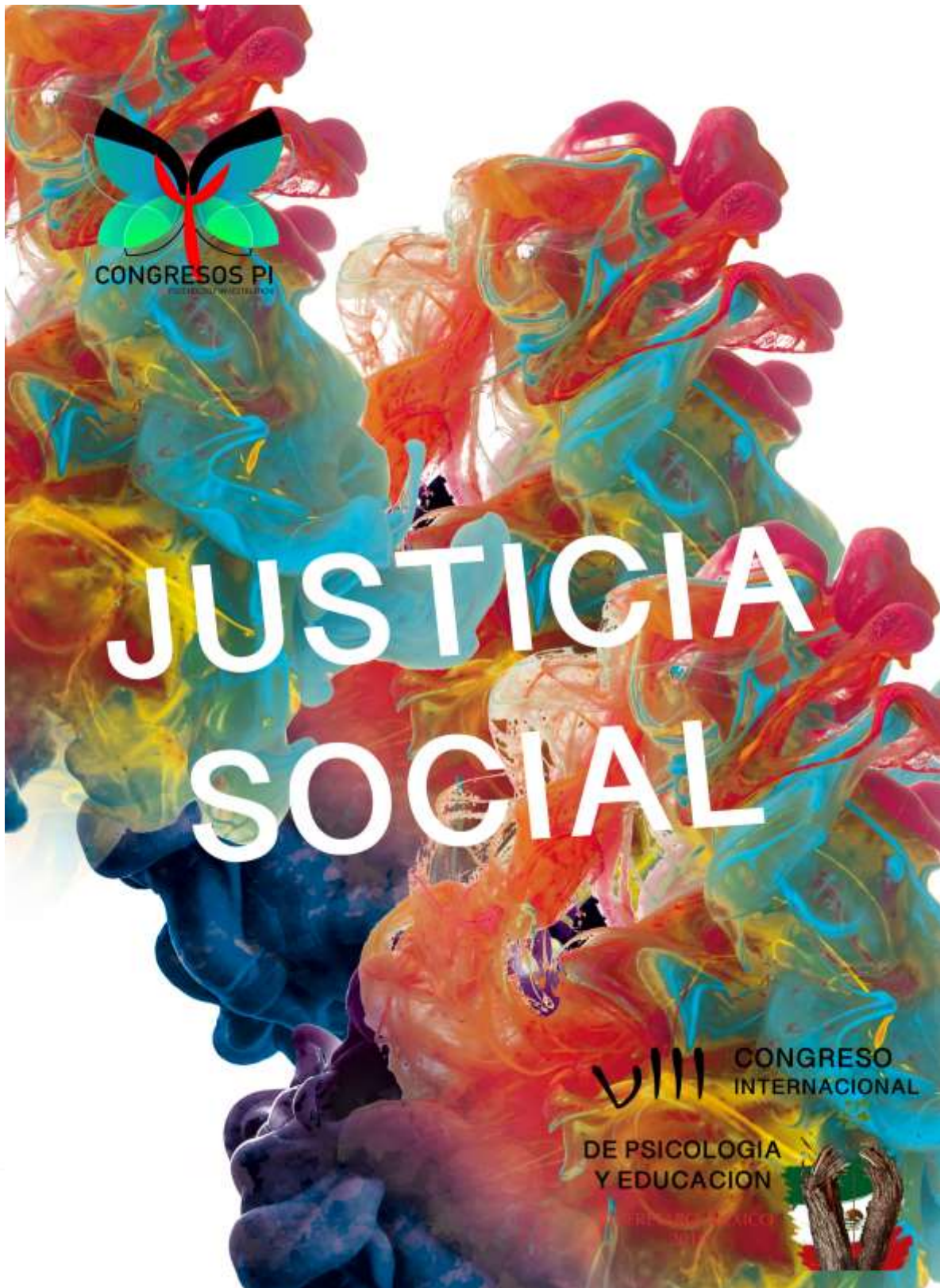


PRINCIPIOS TEORICOS Y REPRESENTACIONES SOCIALES LATINOAMERICANAS





**“VIVIR BIEN” EN POBLACIÓN KOGI DEL NORTE DE COLOMBIA:
EXPERIENCIAS DE RELACIONES ENTRE HUMANOS Y NO
HUMANOS.**

**“LIVING WELL” AMONG KOGI PEOPLE IN NORTHERN COLOMBIA:
EXPERIENCES OF RELATIONS BETWEEN HUMANS AND NONHUMAN
BEINGS.**

**Silvia Tibaduiza Sierra
Universidad del Norte
Colombia**

JUSTICIA SOCIAL Y DERECHOS HUMANOS

RESUMEN

El concepto de salud mental resulta insuficiente para abordar temas de salud y bienestar en ciertas poblaciones como las comunidades indígenas. Éste resulta acotado, ya que, en las formas de vida indígena, sobre todo, *vivir bien* se experimenta de manera integral, se basa en una red de relaciones amplia que incluye el ambiente no humano. Se propone el concepto “vivir bien” para comprender estas experiencias en población Kogi del Norte de Colombia. Se explorará su relación con el ambiente no humano.

