

Descolonización del psicoanálisis y concepciones mesoamericanas de la subjetividad

Decolonization of psychoanalysis and Mesoamerican conceptions of subjectivity

David Pavón-Cuéllar

Universidad Michoacana San Nicolas de Hidalgo

Resumen. En el presente artículo, situándome en el contexto de México y Centroamérica, reflexiono críticamente sobre el psicoanálisis en relación con la colonialidad, el mestizaje cultural, los pueblos originarios, sus saberes ancestrales y sus concepciones de la subjetividad. Parto del contexto mesoamericano en el que destaco la cohabitación de chamanes y psicoanalistas, interpretándola como una expresión de la coexistencia de las culturas europea y mesoamericana. Esta coexistencia me conduce a la cuestión del mestizaje, el cual, concebido como un proceso cultural-simbólico y divisivo-conflictivo, puede reconsiderarse a la luz de un psicoanálisis especializado en la división del sujeto y su estructura de borde. Reconozco el aspecto problemático de la herencia freudiana como parte de la herencia colonial, pero también resalto algunas contribuciones teóricas y metodológicas de Freud que pueden resultar útiles para pensar y contrarrestar la colonialidad, entre ellas el eterno presente del pasado, el saber inconsciente, la diferencia entre el saber y la verdad, y los principios de abstinencia y escucha. Reivindicando un esencialismo no sólo estratégico, detecto resonancias entre el psicoanálisis y los saberes ancestrales mesoamericanos en la consideración del deseo, de lo singular, de lo corporal, de lo afectivo, de lo simbólico y de lo psíquico exterior, pero también disonancias asociadas con derivas freudianas como el verticalismo, el individualismo y el especismo-antropocentrismo. Concluyo previniendo contra un uso colonial del psicoanálisis y proponiendo su diálogo horizontal con los saberes ancestrales mesoamericanos.

Palabras clave: Descolonización, psicoanálisis, subjetividad, mesoamericano.

Abstract. In this paper, situated within the context of Mexico and Central America, I critically reflect on psychoanalysis in relation to coloniality, cultural mestizaje, indigenous peoples, their ancestral knowledge, and their conceptions of subjectivity. I begin with the Mesoamerican context, in which I highlight the coexistence of shamans and psychoanalysts, interpreting it as an expression of the coexistence of European and Mesoamerican cultures. This coexistence leads me to the question of mestizaje, which, conceived as a cultural-symbolic and divisive-conflictive process, can be reconsidered in light of a psychoanalysis specialized in the division of the subject and its border structure.

I recognize the problematic aspect of the Freudian heritage as part of the colonial heritage, but I also highlight some of Freud's theoretical and methodological contributions that may be useful for thinking about and countering coloniality, including the eternal present of the past, unconscious knowledge, the difference between knowledge and truth, and the principles of abstinence and listening. Claiming an essentialism that is not only strategic, I detect resonances between psychoanalysis and ancestral Mesoamerican knowledge in the consideration of desire, the singular, the corporeal, the affective, the symbolic, and the exterior psychic, but also dissonances associated with Freudian tendencies such as verticalism, individualism, and speciesism-anthropocentrism. I conclude by warning against a colonial use of psychoanalysis and proposing its horizontal dialogue with ancestral Mesoamerican knowledge.

Keywords: Decolonization, psychoanalysis, subjectivity, Mesoamerican.

Coexistencia y mestizaje

Mesoamérica es una región cultural que abarca el centro y el sur de México, así como Belice, Guatemala, Honduras, El Salvador, Nicaragua y parte de Costa Rica. En todos estos países, hay quienes enseñan, estudian y practican el psicoanálisis. La herencia europea freudiana consigue así mantenerse viva en la región donde aún viven los descendientes de las grandes culturas olmeca, tolteca, nahua, purépecha, totonaca, mixteca, zapoteca y maya, entre otras.

Los chamanes, curanderos y sabios indígenas habitan en los mismos países en los que también residen psicoanalistas y estudiosos del psicoanálisis. Esta cohabitación es una de las innumerables manifestaciones de la coexistencia de la cultura europea y de la mesoamericana con sus respectivas configuraciones y concepciones de la subjetividad. No es tan sólo que haya, por un lado, comunidades rurales indígenas con sus chamanes, y, por otro lado, ciudades cosmopolitas con sus psicoanalistas. Quizás esto suceda en cierta medida en Estados Unidos con sus reservas amerindias, pero no en Mesoamérica ni en Latinoamérica en general, donde los actuales habitantes de la región, tanto rurales como urbanos, tanto indígenas como no indígenas, han sido engendrados por un complejo proceso histórico de mestizaje cultural-simbólico en el que se anudan y se imbrican lo europeo y lo mesoamericano.

