

Mintsita ka Tsipekua: El corazón y la vida. Apuntes hacia una psicología P'urhépecha

The heart and life. Notes towards a P'urhépecha Psychology

Erandi Medina Huerta

**Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo
(Morelia, Michoacán, México)**

Resumen. La encomienda evangelizadora de más de quinientos años atrás no ha terminado. La psicología moderna, en su lógica individualista y positivista, reproduce discursos ajenos a los contextos de los pueblos: discursos que desplazan principios medulares por categorías psicológicas que atentan contra la vida comunitaria y contra el desarrollo de teorías que den cuenta de la visión de los pueblos indígenas. Desarrollo aquí las nociones de *mintsita* y *tsipekua*: categorías centrales en el principio vital del ser p'urhépecha, las cuales denuncian el carácter social y materialista de lo que llamaríamos una “psicología p'urhépecha”, donde no hay separación alma-cuerpo. Al término reitero la necesidad de sumar estudios sobre el tema aquí puesto, apostando a la re-vitalización del pensamiento indígena.

Palabras Clave: colonialidad, mintsita, psicología indígena, psicología p'urhépecha, tsipekua

Abstract. The evangelizing mandate of more than five hundred years ago has not ended. Modern psychology, in its individualist and positivist logic, maintains a prevailing colonizing style that continues to assume the soul-body duality in the P'urhépecha culture, displacing core principles by psychological categories that attempt against community life and against the development of theories that account for the vision of indigenous peoples. I develop here the notions of *mintsita* and *tsipekua*: central categories in the vital principle of being p'urhépecha, which denounce the social and materialistic character of what we would call a “p'urhépecha psychology” where there is no soul-body separation. In the end I reiterate the need to add studies on the issue here, betting on the revitalization of indigenous thought.

Keywords: coloniality, mintsita, indigenous psychology, p'urhépecha psychology, tsipekua

Introducción / Incharikua

Las fuentes generales que narran la historia de la psicología (Leahey, 1998; Mueller, 2003; Berlin, 2006) consideran que las postrimerías del siglo XIX y los principios del siglo XX fueron el momento en que surgió la psicología como disciplina. Este surgimiento de la psicología coincidió con cambios estructurales basados en la convicción de que un solo sistema científico-racional abarcaría y explicaría la naturaleza de las cosas (Berlin, 2006). La psicología, basada en conocimientos científicos y métodos positivos, es partícipe de un ordenamiento asentado en normas, reglas y sistemas de un contexto social configurado crecientemente por el uso de mecanismos científico-disciplinarios para la formación de la individualidad, característica de la *episteme* moderna (Foucault, 1968; 2002). Es así como la psicología moderna tiene como objeto de estudio el Yo consciente, individual y subjetivo que no se somete a la reflexión sobre la historicidad de sí mismo, ni de las condiciones que le rodean; por el contrario, establece una complicidad con la ideología dominante (Deleule, 1969; Braunstein, 2003; Parker, 2010) que justifica el sistema, manteniendo una visión del mundo basada en “posiciones dominantes, reglamentarias y disciplinarias” (Pavón-Cuéllar, 2011, p. 193) destinadas lamentablemente a reproducirse en nuestro contexto latinoamericano.

En México predomina una práctica psicológica que abstrae las condiciones desfavorables del país y sus múltiples variaciones internas y diferencias étnicas. En un sentido homogeneizador se mantienen esquemas de comprensión, planteamientos, enfoques, sistemas y soluciones ajenos que de forma acrítica consagran una situación de dependencia histórico-estructural a “un sinfín de teorías incompatibles y tradiciones de investigación, algunas contra intuitivas y otras de sentido común, en su mayoría irreversibles y en ocasiones peligrosas” (Parker 2010, p. 21). En contraste con la práctica psicológica dominante, una posible vía de resistencia es partir de los pueblos y de su liberación para construir una psicología que emerja desde abajo y no desde arriba en el saber de los pueblos (Martín-Baró, 1986; 1998; 1988; 2003). Esto permite apostarle al poder intelectual de los pueblos y generar un saber que asuma la realidad indígena. Tal es la dirección a la que se dirige el presente trabajo.

Se apuesta aquí por una psicología indígena (Pavón-Cuéllar, 2011, 2012, 2013; Pavón-Cuéllar y Capulín, 2017) que se funda en el reconocimiento de “la variación psíquica interna de la sociedad mexicana” (Pavón-Cuéllar, 2011, p. 197). Como veremos, la psicología indígena dará explicaciones propias que podrían servir para resistir contra la versión positivista, occidental y colonial de la disciplina psicológica predominante en los centros de estudio de psicología en México. Es así como, apegándonos a la psicología entendida como un saber discursivo (*logos*) de lo anímico o lo psíquico (*psique*) (Pavón-Cuéllar, 2013), se esbozan las nociones de *tsipekua* (vida) y *mintsitá* (corazón) desde una particularidad p'urhépecha que

se aleja de la universalización/psicologización, consistiendo más bien en un saber “anti-psicológico”.