El presente trabajo es resultado de una investigación cualitativa enmarcada en un proyecto doctoral. En la medida en la que piensa la salud y el bienestar como relaciones con el ambiente, incluyendo a un conjunto heterogéneo de no humanos (animales, cosas, sitios sagrados), este trabajo propone un abordaje que parte del

concepto de *affordances*. Se partirá del concepto de *affordances* de Gibson (1979) (aquello que ofrece el ambiente a los individuos y que surge de la relación que tienen estos con su ambiente particular) y algunas propuestas posteriores, para desarrollar dos puntos principales. En primer lugar, se resaltarán que *vivir bien* se basa en el equilibrio de las relaciones entre humanos y no humanos que conviven en el ambiente. Posteriormente, se mostrará que la relación entre humanos y no humanos se vive desde y a través del cuerpo, encarnando la afectividad que nos permite participar en el mundo. Lo anterior es una invitación a ampliar el estudio de la afectividad relacionada con problemas de “salud mental” que enfrentan las poblaciones indígenas (y no indígenas) y a seguir estudiando la posibilidad de una psicología no dualista que considere también al cuerpo un elemento clave en lo que conocemos como experiencias “mentales”.

INTRODUCCIÓN



Para iniciar esta presentación, recorro a mi propia experiencia como investigadora, a través de dos breves sucesos que ocurrieron durante mi trabajo de campo. Estos están registrados en dos fotografías tomadas en días distintos, mientras Pedro¹ (participante en la investigación) y yo caminábamos por la montaña. En la primera se ve Pedro acercándose a la boca una hoja doblada a modo de vaso, llena de agua. En la segunda, estoy yo recogiendo agua en mi botella con filtro.

¹ Se usarán pseudónimos para nombrar a los participantes en esta investigación.



Fotografía 1. Elaboración propia.



Fotografía 2. Elaboración propia.

Pedro se acercó al arroyo, me enseñó cómo doblar la hoja y se la llevó a la boca, llena de agua. Me llamó la atención la seguridad con la que Pedro bebía el agua directamente y, al presenciar la relación que Pedro tiene con el agua (y también con la hoja, las piedras, el territorio), me percaté también de la mía. Como se ve en la segunda foto, durante la primera parte de mi trabajo de campo utilicé una botella con filtro purificador para evitar beber agua de manera directa, como Pedro.

Pedro me estaba mostrando con su relación directa y confiada que la mía se basaba en el miedo. La mayor parte de la relación entre los habitantes de las ciudades (como yo) y el agua consiste en ver el agua aparecer y desaparecer cuando abrimos y cerramos el grifo, o cuando la consumimos en botellas de plástico. Las dinámicas de ciudad (densidad de población, actividades productivas, disposición de residuos) provocan que mi relación con el agua sea potencialmente muy peligrosa. Para protegernos del daño nos defendemos con químicos para hacerla potable.

La experiencia con Pedro fue una revelación, teniendo en cuenta la manera en que Ingold (2011) se refiere a la forma en que generamos conocimiento:

To show something to somebody is to cause it to be seen or otherwise experienced - whether by touch, taste, smell or hearing - by that other person. It is, as it were, to lift a veil off some aspect or component of the environment so that it be apprehended directly (p. 21).

Pedro luego dijo que su relación con el agua es la misma que los hijos e hijas tienen con la leche materna, la que toman con confianza: “Nosotros, los Kogi, sabemos que la tierra nos da teta, porque todos tomamos agua. Sabemos que es la madre y que todavía amamanta. Todavía somos pequeños para ella. Para la tierra todavía somos pequeños”. (Pedro, Comunicación personal, abril 27 de 2017).