Sobra decir que el mestizaje cultural-simbólico al que me refiero, precisamente por ser cultural-simbólico, no tiene absolutamente nada que ver con la mezcla racial-biológica. Tampoco es algo así como lo encarnado por la raza cósmica, lo soñado por José Vasconcelos (1925), aquello que sería la síntesis y la resolución final de nuestras contradicciones. El mestizaje es más bien lo que nos enseña Guillermo Bonfil Batalla (1987): la experiencia de las contradicciones que nos desgarran, así como el desgarramiento mismo, la herida colonial que duele, que supura, que se infecta, que no cierra, que no puede suturarse.

La herida colonial es precisamente lo que somos en tanto que mestizos. El mestizaje hace que seamos lo que el colonialismo nos ha infligido, lo que nos ha hecho sufrir, lo que nos ha hecho ser al dividirnos de nosotros mismos. Considerando esto dividido que somos, resulta comprensible que la herencia freudiana, especializada en la división del sujeto, alcance tanta popularidad en Latinoamérica, en el continente mestizo por excelencia.

Lo herido y lo barroco

El mestizaje tiene la estructura de la división, del corte o del borde, en la que se especializa el método freudiano. Es por esto que el psicoanálisis podría ser más apto que la psicología para pensar y tratar a sujetos, como los mestizos, que no sólo están heridos, sino que son ellos mismos la herida, el desgarramiento como corte, como borde. Sin duda esta estructura –como nos lo enseña el psicoanálisis– es la de cualquier sujeto, pero quizás la experiencia de mestizaje sea un caso ejemplar de lo que aquí está en juego.

Ser mestizo es una forma paradigmática e históricamente reveladora de la imposible existencia humana en el borde. Al situarnos en el borde, el mestizaje es –como diría Homi Bhabha (2013)– estar “*in between*” (pp. 107-109). Podemos decir también –con la pensadora chicana Gloria Anzaldúa (1987, 1993)– que ser mestizo es “vivir en las *Borderlands*” (1987, pp. 261-262), o bien, aún mejor, “estar Nepantla”, retomando el concepto nahua que significa “estar entre”, encontrarse entre dos lugares, es decir, para el caso que nos ocupa, vivir entre Mesoamérica y Europa, entre el canto chamánico y la asociación libre (1993, pp. 37-45).

Vivir en el mestizaje es vivir en la frontera y en la contradicción entre culturas. Luego nuestra situación fronteriza y contradictoria se elabora, se despliega, se enreda y se disimula en el barroco no sólo como estilo artístico, sino como aquella forma existencial mestiza y colonial sobre la que reflexionó Bolívar Echeverría (2000). Finalmente podemos desembrozar algo ahí gracias al método psicoanalítico, un método profundamente afín al barroco, lo que ya notó Jacques Lacan (1970) al dejarse deslumbrar por Baltasar Gracián (1657).

El problema del psicoanálisis

Pareciera que el método psicoanalítico es el indicado para tratar la herida colonial del mestizaje con sus manifestaciones sintomáticas, ilusiones ópticas, volutas laberínticas y mistificaciones retóricas en la profusa y garigoleada subjetividad latinoamericana. Aparentemente lo que somos, como seres colonialmente heridos, podría ser curado por lo freudiano. Aquí el detalle es que lo freudiano resulta inseparable de la misma colonialidad que nos hiere. ¿Cómo podría entonces curar la herida? ¿Cómo podría haber una coincidencia entre los dos horizontes que Walter Mignolo (2017) ha descrito

respectivamente como “la cura psicoanalítica y la sanación decolonial” (p. 36)? ¿Cómo sanar de la colonialidad a través de algo tan colonial como la herencia freudiana?

Como lo advierte Mrinalini Greedharry (2008), “el mayor problema de utilizar estructuras psicoanalíticas puras” al tratar la colonialidad “es simplemente que no nos acerca a entender el psicoanálisis como un discurso colonial y colonizador en sí mismo” (p. 149). El psicoanálisis no deja de formar parte de lo que nos hiere, como lo hemos evidenciado en un artículo previo (Pavón-Cuellar, 2021a). Este artículo, en efecto, nos han mostrado que el psicoanálisis no deja de ser colonial por más descolonizador que pueda ser. Aunque pueda servirnos en un proyecto anticolonial, el psicoanálisis forma parte del problema y por ello no puede ser *la* solución, claro, suponiendo que se tratara de llegar aquí a una *solución*.

El psicoanálisis forma parte del problema porque no es algo culturalmente neutro, sino algo tan europeo como las biblias de los evangelizadores y los arcabuces de los conquistadores. Si algo así ha sido tan exitoso entre nosotros, no es tan sólo ni por ser afín a nuestro barroquismo ni por especializarse en el corte y en el borde que nos constituyen de modo tan flagrante. El éxito latinoamericano de algo tan europeo como el psicoanálisis ha sido también, simplemente, por la europeización previa de Latinoamérica, porque los europeos migraron de modo masivo al continente, porque lo colonizaron, porque se mezclaron con sus habitantes, porque los cristianizaron y los europeizaron, porque así lograron imponer su modelo de subjetividad que es el mismo del que se han ocupado Freud y sus seguidores.