Imposición de mundo interior por la palabra / Uandakua turisi

Más de quinientos años atrás, la orden de franciscanos que desembarcó el 13 de mayo de 1524 en el puerto de San Juan de Ulúa, en el actual estado de Veracruz, se movía bajo el imperativo de realizar la encomienda evangelizadora, a la que se unirían en lo posterior los dominicos (1527) y los agustinos (1533). Los franciscanos cubrieron el centro de México y gran parte del centro y occidente de Michoacán; los dominicos cubrieron Oaxaca y Chiapas y a cargo de los agustinos quedó parte de Guerrero, Guadalajara y Zacatecas, aunque también cubrieron en Michoacán: Tiripetío, Tacámbaro, Jacona, Yuriria, Ucareo, Ziróndaro, Charo, Cuitzeo, Huango, Guayangareo (hoy Morelia) (Ricard, 2002; Lucas, 2011). Los franciscanos designados al centro de México y centro de Michoacán dedicaron el resto de su vida a conocer y dominar la lengua nativa, fue de suma importancia y a la brevedad la producción de escritos religiosos como gramáticas, diccionarios, vocabularios y catecismos en lengua P'urhépecha¹ (Lucas, 2011), ayudándose de informantes para la construcción del mundo interior (Pavón-Cuéllar, 2016) elemento fundamental para la conquista de los pueblos originarios desde una arista más profunda, el sistema de pensamiento a través de la dominación de su palabra.

Amaruc Lucas (2011, 2014, 2015), pone en evidencia las dificultades con que se encontraron los misioneros para encontrar un *simil* a la idea del *alma*, no tuvieron opción más que mantener el préstamo latino de *anima* buscando la menor “desviación” de su sentido original y evitando a la vez tomar palabras de la lengua indígena que pudieran mantener las formas de pensar propias. Así por ejemplo, en uno de los pasajes del *Dialogo de doctrina christiana en la lengua de Mechuacan* (1559) encontramos:

Hurenguareri: Acha, ca hyma andarehua/yatin sanctoecha eueri
anima am[be] ?

Discípulo: Señor, ¿y qué hizo [Cristo] cuando se acercó a las *almas* de los santos? (Franco, 2015, p. 173)

El intento de traducción resultaba peligroso. No obstante, “adelantados a las posibilidades, los misioneros advertían la posibilidad de que estas nociones cristianas se mantuvieran en la ‘mente indígena’ como algo extraño al presentarse siempre con ‘ropaje extranjero’” (Ricard, 2002, p. 130). El temor era que los indígenas adoptaran únicamente las palabras sin adoptar las ideas cristianas. Para evitar esto, al introducir la palabra *anima* en la glosa, procedieron paulatinamente y acompañaron el proceso

¹ Entre los que se encuentran: *Doctrina cristiana*, (1553), *Cartilla* (1575), *Arte de la lengua de Michuacán*, *Thesoro Spiritual en lengua de Mechuacán* y *Vocabulario en lengua de Mechuacán* escritos entre 1558 y 1559 de Maturino Gilberti.

con el establecimiento de prácticas rituales en las que se permitió cierto sincretismo cultural. Fue así como la noción del *alma* se introdujo paulatinamente en la idiosincrasia del pueblo p'urhé. Era necesario crear la interioridad. Ésta fue la verdadera batalla hacia la conquista. Las estrategias discursivas para dotar de un alma a los indígenas operaron como fuerzas etnocidas que terminaron por “impedir la continuidad histórica de un pueblo como unidad social y culturalmente diferenciada” (Said, 2009, p. 42). Se dio una interrupción del pensamiento indígena (Le Clezio, 2013) por la introducción progresiva del “mundo interno” que resultó en la devastación del ya existente (Pavón-Cuéllar, 2016).

