puede terminar porque el pasado no puede borrarse, la historia colonial y neocolonial es irreversible, nuestra alma ya es occidental. Los latinoamericanos ya hemos sido psicologizados, la psicología ya está aquí, ya funciona como especialidad académica y profesional, pero también como interpretación generalizada de la subjetividad en la sociedad.

Digamos que nuestra subjetividad está *siempre ya psicologizada*, siempre ya individualizada, objetivada y dividida en un alma disciplinaria y un cuerpo disciplinado, porque nuestra condición subjetiva es una condición poscolonial, condición abiertamente asumida y ampliamente meditada por los grandes exponentes del poscolonialismo (v.g. Spivak, 1985; Bhabha, 1994). Esta condición implica no solo que seamos irremediablemente occidentales, como ejemplares del *homo psychologicus*, sino también que seamos irremediablemente otros, no occidentales, indígenas, americanos, pero también africanos y a veces asiáticos. Nuestra condición poscolonial, como lo diría Stuart Hall (1990), excluye la “pureza” e implica el “hibridismo”, así como la “identidad a través y no a pesar de la diferencia, de la heterogeneidad y la diversidad” (p. 235). Todo esto, como también lo señala Hall (1996/2008), se manifiesta en “dobles inscripciones”, en secuencias “dialógicas”, y nos obliga a “pensar a través del hibridismo, de manera diáspórica, con elipses y condensaciones”, en “la interconexión y la discontinuidad, la diseminación y la condensación” (pp. 134-136). Debemos pensar como unos y como otros, desde allá y desde aquí, para ser coherentes con lo que somos.

Somos seres compuestos, híbridos, mestizos. Esta aserción exige varias precisiones fundamentales. La primera es que nuestro mestizaje implica que somos nuestros colonizadores y aquellos a quienes colonizaron, europeos y no solo indígenas americanos, seres ya psicologizados y no solo capaces de resistir contra la psicologización. La segunda precisión es que, aunque seamos nuestros colonizadores, aparecemos como nos lo enseñó Homi Bhabha (1984): como siendo menos que ellos, como no siendo ellos “del

todo”, sino solo “en parte”, como “presencias parciales” que por más que se esfuercen nunca serán totalmente europeas, colonizadoras, psicológicas (pp. 126-127). La tercera precisión es que nuestras dos posiciones parcialmente occidental y no occidental, colonizadora y resistiendo contra la colonización, son posiciones contradictorias, conflictivas y antagónicas, mutuamente excluyentes y por eso mismo desgarradoras para el sujeto, no pudiendo siempre resolverse en una síntesis como la que a veces parece imaginarse en el pensamiento poscolonial.

Crítica del hibridismo y lucha anticolonial

La síntesis no es ni siempre posible ni necesariamente deseable. Aunque las culturas originarias no se conserven en su pureza, hay algo de ellas que solo puede subsistir al resistir contra su asimilación en el mestizaje cultural. Comprendemos a Ella Shohat (1992/2088) cuando se subleva contra la “glorificación poscolonial del hibridismo” y contra la “condecentencia antiesencialista hacia comunidades obligadas por las circunstancias a afirmar, para su propia supervivencia, un pasado perdido e incluso irrecuperable” (pp. 116-117). Esta afirmación, como también lo señala Shohat, “forma parte de la lucha contra las formas sostenidas de exterminio” (p. 117). No se trata, en efecto, de una constatación académica de lo perdido, sino de una lucha política por no seguir perdiéndolo.

Lo que está en juego es una lucha anticolonial que no debería caer en los extremos a los que conduce el pensamiento especulativo de los intelectuales: el polo poscolonial, con su resignación a la colonialidad y su celebración del hibridismo, y el polo decolonial, con su ilusión de revertir la historia y su desconocimiento de nuestras identidades híbridas. En el ámbito psicológico, evitando la afirmación absoluta o la negación absoluta del alma occidental y de su psicología, debería pensarse en la condición poscolonial y el ímpetu decolonial de un sujeto que lucha contra su colonización y por su descolonización. Debería aceptarse, en otras palabras, que nuestra

subjetividad está siempre ya occidentalizada y psicologizada, pero siempre aún resistiendo contra su occidentalización y psicologización, por lo mismo que está desgarrada entre lo indígena y lo occidental.