La colonización preparó el terreno para la implantación del psicoanálisis en Latinoamérica. Si este continente puede ser hoy tan receptivo al psicoanálisis, es porque en él ya existe el modelo europeo moderno de subjetividad que fue consolidándose y arraigándose durante siglos a través de los procesos de conquista, colonización y evangelización, expansión imperialista y globalización capitalista, modernización y reeducación dependiente neocolonial, subsunción de otras culturas en el capital y resultante imposición de formas capitalizables de vida y de consumo. Todos estos procesos constituyeron a los habitantes de América Latina como sujetos del inconsciente para los que tiene sentido la herencia freudiana.

Digamos que la herencia freudiana *está condicionada por* la herencia colonial, por la conquista, la colonización, el colonialismo y sus consecuencias o prolongaciones. Al mismo tiempo, la herencia freudiana *forma parte de* la herencia colonial, siendo indisociable de tres de sus manifestaciones: la continuación evolutiva económica-política del colonialismo en el neocolonialismo capitalista (Fanon, 1957, 1961; Nkrumah, 1965; Guevara, 1965), la internalización económica-social-cultural del sistema colonial en el colonialismo interno de las antiguas colonias (González Casanova, 1969, 1978) y la persistencia ideológica-psicológica y simbólica-imaginaria de la condición colonizada en la colonialidad (Quijano, 1992, 2011). Es por nuestra

colonialidad que somos tan analizables como sólo analizables de cierto modo, pero es por un anudamiento estructural inextricable de la misma colonialidad con el capitalismo neocolonial y con el colonialismo interno que nuestro análisis va por cierto rumbo y que algunos –tan sólo algunos– tenemos la inquietud, la incertidumbre, el vacío, el deseo, el interés, el tiempo, el dinero y los demás recursos necesarios para analizarnos o para formarnos en psicoanálisis. Nuestra formación analítica, la transmisión de la teoría psicoanalítica y el funcionamiento institucional del psicoanálisis involucran igualmente el neocolonialismo, el colonialismo interno y la colonialidad, así como presuponen la colonización y el colonialismo externo. En todos los casos, el pasado colonial es una premisa del presente no menos colonial en el que se inserta nuestro legado psicoanalítico.

Presente del pasado y saber sin saber

Somos hoy los sujetos del psicoanálisis porque entre ayer y hoy, aquí mismo, hemos sido primero invadidos, europeizados y cristianizados por el colonialismo, y luego, por un lado, alienados, mercantilizados y al mismo tiempo culturalmente proletarizados y económica- ideológicamente aburguesados por el capitalismo neocolonial y colonialista interno, y, por otro lado, seducidos, capturados y constituidos o reconstituidos por la colonialidad. Sin embargo, por más hondo que haya calado la herencia colonial europea, no ha podido abarcar todo lo que somos en Latinoamérica, todo lo que aún somos a causa de lo indígena que fue, que sigue siendo, que no puede nunca dejar de ser. Este insistente presente del pasado más remoto, esta insuperable presencia del origen de nuestra historia, es algo que debe reconocerse en la sensibilidad psicoanalítica, la cual, en esto, difiere de la amnesia que reina en una psicología dominante en la que se nos impele a sólo ver hacia el futuro y dejar atrás el pasado.

Freud nos ha enseñado que el pasado no es algo a lo que podamos dar la espalda, sino algo que nos rodea por todos lados, que se interpone entre nosotros y nuestro futuro y que no dejamos de atravesar al caminar hacia adelante. El pasado ni siquiera es aquí algo que simplemente haya pasado. El pasado está pasando, estando tan presente y tan en el futuro como lo está lo ancestral en las culturas latinoamericanas, en las comunidades, así como en cada uno de nosotros.

Las enseñanzas del propio Freud tendrían que hacernos comprender que nosotros en Latinoamérica somos no sólo aquello de lo que Freud se ocupó en Europa. Somos no sólo eso tan claro, tan evidente, que se nos ha hecho ser a través de nuestra subjetivación colonial. Somos no únicamente los sujetos de la teoría psicoanalítica europea, sino también, de algún modo, los seres a los que se refieren los saberes ancestrales de nuestro continente:

unos saberes que de modo extraño, significativo y escandaloso, no son estudiados ni en nuestras facultades de psicología ni en nuestras escuelas o asociaciones de psicoanálisis.