El ambiente, como el agua, está alrededor de nosotros, nos contiene y no podemos separarnos. Como en el acto de amamantar, estamos unidos por la misma sustancia (ver artículo de Simms, 2001) y esta relación la vivimos desde nuestro cuerpo (Fuchs, 2013). En estudios realizados desde diferentes disciplinas se ha resaltado la importancia que tiene la cultura y el territorio en la manera de vivir los procesos de salud-enfermedad (por ejemplo, Vallejo, 2006; Lopera y Rojas, 2012). En el caso puntual de los pueblos de la Sierra Nevada de Santa Marta, Paternina (1999) nos habla de la enfermedad en Arhuacos, Kankuamos, Wiwas y Kogi no solo como algo que padecen los individuos sino como algo que incluye la pérdida del equilibrio entre los seres humanos y su entorno o territorio.

En este proyecto de investigación los conceptos de “salud” y “bienestar” han sido insuficientes para abordar las prácticas y condiciones que favorecen vivir una buena vida. En muchos estudios se usan estos dos conceptos de manera intercambiable y en otros se presentan definiciones que enfatizan la división mente-cuerpo, como la que se ofrece en la Ley de Salud Mental.

En Colombia la Ley 1616 de 2013 define la salud mental como:

Un estado dinámico que se expresa en la vida cotidiana a través del comportamiento y la interacción de manera tal que permite a los sujetos individuales y colectivos desplegar sus recursos emocionales, cognitivos y mentales para transitar por la vida cotidiana, para trabajar, para establecer relaciones significativas y para contribuir a la comunidad (p. 1).

Por ello, se adopta el término *vivir bien*² para alejarnos de las limitaciones propias de las explicaciones dualistas y así aportar al conocimiento relacionado con las experiencias y prácticas concretas que estas poblaciones establecen con sus ambientes no humanos. Se utiliza metodología cualitativa con un enfoque etnográfico³ que explora las experiencias de las relaciones entre seres humanos Kogi y seres no humanos (ambiente) y su relevancia en el *vivir bien*. Este proyecto surge de mis experiencias conociendo a una familia Kogi de la Sierra Nevada de Santa Marta y de un proceso de consulta tradicional con un *Mama* (autoridad espiritual) que resaltó su pertinencia para los habitantes de estos territorios.

El trabajo de campo se dividió en dos fases. En primer lugar, una fase etnográfica que permitió aproximarse a las prácticas de *vivir bien* para esta población indígena. Se favoreció una categorización “in vivo” en lugar de categorías tradicionales sobre bienestar. Una combinación de observación

² Se han considerado valiosos conceptos como el de Buen vivir o Sumak Kawsay, entre otros. El término *vivir bien* que usamos en esta investigación no surge directamente de la literatura relacionada con estos conceptos (tal y como se tratan, por ejemplo, en Ecuador) sino, más bien, se propone como una decisión para abordar la temática en el trabajo de campo.

³ El enfoque etnográfico busca comprender fenómenos sociales a partir de las perspectivas de las personas que los viven. En este sentido, resalta en los participantes su posición privilegiada para dar cuenta de ellos. (Guber, 2001)

participante y entrevistas “in situ” permitió profundizar en el tema de una manera concreta y contextualizada. Por otro lado, una segunda etapa, todavía en curso, busca lograr una conversación entre los resultados del trabajo de campo de la fase etnográfica y conceptos de la literatura que ubican el *vivir bien* en un campo relacional y que intentan trascender las dualidades con las que se han estudiado los seres humanos. Esta presentación corresponde a una aproximación preliminar a esta conversación entre trabajo de campo y la literatura existente.

Se utilizará el concepto de *affordance* establecido por primera vez por James Gibson (1979), y desarrollos posteriores (por ejemplo, Chemero, 2003), y, basados en abordajes interdisciplinarios (Ingold, 2011), proponemos acercarnos al “vivir bien” a partir de un estudio de la *afectividad* entre seres humanos y no humanos (ambiente). Esta propuesta se funda en resultados del trabajo de campo que señalan la importancia de comprender al ser humano en constante y profunda relación con su ambiente.

A continuación, se expondrá una breve contextualización sobre el grupo indígena Kogi, seguida por un marco de referencia conceptual que surge del análisis de los resultados de la primera fase de la investigación. Seguidamente, se presentarán algunos de estos resultados preliminares, que se relacionan con dos puntos principales de la segunda fase de la investigación: el *vivir bien* y las relaciones entre seres humanos y no humanos y, relacionado con lo anterior, el papel del cuerpo en las experiencias de *vivir bien*.