Más que hibridismo y mestizaje cultural, lo que hay es un desgarramiento, una escisión, una coexistencia conflictiva de lo colonizador y lo colonizado en las sociedades latinoamericanas y en la misma esfera subjetiva. Esto ha sido muy bien comprendido por Guillermo Bonfil Batalla en el contexto mesoamericano y por Silvia Rivera Cusicanqui en el contexto andino. Mientras que el primero ha rechazado la noción de mestizaje y ha estudiado la resistencia del “Méjico profundo” indígena contra su “desindianización” (Bonfil Batalla, 1987/2021, pp. 41-43), la segunda ha rechazado las nociones de “mezcla” e “hibridez” y ha propuesto en cambio el concepto aymara “*ch'ixi*”, referido a un color que resulta de la combinación de puntos o manchas de colores contrastados, para designar su “origen doble” indígena y occidental a través de la “coexistencia en paralelo de múltiples diferencias culturales que no se funden, sino que se antagonizan o se complementan” (Rivera Cusicanqui, 2014, pp. 75-76).

Rivera Cusicanqui (2019) atrae nuestra atención sobre la “permanente lucha en nuestra subjetividad entre lo indio y lo europeo” (párr. 8). Esta lucha atraviesa toda la historia de cada sujeto, de cada pueblo y de Latinoamérica en su conjunto. Considerando cómo los “procesos de lucha anticolonial” se han dado ya desde los tiempos coloniales y han sido recientemente “usufructuados” y “despolitizados” en la “moda” académica decolonial, Rivera Cusicanqui tiene buenas razones para tomar sus distancias con respecto a la decolonialidad y optar por una “lucha anticolonial” auténticamente política y llevada “a la práctica de los hechos” (párr. 4). Marx (1844/1997) observaría aquí que la “práctica” de lucha permite dar “solución” a “oposiciones teóricas” insolubles (p. 151). Es el caso de la oposición hibridismo/purismo y las demás en las que radica la contradicción entre las teorías poscolonial y decolonial.

A modo de conclusión

Un problema fundamental de la decolonialidad y la poscolonialidad es su confinamiento en la esfera teórica del mundo académico. Este confinamiento no solo despolitiza el debate, sino que impide que las tradiciones intelectuales rivales se complementen y superen sus respectivas visiones unilaterales. Superarlas exige una práctica de lucha conectada con los movimientos sociales, práctica política que no deja de ser teórica, práctica de lucha anticolonial que debe ser también poscolonial y decolonial. Tan solo esta práctica puede contribuir a la tarea interminable de descolonización decretada por la decolonialidad.

La teoría decolonial carecerá de efectividad concreta mientras no asuma seriamente la condición poscolonial que impide su concretización y que exige una lucha política contra la colonialidad. Lo mismo sucede con la psicología decolonial, la cual, para ser efectiva, debería ser poscolonial y, por ende, también anticolonial, debiendo luchar prácticamente contra la colonialidad al reconocer que no puede simplemente revertirla. Esto quiere decir, como hemos visto, que la psicología decolonial debe volverse contra sí misma y ser también antipsicológica, debiendo luchar contra una perspectiva psicológica intrínsecamente colonial.

Al tener un carácter antipsicológico, la psicología decolonial efectiva deberá insertarse en el campo de la psicología crítica. Solo en este campo conflictivo podrá asumir su contradicción interna entre su propósito descolonizador y su carácter colonial psicológico. Al mismo tiempo, al adoptar plenamente un posicionamiento político anticolonial, deberá incluirse en la tradición radical anticapitalista de la psicología crítica. Ya sea que incluyamos el capitalismo en el proyecto colonial o el colonialismo en la lógica capitalista, debemos reconocer que se trata de dos órdenes indisociables entre sí. No podemos pensar uno al hacer abstracción del otro. Tampoco podemos pensar la psicología en general sin considerar el sistema capitalista en el que se inserta (Parker, 2007). Es por lo mismo que tampoco

podemos comprender la existencia de la psicología en las antiguas colonias sin explicarla por la colonización, tal como lo hemos hecho en este capítulo.