Que los psicoanalistas y los psicólogos latinoamericanos ignoremos los ingredientes indígenas del mestizaje significa, desde luego, no que estos ingredientes no existan, sino simplemente que no los miramos ni los escuchamos, quizás en virtud de la ceguera y la sordera inducidas exitosamente por siglos de colonialismo externo e interno, de neocolonialismo y colonialidad. Cabe conjeturar que el éxito de la colonización, además de asegurar la recepción y la implantación del saber psicoanalítico en Mesoamérica, tiene como consecuencia que no sepamos cabalmente lo que logra preservarse en los saberes ancestrales mesoamericanos: lo más remoto y originario de nosotros, lo que todavía somos de nuestro origen, lo que aún sentimos y pensamos, lo que de algún modo sabemos a través de lo que somos, pues como diría Gloria Anzaldúa (1987), no dejamos de saber “cosas más antiguas que Freud” (p. 69). Sabemos tales cosas, pero sin saberlas, ya que se trata de un saber que no tiene cabida en el orden colonial.

En clave freudiana, la colonialidad nos impide saber conscientemente lo que sabemos, nos detiene cuando intentamos cobrar conciencia de lo originario, de algún modo censura y reprime aquello de lo que seríamos conscientes, tornándolo entonces inconsciente. Sin embargo, lo inconsciente reprimido retorna bajo una forma sintomática, una forma colonialmente deformada, teniendo que deformarse precisamente por efecto de la represión. Esta deformación es la forma en que lo indígena suele participar en la ecuación de nuestro mestizaje barroco, exuberante, garigoleado y abigarrado.

La cuestión de la esencia originaria

Nuestro mestizaje nos descubre sintomáticamente nuestro fondo inconsciente indígena tanto como nos lo encubre al disimularlo y desfigurarlo en su barroquismo. En realidad, como Luis Villoro (1950) lo constató en su tiempo, lo indígena tan sólo se nos manifiesta hoy de modo ya europeizado, mestizado, colonizado. Esto es algo que nos recuerdan también una y otra vez los pensadores poscoloniales, haciendo que tengamos presente que estamos precisamente en un momento poscolonial, posterior a un colonialismo que no puede revertirse para volver al origen.

La esencia originaria estaría irreversiblemente perdida, perdida para siempre, desde la perspectiva poscolonial. Desde esta perspectiva, tan sólo podemos hacer *como si*, como si la esencia no estuviera perdida, como en el esencialismo estratégico de Gayatri Spivak (1985). Sin embargo, al proceder así, quizás estemos nuevamente subestimando y despreciando a los pueblos originarios que han logrado preservar tanto de su esencia mediante “un estilo de vida prácticamente anticolonial” como el de las comunidades campesinas argelinas que fueron por ello celebradas por Fanon (1961, p. 133).

Esta anticolonialidad no es tan sólo estratégica, sino precisamente esencial, estribando en la preservación de cierta esencia en las circunstancias más adversas.

Desde luego que la esencia originaria que subsiste en comunidades rurales e indígenas puede ser usada estratégicamente contra la colonialidad, pero no existe de modo anticolonial en virtud de la estrategia, pues ya existe por sí misma y ya es anticolonial también por sí misma. Su anticolonialidad es tan esencial como su existencia. Cuando relegamos esta esencialidad a una pura estrategia, estamos diciendo mucho sobre la opinión que nos merecen tanto la esencia originaria como los pueblos y movimientos que la reivindican y que la sostienen con grandes esfuerzos, así como también estamos delatando nuestro criterio, su razón posmoderna, sí, pero también instrumental, regida exclusivamente por medios y fines, por estrategias y propósitos.

El repudio categórico de cualquier esencialismo no-estratégico tal vez también sea un mecanismo defensivo, en el sentido freudiano del término, para no reconocer la verdad que se revela sintomáticamente en el retorno de lo indígena reprimido. Sin duda la verdad se revela, como diría Lacan (1957), en una “estructura de ficción”, pero no por ello deja de revelarse (p. 448). Considerando esta revelación, quizás haya que apostar por algo que me atrevo a denominar *esencialismo no sólo estratégico*: sí, estratégico, lúcido, consciente de sus límites y de su estructura de ficción, pero también respetuoso de la esencia y sensible a su capacidad para saber algo de ella, sabiéndolo al atravesar la fantasía colonial de lo europeo absoluto y universal, absolutizado y universalizado.

Método freudiano contra la colonización

No dejamos de conocer algo del origen al reconfigurarlo retroactivamente desde nuestra posición en la colonialidad. Esta colonialidad no debería impedirnos saber algo sobre lo indígena que nos constituye, pero sí nos exige descifrar e interpretar nuestro saber, ya que se trata de un saber colonizado, colonialmente cifrado y simbolizado. Para el desciframiento y la interpretación de nuestro saber sobre lo originario, el método freudiano continúa siendo una herramienta imprescindible. Este método sigue sirviéndonos en el camino de saber hacia una verdad del origen que es del tipo de las abordadas por Freud: una verdad que sólo puede saberse a medias, como enigma y acertijo, como ficción y mito.