MARCO DE REFERENCIA CONCEPTUAL

LOS KOGI DE LA SIERRA NEVADA DE SANTA MARTA

Los Kogi son uno de los cuatro pueblos indígenas que habitan la Sierra Nevada de Santa Marta, junto con los Arhuacos, Kankuamos y Wiwas. Según el censo del DANE en 2005, la población Kogi sobrepasa los 9000 habitantes, quienes se ubican principalmente en las vertientes norte, oriente y occidente de este macizo montañoso. Los diferentes asentamientos Kogi están ubicados a lo largo de los ríos que nacen de la parte alta de la Sierra y que conectan sus picos nevados con el mar. Cada uno de estos pueblos responde a la autoridad del *Mama*, figura de poder y guardián del conocimiento ancestral de esta población. Además del sitio donde construyen sus casas de habitación y ceremoniales, cada familia tiene un terreno por fuera del pueblo, donde se cultiva yuca, malanga, caña de azúcar y otras plantas para el alimento propio y para vender o intercambiar. También es donde ubican trampas para animales de monte que hacen parte de su dieta.

En su territorio, que incluye lugares de habitación previos a la colonia, históricamente han residido también un número de habitantes de diferentes procedencias y ocupaciones, entre los que se encuentran campesinos desplazados de otras regiones, campesinos acomodados que lograron ubicarse con la economía del café y otros productos, grandes propietarios dedicados a la ganadería y la plantación (caña de azúcar, café, palma africana, banano) y otros pobladores dedicados a la siembra de marihuana y de coca para la producción de cocaína, sobre todo en las décadas de los 70s y los 80s, respectivamente.

A partir de esto se entiende que las ocupaciones de la Sierra Nevada han sido llevadas a cabo tanto de manera legal como por la vía de las armas (Uribe, 2009) y han resultado en diversas problemáticas: deforestación para la actividad agrícola de monocultivos y ganadería extensiva, fumigación con glifosato, desplazamiento forzado, asesinatos de líderes indígenas, imposición de las misiones religiosas y la destrucción de sitios sagrados, entre otras. Al ser un macizo montañoso aislado, separado de la cordillera de los Andes, la Sierra Nevada de Santa Marta provee las condiciones necesarias para una amplia biodiversidad. Sus casi 6.000 metros de altura contienen una variedad de ecosistemas y especies endémicas y sus ríos abastecen de agua a los habitantes de la montaña, así como aquellos en las zonas planas a su alrededor.

En medio de estas problemáticas, la destrucción de diversos ecosistemas y sitios sagrados impacta de manera dramática a las poblaciones de la Sierra, al punto en que hay casos de líderes espirituales que han muerto de tristeza después de que los sitios sagrados a su cargo han sido destruidos. Sin embargo, la salud y el bienestar de los pueblos indígenas se sigue analizando casi exclusivamente desde un modelo biomédico de la salud y la enfermedad, resaltando la patología, atendiendo la sintomatología y usando indicadores que son incongruentes con su forma de vida.

Vivir bien y la relación entre humanos y no humanos

La relación entre seres humanos Kogi y su ambiente consiste en un vínculo de reciprocidad e interconectividad. Como en el caso de otros grupos indígenas (ver Yáñez, 2005; Paternina, 1999), el estado del ambiente está íntimamente ligado con el estado de los individuos y las comunidades Kogi que dependen de éste. El componente de reciprocidad de la relación con la naturaleza o Madre implica la necesidad de los Kogi (y de todos los seres humanos) de ofrecer compensaciones por lo que reciben de ella. Esto se hace normalmente a través del *pagamento*, conjunto de prácticas rituales que, a grandes rasgos, consiste en conectar pensamientos (intenciones, metas en común) en objetos físicos que normalmente son hojas de coca, piedras o conchas, para retribuir lo que hemos recibido de la Madre y pedir permiso por lo que necesitaremos tomar en el futuro, entre otras cosas. El *pagamento* puede ser entendido en el sentido literal de esta palabra de origen español como pagar por lo que tomamos del ambiente, como sucede con el pago de los servicios públicos en la ciudad. Sin embargo, a partir del trabajo de campo, se evidencia la riqueza de variaciones en las prácticas, habilidades y posibilidad de relaciones. Entre muchas, se muestra como una oportunidad para evaluar las acciones que realizarán individuos y comunidades dirigidas a su ambiente, basándose en el estado de éste.