Una psicología decolonial efectiva, en suma, deberá ser no solo sustractiva, sino antagonista: anticolonial, anticapitalista y antipsicológica. Solo así cumplirá efectivamente su propósito de descolonización que deberá ser también un objetivo de despsicologización. Además de esta negatividad, hemos visto que la psicología decolonial puede encontrar su positividad en el fin de indigenización, en la construcción de una psicología indígena que será tanto más indígena cuanto menos psicológica sea.

Quizás finalmente los pueblos latinoamericanos consigamos conocernos y reconocernos a través de concepciones de la subjetividad como las mesoamericanas que aquí resumimos. Estas concepciones difícilmente podrían sustituir una psicología que forma parte de lo que nos ha constituido como sujetos, pero quizás sí consigan coexistir con ella de un modo equilibrado. No es imposible que las poblaciones latinoamericanas lleguen un día a aceptar masivamente en ellos todo eso que ahora solo es aceptado en algunos pueblos originarios.

Referencias bibliográficas

- ADAMS, G.; DOBLES, I.; GÓMEZ, L. H.; KURTİŞ, T. & MOLINA, L. E. (2015). Decolonizing psychological science: Introduction to the special thematic section. *Journal of Social and Political Psychology* 3(1), 213–238.
- ADAMS, G. & ESTRADA-VILLALTA, S. (2017). Theory from the South: A decolonial approach to the psychology of global inequality. *Current Opinion in Psychology*, 18, 37-42.
- ALVES, C. B. & DELMONDEZ, P. (2015). Contribuições do pensamento decolonial à psicologia política. *Revista Psicología Política*, 15(34), 647-661.

- AYOUCH, T. (2018). *Psychanalyse et hybridité: Genre, colonialité, subjectivations*. Lovaina: Presses Universitaires de Louvain.
- BHABHA, H. (1984). Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse. *October* 28, 125-133.
- BHABHA, H. K. (1994). *The Location of Culture*. Londres: Routledge.
- BESHARA, R. (2019). *Decolonial psychoanalysis: Towards critical islamophobia studies*. London: Routledge.
- BONFIL BATALLA, G. (2012). *México profundo. Una civilización negada*. Ciudad de México: Random House Mondadori (original publicado en 1987).
- BOTERO GÓMEZ, P. (2015). Subjetividades colectivas y prácticas de paz en contextos de guerra.: Una perspectiva desde la psicología política decolonial. *Prospectiva: Revista de Trabajo Social e Intervención Social*, 20, 71-90.
- CASTRO-GÓMEZ, S. (2005). *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- DEDENBACH-SALAZAR SÁENZ, S. y RUHNAU, E. (2016). ‘Salvando las almas de los indios’: Los conceptos de ‘alma/ánima’ en las lenguas coloniales náhuatl y quechua. En S. Dedenbach-Salazar Sáenz (Ed.), *La transmisión de conceptos cristianos a las lenguas amerindias: Estudios sobre textos y contextos de la época colonial* (pp. 185-230). Sankt Augustin: Academia.
- DE LANDA, D. de (1986). *Relación de las cosas de Yucatán*. Ciudad de México: Dante (original publicado en 1560).
- DURKHEIM, E. (1978). *De la division du travail social*. París: PUF (original publicado en 1893).
- DUSSEL, E. (1994). *1492. El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. La Paz: Plural.
- DUTTA, U. (2018). Decolonizing “community” in community psychology. *American Journal of Community Psychology*, 62(3-4), 272-282.
- FOUCAULT, M. (2011). *Surveiller et punir*. Paris: Gallimard (original publicado en 1975).
- GROSFOGUEL, R. (2007). Descolonizando los universalismos occidentales: el pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire

- hasta los zapatistas. En S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (Eds), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 63-77). Bogotá: Siglo del Hombre.
- HABERMAS, J. (2010). *Ciencia y técnica como “ideología”*. Madrid: Tecnos (original publicado en 1968).
- HALL, S. (1990). Cultural Identity and Diaspora. En Jonathan Rutherford (Ed.), *Identity: Community, Culture, Difference* (pp. 222-237). London: Lawrence & Wishart.
- HALL, S. (2008). ¿Cuándo fue lo postcolonial? Pensar el límite. En S. Mezzadra (comp.), *Estudios postcoloniales. Ensayos fundamentales* (pp. 121-144). Madrid: Traficantes de Sueños (original publicado en 1996).
- HONNETH, A. (2009). *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la teoría crítica*. Buenos Aires: Katz.
- HORKHEIMER, M. y ADORNO, T. W. (1998). *Dialéctica de la ilustración*. Madrid: Trotta. (Original publicado en 1947).
- KESSI S. y BOONZAIER F. (2018). Centre/ing decolonial feminist psychology in Africa. *South African Journal of Psychology*, 48(3):299-309.
- KESSI, S. (2019). Towards a Decolonial Psychology: Defining and Confining Symbols of the Past. *Museum International*, 71(1-2), 80-87.
- KIM, U. E. & BERRY, J. W. (1993). *Indigenous psychologies: Research and experience in cultural context*. New York: Sage.
- KIM, U.; YANG, K. S. & HWANG, K. K. (Eds.) (2006). *Indigenous and cultural psychology: Understanding people in context*. New York: Springer.
- KIRCHHOFF, P. (1960). Mesoamérica. Sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales. Suplemento *Revista Tlatoani*, 1, 1-15.
- LAS CASAS, B. de (2004). *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Madrid: Tecnos (original publicado en 1552).
- LAS CASAS, B. de (2011). Contra Ginés de Sepúlveda: entendimiento, capacidad y civilidad de los indígenas americanos (1550-1551). *Teoría y crítica de la Psicología* 1, 20-26.
- LEÓN ROMERO, L. (2017). *Descripciones de una psicología ancestral indígena*. Bogotá: Tiguaia.

- MALDONADO-TORRES, N. (2017). Frantz Fanon and the decolonial turn in psychology: from modern/colonial methods to the decolonial attitude. *South African Journal of Psychology* 47(4), 432-441.
- MARTÍN-BARÓ, I. (1998a). Hacia una psicología de la liberación. En *Psicología de la liberación* (pp. 283-302). Madrid: Trotta (original publicado en 1986).
- MARTÍN-BARÓ, I. (1998b). El papel desenmascarador del psicólogo. En *Psicología de la liberación* (pp. 161-199). Madrid: Trotta (original publicado en 1985).
- MARX, K. (1997). *Manuscritos: economía y filosofía*. Madrid: Alianza (original publicado en 1844).
- MATHEUS BORTOLOZZI, R. (2015). A arte transformista brasileira: Rotas para uma genealogia decolonial. *Quaderns de psicologia*, 17(3), 123-134.
- MKHIZE, N. (2004). Psychology: an African perspective. En N. Duncan et al (Ed.), *Self, community and psychology* (401-429). Lansdowne: UCT Press.
- MOGHADDAM, F. M. (1987). Psychology in the three worlds: As reflected by the crisis in social psychology and the move toward indigenous third-world psychology. *American Psychologist*, 42(10), 912-920.
- MONTERO, M. (2004). *Introducción a la psicología comunitaria*. Buenos Aires: Paidós.
- NWOYE, A. (2015). What is African psychology the psychology of? *Theory & Psychology*, 25(1), 96-116.
- OLMOS, A. de (2017). *Huehuehtlahtolli. Testimonios de la antigua palabra*. Ciudad de México: FCE (original publicado en 1535).
- ORELLANO, C. M. & GONZÁLEZ, S. G. (2015). Acerca de la opción decolonial en el ámbito de la psicología. *Perspectivas en Psicología*, 12(2), 1-8.
- PAREDES-CANILAO, N.; BABARAN-DIAZ, 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). London: Routledge.