Sobra decir que la aproximación a lo originario también requiere de otros principios del método freudiano, como la abstinencia y especialmente la escucha del sujeto hablante (Pavón-Cuéllar, 2019). Esta escucha del sujeto como sujeto, a diferencia de la mirada objetivante de la psicología, le permite a lo indígena manifestarse como lo que es y no como el objeto al que

se le ha reducido siempre en la historia colonial. En contraste con un método psicológico invasivo en el que vemos continuarse la invasión colonial por otros medios, el método auténticamente psicoanalítico debería permitirnos abrir un espacio para la otredad radical de los pueblos originarios.

Para el acercamiento a lo indígena, quizás la mayor enseñanza de Freud sea la de abstenernos, callar y escuchar aquello que lo indígena tiene que decir, interpretando no exactamente lo que dice, sino más bien lo que escuchamos en lo que dice. Lo que debemos interpretar es entonces nuestra escucha y no lo enunciado por el sujeto, nuestro saber y no su verdad, nuestra interpretación y no la palabra indígena. Esta palabra sólo necesita ser escuchada respetuosamente, literalmente, sin darle ningún sentido metapsicológico freudiano.

Sin poner en obra la metapsicología de Freud, su método puede ayudarnos a escuchar a los pueblos originarios de un modo tal que la sola comprensión de su palabra sea el descubrimiento de algo único, sin parangón, absolutamente diferente de todo lo que sabemos. Lo que se nos descubre así es irreductiblemente particular. Sin embargo, como toda verdad en su particularidad, se trata de algo particular universal que en este caso tiene un profundo significado para nuestras vidas y fascinantes resonancias con el psicoanálisis.

Resonancias

Es casi como si lo vislumbrado por Freud, en especial todo eso que permanece invisible para la psicología, ya fuera bien conocido por los pueblos originarios. Permítanme dar algunos ejemplos del contexto mexicano y centroamericano que extraigo de mi libro *Más allá de la psicología indígena: concepciones mesoamericanas de la subjetividad* (Pavón-Cuellar, 2021b).

La idea nahua del sujeto humano como *in ixtli in yóllotl*, como rostro y corazón, enfatiza la singularidad única de cada uno. Resalta lo que es único en cada rostro, con una fisonomía que lo distingue de todos los demás, y en cada corazón, con un deseo que también lo singulariza. Todo esto es perfectamente consonante con la insistencia en lo singular del sujeto y de su deseo en la casuística freudiana, en el análisis caso por caso. Cada caso es único, exactamente como el *tonalli*, el alma nahua determinada por el instante y las circunstancias de nuestro nacimiento, es también única en cada sujeto.

El *tonalli* reaparece hoy como *itonal* en algunas comunidades nahuas. Algo característico del *itonal* nahua, como de la *mintsi* purépecha, es constituir un alma corpórea que demuestra un conocimiento de la identidad interna estructural entre lo psíquico y lo corporal, un conocimiento profundamente incompatible con el dualismo constitutivo de la psicología, pero que también se manifiesta en diversos conceptos monistas de Freud, entre ellos

las pulsiones que de algún modo representan lo somático en lo psíquico, la sublimación que transmuta deseos carnales en inclinaciones espirituales o las histerias de conversión en las que se recuerda, se fantasea, se siente y se piensa con el cuerpo.

De modo más preciso, el postulado freudiano de una afectividad corporal pulsional y deseante subyacente a la intelectualidad racional, tal como se expresa en una idea como la de racionalización, encuentra su equivalente mesoamericano en el sentipensar de los nahuas, el *neyolnnonotza*. Es lo mismo lo que está en juego en órganos anímicos emocionales-intelectuales como el *yóllotl* o *yolo* de los mismos nahuas, el *senni* de los popolocas, el *omeeats* de los huaves, el *cuctal* de los choles, el *yatzil* de los tojolabales y el *chulel* de tsotsiles y tseltales. En todos los casos, comprobamos que los pueblos originarios siempre han sabido muy bien algo que nos ha enseñado Freud en Occidente: que nuestros juicios y saberes son insidiosamente guiados por nuestros deseos y nuestras pulsiones, que gozamos de nuestras ideas, que pensamos con lo que sentimos en el cuerpo.

Es con el cuerpo con el que pensamos y sentimos porque somos nuestro cuerpo. Lo somos porque no somos un alma que tenga el cuerpo, sino un cuerpo animado, un cuerpo que también es alma. Esto, difícilmente asimilable por la psicología convencional, ha sido claro tanto para Freud como para los pueblos originarios mesoamericanos, entre ellos los mayas, quienes por ello describen metafóricamente al ser humano en el *Ritual de los Bacabes* como *uinicil te uinicil tun*, ser de madera, ser de piedra, la madera y la piedra como representaciones metafóricas de la carne. El sujeto aquí es un ser encarnado como en el psicoanálisis y no descarnado como en la psicología.