En relaciones como las que confluyen en el *pagamento*, que conectan a los Kogi con participantes no humanos de la comunidad (plantas, sitios sagrados), se desarrolla la afectividad entre seres humanos y su ambiente, que también es un ser vivo. “La madre tierra es una madre que tiene sus huesos, sangre, es para

nosotros la naturaleza un ser vivo.” (Coronado, comunicación personal, 24 de noviembre de 2016)

De igual manera, en el *pagamento* los habitantes comprenden un orden jerárquico entre los seres del ambiente: los seres humanos “todavía somos jóvenes”, tenemos mucho que aprender y debemos obedecer. La figura de la Madre resalta una relación filial entre los Kogi y su entorno, expuesta por Pedro al hacer referencia a la leche materna.

Al estar compuestos por la misma sustancia (leche materna, agua, ambiente), el *vivir bien* depende de manera definitiva del estado en el que se encuentra la Madre, dentro del marco de relaciones. La enfermedad, los conflictos, la escasez, etc. se viven también de manera relacional, colectiva. Los síntomas de la enfermedad, por ejemplo, deben ser explorados para llegar a su causa profunda, porque no solo afectan al individuo, sino que se refieren a lo que está viviendo la familia, el grupo y el ambiente.

Cuando hablamos de la enfermedad estamos hablando de todo: De las plantas, del agua, del viento, del sol. Eso es lo que se habla de la enfermedad. Cuando se dice: “Bueno, ¿usted cómo está?” Allá no se puede decir “bien”, porque no estamos bien, estamos enfermos. Hay problema, hay problemas con la escasez, hay problema de agua. Entonces, todo esto es una enfermedad, una enfermedad que ha surgido del hombre, del acto del hombre. (Joaquín, comunicación personal, 16 de febrero de 2018).

La Madre se expresa en los territorios que habitan las comunidades Kogi y en las formas de relacionarse con estos de manera sostenida y directa. Estas prácticas de habitación se comparten de generación en generación y contribuyen al estado de la Madre. *Vivir bien* recoge aspectos individuales, comunitarios y ambientales que, como se ha mencionado, mantienen un vínculo inseparable. Pedro lo dijo de la siguiente manera: “Si tú estás tranquilo, así en lo familiar, es porque tú estás conectado ya al mundo.” (Pedro, 26 de Marzo de 2017).

En las entrevistas realizadas el concepto de *salud* normalmente se entiende como prácticas puntuales vinculadas a instituciones oficiales y hacen referencia al cuerpo físico, individual, y las enfermedades que lo aquejan. Por otro lado, el concepto de “bienestar” se relaciona con condiciones que trascienden ese cuerpo individual y hacen referencia a la vida familiar y en comunidad.

En todo caso, estos dos conceptos materializan relaciones dualistas, entre las que podemos encontrar individuo-ambiente, cultura-naturaleza, dentro-fuera (o cuerpo-mundo), por ejemplo. En el caso de salud mental, el concepto hace referencia a una de las principales dualidades en la psicología: la ruptura entre mente-cuerpo. Si tenemos en cuenta que tener una buena vida o vivir bien se experimenta de manera integral e implica relaciones sociales amplias (que incluyen relaciones con el ambiente), estos conceptos resultan limitantes. De igual manera, es insuficiente explicar las particularidades de una forma de vida a partir de la cultura, sobre todo si no se ofrece una comprensión que trascienda el uso frecuente de dicho término como comodín que toma diferentes valores dependiendo de la necesidad.

AFFORDANCES Y AFFECTIVE AFFORDANCES

James Gibson (1979) definió el concepto de affordances como ofrecimientos del ambiente a los animales (incluido el ser humano). Estos ofrecimientos se presentan como posibilidades de acción, las cuales resultan de las relaciones entre aspectos pertenecientes a un ambiente material y las habilidades disponibles dentro de una forma de vida. En el individuo se incorporan las habilidades y los significados que le permiten percibir el *affordance* y su posibilidad de acción. Por ejemplo, un árbol puede resultar “escalable” para una especie de individuos y puede también ser “perforable” para la instalación de un nido de otra especie (Gibson, 1979). Como sugiere Ingold (2011), basándose en Gibson (1979), el ambiente es relativo a cada organismo; existe, tiene significado y se desarrolla en la relación con éste.

A partir de Gibson, son varios los desarrollos teóricos alrededor del concepto de affordances (por ejemplo, Heft, 1989; Turvey, 1992; Rietveld & Kiverstein, 2014). En esta presentación nos basamos en el concepto de *affordances* que ha desarrollado Chemero (2003). Este autor se desvincula de las teorías de la percepción directa (dentro de las que se encuentran los planteamientos del propio Gibson) que implican que el significado de nuestras percepciones se encuentra en el ambiente y es tomado por nosotros, y define *affordances* como relaciones entre animales y aspectos (features) de situaciones (Chemero, 2003). Es decir, los ofrecimientos no pertenecen solo al animal, ni tampoco al ambiente: son las relaciones que se dan entre los dos. En este sentido, los affordances no se

encuentran en el cuerpo de los seres humanos ni en el ambiente, sino que se constituyen en la relación sostenida entre ellos.