- PARKER, I. (2007). *Revolution in Psychology. Alienation to Emancipation.* London: Pluto.
- PAVÓN-CUÉLLAR, D. (2016). Marx's destruction of the Inner World: from the Colonial Internalisation of the Psyche to the Critique of the Psychological Roots of Political Economy. *Crisis and Critique* 3(3), 286-309.
- PAVÓN-CUÉLLAR, D. (2017). *Marxism and Psychoanalysis: In or Against Psychology.* London: Routledge.
- PAVÓN-CUÉLLAR, D. (2019). *Psicología crítica. Definición, antecedentes, historia y actualidad.* Ciudad de México: Itaca.
- PAVÓN-CUÉLLAR, D. (2020a). Descolonizar e indigenizar: dos tareas urgentes en el proceso de liberación de la psicología latinoamericana. En X. Lozano Amaya (coord.), *Psicología y Práxis Transformadoras* (pp. 329-348). Bogotá: Cátedra Libre.
- PAVÓN-CUÉLLAR, D. (2020b). ¿Descolonizar el psicoanálisis o descolonizarnos del psicoanálisis en América Latina? *Teoría y Crítica de la Psicología* 15, 74–90.
- PAVÓN-CUÉLLAR, D. y MENTINIS, M. (2020). *Zapatismo y subjetividad: más allá de la psicología.* Bogotá y Morelia: Cátedra Libre.
- QUIJANO, A. (1992). Colonialidad y modernidad/racionalidad. *Perú Indígena* 13(29), 11–20.
- QUIROGA, V. de (2003). Información en derecho. En *La utopía en América* (pp. 69-250). Madrid: Dastin (original publicado en 1535).
- RIVERA CUSICANQUI, S. (2014). *Hambre de huelga y otros textos.* Querétaro: La Mirada Salvaje.
- RIVERA CUSICANQUI, S. (2019). Tenemos que producir pensamiento a partir de lo cotidiano. *El Salto Diario.* <https://www.elsaltodiario.com/feminismo-poscolonial/silvia-rivera-cusicanqui-producir-pensamiento-cotidiano-pensamiento-indigena>
- ROZAS OSSANDÓN, G. (2018). *Decolonialidad, desde la psicología social comunitaria.* Santiago: Universidad Austral de Chile.
- SANTOS, G. A. O. (2017). Psicología fenomenológico-existencial y pensamiento decolonial: un diálogo necesario. *Revista do NUFEN*, 9(3), 93-109.

- SEPÚLVEDA, G. de (1987). *De la justa causa de la guerra contra los indios*. Ciudad de México: FCE (original publicado en 1550).
- SHOHAT, E. (2008). Notas sobre lo postcolonial. En S. Mezzadra (comp.), *Estudios postcoloniales. Ensayos fundamentales* (pp. 103-121). Madrid: Traficantes de Sueños (original publicado en 1992).
- SIQUEIRA DE GUIMARÃES, R. (2017). Por uma Psicologia decolonial: (des)localizando conceitos. En E. Fernando Rasera, M. de Souza Pereira y D. Galindo (coord.), *Democracia participativa, Estado e laicidade: Psicologia social e enfrentamentos em tempos de exceção* (pp. 257-269). Porto Alegre: ABRAPSO.
- SPIVAK, G. C. (2008). Estudios de la subalternidad. En S. Mezzadra (comp.), *Estudios postcoloniales. Ensayos fundamentales* (pp. 33-68). Madrid: Traficantes de Sueños (original publicado en 1985).
- SPIVAK, G. C. (1994). Can the subaltern speak? En P. Williams & L. Chrisman (eds.), *Colonial Discourse and Postcolonial Theory* (pp. 66-107). New York: Columbia University Press (original publicado en 1988).
- STERNBERG, R. J. (Ed.) (2005). *Unity in psychology: Possibility or pipe-dream?* Washington: APA Press.
- TEO, T. (2005). *The Critique of Psychology. From Kant to Postcolonial Theory*. New York: Springer.
- VILLORO, L. (2005). *Los grandes momentos del indigenismo en México*. Ciudad de México: FCE (original publicado en 1950).
- YANCHAR, S. C. & SLIFE, B. D. (1997). Pursuing unity in a fragmented psychology: Problems and prospects. *Review of General Psychology*, 1(3), 235-255.