Otra concepción del *Ritual de los Bacabes* que nos aleja de la perspectiva psicológica por el mismo gesto por el que nos aproxima al psicoanálisis es la de *uayasba*, correspondiente a una palabra, significante o símbolo que nos enferma y que sólo puede ser combatido a través de recursos simbólicos. Los mayas comprenden así, como Freud, que la palabra cura tanto como enferma. También tienen una aguda comprensión, como la de Freud y Lacan, de que la enfermedad tiene una trama simbólica, la que se manifiesta en unos síntomas que presentan lo que nos enferma y que no solamente lo representan, que son causas y no sólo efectos de lo que sufrimos.

Al explicar nuestro sufrimiento por lo simbólico, los mayas están descentrándolo del individuo y recentrándolo en una exterioridad transindividual. Esta exterioridad, que nos recuerda la del inconsciente para Lacan, es la de aquella trama comunitaria en la que se entreteje la subjetividad maya entendida como *uinic*. Es como *uinic*, de modo comunitario, que podemos constituirnos realmente como sujetos, mientras que individualmente somos algo tan insignificante y tan ilusorio como el *tlacatl* entre los nahuas, como el yo en Freud y en Lacan.

Tanto en el psicoanálisis como en los saberes ancestrales mesoamericanos, profundizar en la conciencia del yo es atravesarla y llegar a una esfera que trasciende lo imaginario del individuo, ya sea la del ello y el inconsciente en Freud, la de lo real y lo simbólico en Lacan, o la del teyolía en el que todo se conecta para los nahuas. El teyolía es al mismo tiempo lo más íntimo y lo más externo, exactamente como lo éxtimo lacaniano, y es también, al igual que en Lacan, algo no interno e individual, sino exterior y transindividual. Es como un árbol en el que las pequeñas ramas corresponden a todos los seres espirituales, animales, vegetales y minerales: todos unidos por la única estructura del árbol como por la estructura de lenguaje en Lacan, sin que haya lugar para el metalenguaje ni en un caso ni en el otro.

Disonancias

Los ejemplos que acabo de ofrecer ponen en evidencia resonancias desconcertantes entre el psicoanálisis y los saberes ancestrales mesoamericanos. Estas resonancias no deberían hacernos olvidar las disonancias. Me referiré sólo a tres de ellas que están estrechamente ligadas entre sí, que se refieren a lo social, que me parecen políticamente determinantes y que podrían guiar una descolonización, reapropiación, indigenización y repolitización radical del psicoanálisis en México, Centroamérica y quizás también el conjunto de Latinoamérica.

La primera diferencia es entre la concepción indígena de una subjetividad comunitaria, perfectamente horizontal y sin liderazgo, y la idea freudiana del grupo como una horda vertical y centrada en su liderazgo (Freud, 1912, 1921). Esta idea revela cierta dificultad histórica tanto para contextualizar y discutir la desigualdad como para pensar en el igualitarismo y en el comunismo. La dificultad fue superada por Paul Federn (1919) y por otros exponentes de la izquierda freudiana (v.g. Reich, 1933, 1934; Fromm, 1934, 1939), pero no por Freud, quizás por la generación a la que pertenecía o por cierta inclinación política más latente que manifiesta, más espontánea que deliberada (Pavón-Cuellar, 2021c, 2021d, 2023).

Tal vez haya que explicar también políticamente que Freud sólo haya desarrollado psicologías del yo, del ello y de las masas compuestas de partículas yoicas, pero no una concepción del nosotros como la que encontramos en los saberes ancestrales mesoamericanos. En estos saberes, el pronombre “nosotros” designa al sujeto originario y fundamental, como puede constatarse en el uso del *tik* entre los tseltales y tojolabales de Chiapas o del *ndoo* entre los mixtecos, los *ñuu savi* de Oaxaca. Es como si unos y otros hubiesen recibido la famosa lección de Ludwig Feuerbach (1843) sobre el nosotros como forma esencial de lo humano, pero lo cierto es que no requerían esta lección, así como tampoco necesitaban la precisión de Karl Marx (1845) sobre el aspecto relacional y no agregativo del nosotros. Quienes sí

podrían beneficiarse con lo que Feuerbach y Marx nos enseñan son la inmensa mayoría de los psicoanalistas que disuelven la teoría y la práctica psicoanalítica en un individualismo típicamente psicológico y liberal que resulta incompatible con los hallazgos de Freud.

Otra diferencia entre Freud y los saberes ancestrales mesoamericanos es el humanismo del primero, con su enfoque especista y antropocéntrico, en el que los seres no-humanos tan sólo aparecen como representaciones de lo humano, como por ejemplo el animal tótem. No hay en el psicoanálisis un lugar digno, subjetivo y no objetivo, central y no subalterno, para lo no-humano, ya sea espiritual, animal, vegetal o mineral. Todo esto no-humano, considerado y atendido respetuosamente por los pueblos originarios, aparece ya en Freud siempre humanizado, simbolizado, asimilado a la cultura y recentrado en su núcleo humano, poniéndose así la humanidad en el centro del universo, lo que sin duda refleja una experiencia histórica real en el antropoceno, pero una experiencia que no es menos ideológica por tener una realidad en la historia.