Basándose en el concepto de ofrecimientos (*affordances*) de Gibson (1979) y en el marco de su modelo de afectividad “corporizada” (*embodied affectivity*). Fuchs (2013) nos propone el concepto de *ofrecimientos afectivos* (*affective affordances*). Este concepto resalta que el componente emocional da sentido al mundo cuando consideramos que las cosas son particularmente valiosas y relevantes. El modelo de afectividad corporizada plantea una interacción circular, a través del cuerpo, entre cualidades afectivas identificadas en el entorno (*affordances*) y los individuos.

El cuerpo tiene un papel central en el modelo, pues a partir de lo que el autor llama *resonancia corporal* experimentamos las cualidades afectivas del mundo. La resonancia corporal cuenta con dos componentes: por un lado, nos vemos afectados o “movidos” por los eventos (afectabilidad) y asumimos, además, tendencias de acción específicas.

FUCHS Y KOCH (2014) EXPLICAN:

How do we experience the affective qualities or affordances of a given situation? Emotions are experienced through what we call bodily resonance. This includes all kinds of local or general bodily sensations: feelings of warmth or coldness, tickling or shivering, pain, tension or relaxation, constriction or expansion, sinking, tumbling

or lifting, etc. They correspond, on the one hand, to autonomic nervous activity (e.g., raised heartbeat, accelerated respiration, sweating, trembling, visceral reactions), on the other hand, to various muscular activations, bodily postures, movements and related kinaesthetic feelings (e.g., clenching one's fist or one's jaws, moving backwards or forwards, bending or straightening oneself, etc.) (p. 3).

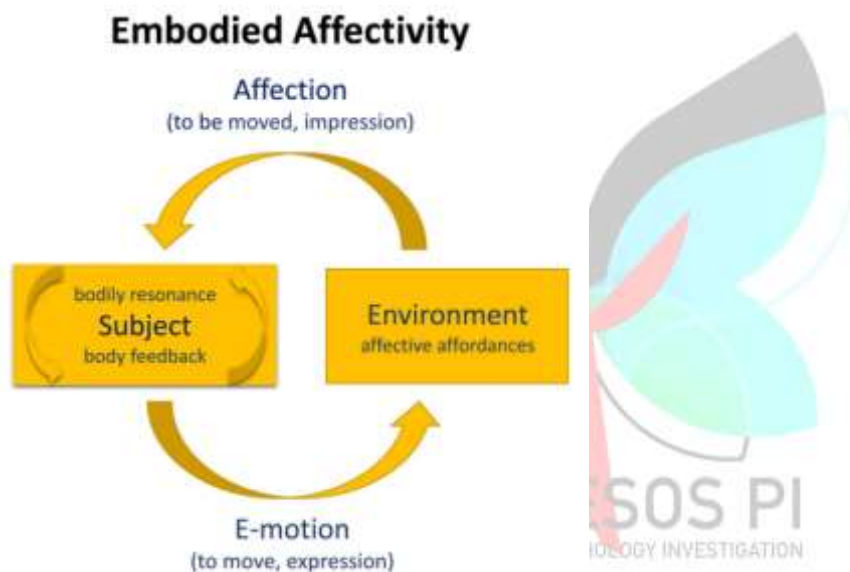


Figura 1. Embodied affectivity (afectividad corporizada). Tomada textual de Fuchs y Koch (2014)

Los afectos, según Fuchs y Koch (2014), son modos de sintonizarnos con y participar en el mundo vivido, siendo el cuerpo el medio posibilitador y no, simplemente, “byproduct”. La ausencia de afectos implicaría que el mundo sea un lugar sin significados ni affordances; nada atraería nuestro interés. Este autor sostiene que el concepto de *affective affordances* también incluye componentes

cognitivos que dan forma a la percepción emocional y las respuestas del individuo en una situación determinada. La cognición y la volición están basadas en nuestras interacciones afectivas con el mundo (Fuchs, 2013).

Affordances y vivir bien. Para comenzar a introducir el concepto de *affordances* en mi trabajo de campo, me remito a una entrevista puntual. Refiriéndose a lo que sucede cuando la gente daña sitios sagrados, excava lugares de pagamento o modifica la desembocadura de los ríos.