La refutación de la ideología humanista nos rodea por todos lados en el sistema capitalista, bajo el poder absoluto del capital que lo decide todo al margen y a expensas de la humanidad, hasta el punto de conducir irremediablemente a esta humanidad hacia una aniquilación resultante de la devastación del planeta resultante a su vez de la contaminación y la sobreexplotación de recursos. Es entre el capital y la naturaleza que se está decidiendo el destino de un género humano que finalmente no estaba tan en el centro como imaginaba. No estando en el centro, puede perfectamente desaparecer. No hay ideología en la que pueda vivirse eternamente.

El antropocentrismo que nos pone en el centro, comparable en esto al geocentrismo anterior a Copérnico y Galileo, ha sido sabiamente evitado por los pueblos mesoamericanos, pero no por la cultura europea moderna de la que forma parte Freud. Esta cultura sigue imaginando ahora, como en los tiempos de Freud, que lo humano está en el centro del universo. Hay aquí – hablando en términos freudianos– una revolución copernicana pendiente.

Conclusión: contra un uso colonial del psicoanálisis

Aunque Freud siga poniendo lo humano en el centro, es verdad que al mismo tiempo lo disuelve en instancias y fuerzas impersonales, inhumanas, como el ello y las pulsiones. Esto aproxima nuevamente a Freud y a los pueblos originarios mesoamericanos. La proximidad es aquí tan evidente como en otros casos, pero es también tan evidente como la distancia en otros aspectos.

Podemos insistir en la distancia o en la proximidad. No importa en qué insistamos, pero siempre y cuando establezcamos un diálogo horizontal

entre las perspectivas europea y mesoamericana. Esta horizontalidad tendría que proscribir cualquier psicoanálisis de los saberes ancestrales de los pueblos originarios en el que se pusieran estos saberes en el lugar de objetos del saber, como si no fueran ellos mismos un saber que es también reflexivo, sobre sí mismo (ver Pavón-Cuellar y Mentinis, 2020).

Hay que entender bien que los saberes ancestrales de los pueblos originarios tienen sus propios conceptos y no requieren conceptos freudianos para mostrar su profundidad insondable de sentido. Tampoco necesitan ser psicoanalizados para hacer consciente su inconsciente. No son formaciones del inconsciente que deban interpretarse en clave freudiana.

Los saberes ancestrales tienen sus propias claves de interpretación, así como sus propias formas de autoconciencia y reflexividad. Todo esto debe ser estudiado, respetado y considerado para no realizar un ejercicio colonial del psicoanálisis, para no pervertir el saber freudiano al instrumentalizarlo para colonizar otros saberes. En lugar de colonizar los saberes ancestrales, el psicoanálisis debería más bien intentar descolonizarse a sí mismo al escucharlos, atenderlos y tomarlos en serio en implicaciones como aquellas políticas a las que nos hemos referido.

La descolonización de la herencia freudiana es una tarea urgente en contextos como el mesoamericano y el latinoamericano en general. En estos contextos, como lo ha notado Helena Maldonado Goti (2017), lo que Freud nos ha legado es “una propuesta ajena que hemos de hacer propia y original” (p. 75). Es preciso y urgente que nos reapropriamos el psicoanálisis, que lo reinventemos, que lo indigenicemos al descolonizarlo (ver Pavón-Cuellar, 2020; 2021a).

Referencias

- Anzaldúa, G. (1987). *Borderlands / La Frontera. La Nueva Mestiza*. Madrid: Capitán Swing, 2016.
- Anzaldúa, G. (1993) Chicana Artists: Exploring Nepantla, el lugar de la frontera. *NACLA Report on the Americas*, 27(1), 37-45.
- Bhabha, H. (2013). In between cultures. *New Perspectives Quarterly*, 30(4), 107-109.
- Bonfil Batalla, G. (1987). *México profundo. Una civilización negada*. Ciudad de México: Random House Mondadori, 2005.
- Echeverría, B. (2000). *La modernidad de lo barroco*. Ciudad de México: Era.
- Fanon, F. (1957). L'indépendance nationale, seule issue possible. En *Écrits sur l'aliénation et la liberté* (pp. 461-466). París: La Découverte, 2015.
- Fanon, F. (1961). *Les damnés de la terre*. París: La Découverte, 2002.