MANUEL DICE:

Es como si un Mama bajara a la ciudad y viera solo casas. No supiera cuál es la alcaldía, cuál es la estación de policía... solo ve un montón de casas. Como si llegara a la iglesia y no está el cura... y la tumbamos. (Manuel, c personal, 6 de agosto de 2017)



Fotografía 3. Indígenas observando la destrucción de un sitio sagrado. Tomada del Diario El Heraldó.

Esta foto de archivo de prensa nos muestra un escenario contrario al referido por Manuel. En ella observamos un grupo de indígenas siendo testigos de la destrucción de un sitio sagrado por parte de una constructora en un barrio de Santa Marta. La fotografía captura dos conjuntos de *affordances* diferentes, o nichos (Gibson, 1979); aquel relacionado con la forma de vida Kogi y el que se sostiene por las prácticas de urbanización. Los nichos no hacen referencia a una delimitación geográfica (como sí lo hace el concepto de hábitat); en lugar de aludir a *dónde* viven las personas, apunta al *cómo*. En este caso, en el mismo lugar se traslapan el conjunto de relaciones que se refiere a hacer pagamento en un sitio sagrado y otro que se refiere a la preparación del terreno con una retroexcavadora para la construcción de un edificio. Cada uno de estos nichos, o redes interrelacionadas de *affordances* (Rietveld & Kiverstein, 2014), afectan de manera diferente a los individuos y sus comunidades. Podemos estar de acuerdo en el

contraste que se genera entre los dos, si tenemos en cuenta que mientras para uno supone una creación material y nuevas oportunidades de habitabilidad, los Kogi observan la destrucción de un sitio sagrado que hace parte de la Madre.

LA RELACIÓN CON EL CUERPO

El ambiente no humano, configurado en la Madre, y el cuerpo Kogi tienen una relación muy estrecha. La Madre es un cuerpo vivo que prospera, se lastima y se enferma. Al referirse a los daños que se cometen frecuentemente contra la Madre, los Kogi suelen ubicarlos en cuerpo de ella.

Cuánto desastre hemos hecho a la madre naturaleza: perforación en tierra, saqueo de mucha minería. Lo que más afecta a la madre naturaleza es la parte minería, para nosotros. ¿Por qué? Porque la madre tierra es una madre que tiene sus huesos, sangre; es para nosotros la naturaleza un ser vivo. (Coronado, conversación personal, 11 de noviembre de 2016).

Por otra parte, las afectaciones al cuerpo de la Madre se viven también en los cuerpos Kogi:

(...) Yo he visto un cerro que lo perforan, hacen túneles y lo atraviesan en otras partes. Hoy en día nosotros se nos empieza a podrir la barriga, ¿por qué? Porque la madre está pudriéndose, la madre está enferma. Hoy en día la madre está en fiebre, está desnutridas, ¿por qué? Porque hoy en día se ve el calentamiento

global, porque la madre no está bien (Coronado, Comunicación personal, 11 de noviembre de 2016).

La Madre es parte de cada cuerpo Kogi y cada cuerpo Kogi, junto con sus acciones, es parte de la Madre. Esto implica que lo que afecta una parte de la relación inevitablemente afecta la otra, lo que nos remite nuevamente a Gibson (1979) y la manera como los ambientes y los seres que los habitan cambian y se desarrollan juntos.



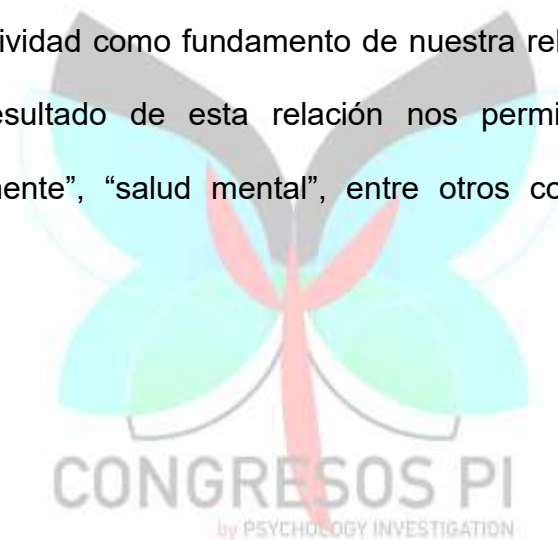
Fotografía 4. Destrucción de sitio sagrado. Tomada del Diario El Heraldo.

Para nosotros la Sierra es como un ser vivo igual que nosotros, que le duele al momento de destruir los espacios sagrados. Porque es una vena que recorre toda la Sierra entonces, pues igual manera como si uno le pasara algo pues uno está herido. (Manuel, Comunicación personal, 6 de agosto de 2017).

El estado del ambiente resuena en los participantes de esta investigación en el marco de sus relaciones afectivas.

DISCUSIÓN Y CONCLUSIONES

Los participantes Kogi nos muestran claramente que afectos y emociones no se encuentran limitados a estados mentales que hacen parte de la interioridad del sujeto. En este sentido, las aproximaciones de la psicología a temas de salud y bienestar que refuerzan marcadas dualidades, en este caso la que corresponde a mente-cuerpo, nos privan de la riqueza y complejidad de la experiencia humana. Comprender la afectividad como fundamento de nuestra relación con el mundo y, a la vez, como resultado de esta relación nos permite cuestionar lo que entendemos por “mente”, “salud mental”, entre otros conceptos que resultan insuficientes.



REFERENCIAS

- Acosta, L. E. (2008). Sostenibilidad territorial y bienestar indígena: bases para el diseño de indicadores en la Amazonia colombiana. *Revista Colombia Amazónica*, 1, 113-128.
- Chemero, A. (2003). An outline of a theory of affordances. *Ecological psychology*, 15(2), 181-195.
- Departamento Administrativo Nacional de Estadística. (2005). Censo general de 2005. Recuperado de <https://www.dane.gov.co/>
- Fuchs, T. (2013). The phenomenology of affectivity. *The Oxford handbook of philosophy and psychiatry*, 612-631.

Fuchs, T., & Koch, S. C. (2014). Embodied affectivity: on moving and being moved. *Frontiers in Psychology*, 5, 508.

Gibson, J. J. (1979). *The theory of affordances. The ecological approach to visual perception*. New York: Psychology Press Classic Editions.

Guber, R. (2001). *La etnografía: método, campo y reflexividad*. Vol. 11. Bogotá: Editorial Norma.

Heft, H. (1989). Affordances and the body: An intentional analysis of Gibson's ecological approach to visual perception. *Journal for the Theory of Social Behavior*, 19, 1–30.

Ingold, T. (2011). *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge.

Ley 1616 de 2013. Por la cual se expide la Ley de Salud Mental en Colombia. Enero 21 de 2013. DO. N° 48680.

Lopera, J, & Rojas, S. (2012). Salud mental en poblaciones indígenas. Una aproximación a la problemática de salud pública. *Medicina UPB*, 31(1), 42-52.

Paternina, H. (1999). Los pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta: una visión desde el cuerpo, el territorio y la enfermedad. En Vigoya, M. & Garay G.(Comp.). *Cuerpo, diferencias y desigualdades*, (pp. 271-296).

Rietveld, E. & Kiverstein, J. (2014). A rich landscape of affordances. *Ecological Psychology*, 26(4), 325-352.

Simms, E. M. (2001). Milk and flesh: A phenomenological reflection on infancy and coexistence. *Journal of Phenomenological Psychology*, 32(1), 22-40.

- Tam, K. P. (2013). Dispositional empathy with nature. *Journal of Environmental Psychology*, 35, 92-104.
- Turvey, M. (1992). Affordances and prospective control: An outline of the ontology. *Ecological Psychology*, 4, 173–187.
- Uribe, C. A. (2009). Una reconsideración de los contactos y cambios culturales en la Sierra Nevada de Santa Marta. En Colajanni (Ed.), *El pueblo de la montaña sagrada*, (29-70). Bolivia: Editorial Gente Común.
- Valle, J. S. L., & Jiménez, S. R. (2012). Salud mental en poblaciones indígenas. Una aproximación a la problemática de salud pública. *Medicina UPB*, 31(1), 42-52.
- Vallejo Samudio, Á. R. (2006). Medicina indígena y salud mental. *Acta Colombiana de Psicología*, 9(2), 36-46.
- Yáñez, J. (2005). *Allikai: La salud y la enfermedad desde la perspectiva indígena*. Quito, Ecuador: Ediciones Abya-Yala.
- Iguarán, A. (2017, 22 de Diciembre). Orden judicial impide que siga obra de edificio en El Rodadero. *Diario El Heraldo*. Recuperado de <https://www.elheraldo.co/magdalena/orden-judicial-impide-que-siga-obra-de-edificio-en-el-rodadero-439174>

POSTYRS