- Federn, P. (1919). La société sans pères. *Figures de la psychanalyse*, 7(2), 2002, 217-238.
- Feuerbach, L. (1843). *La filosofía del porvenir*. México: Roca, 1975.
- Freud, S. (1912). *Totem y tabú. Obras completas XIII*. Buenos Aires: Amorrortu, 1997.
- Freud, S. (1921). Psicología de las masas y análisis del yo. En *Obras completas, volumen XVIII* (pp. 63-136). Buenos Aires: Amorrortu, 1998.
- Fromm, E. (1934). The Theory of Mother Right and its Relevance for Social Psychology. In *The Crisis of Psychoanalysis: Essays on Freud, Marx, and Social Psychology* (pp. 109-135). Nueva York: Henry Holt, 1970.
- Fromm, E. (1937). El condicionamiento social de la estructura psíquica. En *Espíritu y sociedad* (pp. 23-92). Ciudad de México: Paidós, 2011.
- González Casanova, P. (1969). *Sociología de la explotación*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- González Casanova, P. (1978). *La democracia en México*. Ciudad de México: Era.
- Gracián, B. (1657). *El Criticón*. Ciudad de México: Porrúa, 2011.
- Greedharry, M. (2008). *Postcolonial theory and psychoanalysis: From uneasy engagements to effective critique*. Nueva York: Springer.
- Guevara, E. (1965). La lucha antiimperialista no tiene fronteras. En *El socialismo y el hombre nuevo* (pp. 230-239). Ciudad de México: Siglo XXI, 2007.
- Lacan, J. (1957). La psychanalyse et son enseignement. En *Écrits I* (pp. 434-456). París: Seuil Poche, 1999.
- Lacan, J. (1970). *Le séminaire. Livre XVII. L'envers de la psychanalyse*. París: Seuil, 1991.
- Maldonado Goti, H. (2017). ¿Qué significa ser tocado por la colonialidad? En Castañola, M. A. y González, M. (Coord.), *Decolonialidad y psicoanálisis* (pp. 71-76). Ciudad de México: Navarra.
- Marx, K. (1845). Tesis sobre Feuerbach. En *Obras escogidas de Marx y Engels I* (pp. 7-10). Moscú: Progreso, 1981.
- Mignolo, W. (2017). Colonialidad y sujeción. En M. A. Castañola y M. González (coords.), *Decolonialidad y psicoanálisis* (pp. 11-34). Ciudad de México: Navarra.
- Nkrumah, K. (1965). *Neo-colonialism*. Nueva York: Nelson.
- Pavón-Cuéllar, D. (2019). Escuchar por escuchar: la escucha de los pueblos originarios como praxis transformadora en la esfera psicosocial. *Poesis*, 37, 35-42.
- Pavón-Cuéllar, D. (2020). Descolonizar e indigenizar: dos tareas urgentes en el proceso de liberación de la psicología latinoamericana. En X. Lozano Amaya (coord.), *Psicología y Praxis Transformadoras* (pp. 329-348). Bogotá: Cátedra Libre.

- Pavón-Cuellar, D. (2021a). ¿Descolonizar el psicoanálisis o descolonizarnos del psicoanálisis en América Latina? *Teoría y Crítica de la Psicología* 15, 74–90.
- Pavón-Cuellar, D. (2021b). *Más allá de la psicología indígena. Concepciones mesoamericanas de la subjetividad*. Ciudad de México: Porrúa.
- Pavón-Cuellar, D. (2021c). Another Freud for the left: Our group psychology and the analysis of ourselves. *Psychotherapy and Politics International*, 19(3), e1598. <https://doi.org/10.1002/ppi.1598>
- Pavón-Cuellar, D. P. (2021d). Hacia otra psicología freudiana de las masas: más allá del gran crustáceo y su loca invertebrada. *Desde el jardín de Freud: revista de psicoanálisis*, (21), 179-198.
- Pavón-Cuellar, D. (2023). Hijos y hermanos: dos psicologías de las masas. En Pavón-Cuellar, D., Fuks, B y Mieli, P. (Eds), *Más allá de la psicología social. Freud, las masas y el análisis del yo* (pp. 85-116). Ciudad de México: Paradiso.
- Pavón-Cuellar, D. y Mentinis, M. (2020). *Zapatismo y subjetividad: más allá de la psicología*. Bogotá: Cátedra Libre.
- Quijano, A. (1992). Colonialidad y Modernidad/Racionalidad. *Perú Indígena* 13 (29), 11–20.
- Quijano, A. (2011). Colonialidad del poder y subjetividad en América Latina. En M. A. Castañola y M. González (coords.), *Decolonialidad y psicoanálisis* (pp. 11-34). Ciudad de México: Navarra, 2017.
- Reich, W. (1933). *La psicología de masas del fascismo*. México: Roca, 1973.
- Reich, W. (1934). *Materialismo dialéctico y psicoanálisis*. México: Siglo XXI, 1989.
- Spivak, G. C. (1985). Estudios de la subalternidad. En S. Mezzadra (comp.), *Estudios postcoloniales. Ensayos fundamentales* (pp. 33-68). Madrid: Traficantes de Sueños, 2008.
- Vasconcelos, J. (1925). *La raza cósmica*. Ciudad de México: Porrúa, 2001.
- Villoro, L. (1950). *Los grandes momentos del indigenismo en México*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2005.

Fecha de recepción: 14 de noviembre de 2023

Fecha de aceptación: 2 de septiembre de 2025