Por otra parte, pese a que la colonialidad se considere superada, el imperante colonizador se mantiene operante en la sociedad moderna. Más puntualmente, la colonialidad es intrínseca de la modernidad y mantiene una racionalidad propia (Mignolo, 2001, 2007, 2010; Quijano, 1992, 2007; Restrepo, 2010; Garcés, 2007) caracterizada por una “concepción de humanidad que se postula como única y *natural* y según la cual la población del mundo se diferencia en inferiores y superiores, irracionales y racionales, primitivos y civilizados, tradicionales y modernos” (Quijano, 2007, p. 95). Asimismo, esta racionalidad en particular genera una “colonialidad epistémica” que soporta la universalidad del conocimiento con criterios reducidos y clasificatorios en las ciencias sociales, incluyendo a la psicología, “construyendo un modelo clasificatorio de la palabra y su verdad” (Garcés, 2007, p. 221) que desplaza y segrega otras particularidades. En términos más profundos, se concatena una “colonialidad del ser”, la no-existencia (Walsh, 2007), la negación y el reniego de lo indígena encabezado por políticas que buscan su integración a las formas de vida urbanas con el objetivo de incrementar el mestizaje y lograr la homogenización racial propia de una civilización moderna (Sánchez, 1999). En este sentido, la modernidad es colonizadora en su pretensión de igualar la racionalidad europea con la universalidad. Es colonizadora, en otras palabras, porque no desiste en el afán de construcción del imaginario de un sistema-mundo hegemónico.

Por todo lo anterior, la peligrosidad que representa la psicología moderna radica en la buena intención con que se acerca al Otro atribuyendo, de forma acrítica, nociones ajenas que atentan contra las formas de pensamientos, organización y creencia. Hablando particularmente del pueblo p'urhépecha, dichas nociones atentan contra la organización comunitaria, las formas de vida, idioma, la identidad, los valores propios, los saberes comunitarios; reproduciendo una colonialidad del saber tan terrible que desplaza el nosotros por el Yo, la reciprocidad por la autorrealización, el buen vivir por la conducta, la terapia por el acompañamiento, el saber curativo por los medicamentos, el trabajo comunitario por el trabajo asalariado y la vida por la muerte.

La incapacidad de la psicología moderna para acercarse de una manera más ética y creativa a los pueblos indígenas revela su imposibilidad de salir de la comodidad que dan las teorías y el conocimiento prefabricado. Este conocimiento evita a su vez el conflicto. Impide también un cuestionamiento que ponga en entredicho la realidad caracterizada por la continua asimilación de los pueblos indígenas.

Por tanto, siendo el *alma* y la *psique* categorías analíticas configuradas y válidas para contextos determinados, resultan inoperantes en la particularidad de la cultura P'urhépecha. En este panorama, prescindir de estas categorías es un buen paso para deshacernos de los vicios teóricos-epistemológicos (Pavón-Cuéllar, 2013) que nos impiden acercarnos a aquello Otro que ha vivido solo en la resistencia y que es más propio de los pueblos.

La palabra P'urhépecha / Juchari uandakua

Dicen los antiguos que la palabra tiene un valor especial, que hace ya tiempo la palabra “tenía la capacidad de inventar cosas, de hacerlas que aparecieran” (Marcos, 2007, p. 10). Trayendo a la memoria, como una ofrenda, las palabras que con gran contundencia pronunció Tatá Juan Chávez Alonso (2001) en el Congreso de la Unión sobre la importancia de la palabra del pueblo y el vínculo de ésta con el corazón y vida:

Antes que la luz existiera, ya la semilla sembrada estaba en él, oscuro vientre de la tierra, en el húmedo y caliente corazón de nuestros pueblos, ahí brotó la palabra, la que nos dio corazón, la que nos dio historia, la que pueblos nos hizo.

La relación palabra-corazón-vida para los pueblos indígenas es un eje rector de su identidad y de su visión del mundo. En el idioma P'urhé con frecuencia se recurre a la metáfora para dar sentido a las palabras cuando se traducen al español. Eso que la metáfora rodea y se le escapa al español es el meollo de una particular manera de ser del hombre, del que el idioma solo es un fiel testigo (Lenkersdorf, 2012).

Así, el P'urhépecha es un idioma que carece de familia lingüística, (Gómez, Pérez y Rojas, 2002; Medina, 2006; Monzón, 2004 ; Chávez, 2006). Es aglutinante porque puede ir formando frases completas solo agregando sufijos a una base verbal, los adverbios y pronombres se declinan mediante desinencias, carece de artículos, sintácticamente no es empleado el orden lógico del español sino que se recurre al uso del hipérbaton (Medina, 2006), es decir, del predicado al sujeto, de la acción a quien la realiza; no existe como tal flexión de género, más bien oposiciones léxicas de género (Chávez, 2006). Dicho de otro modo, no existe una declinación que señale la categoría de género (-a/-o) como en el español. En vez de eso existen pares opuestos de género que no comparten la misma raíz lexical. Por ejemplo, la denominación masculina y femenina de los seres humanos

se establece de acuerdo a la etapa de la vida que se transite, por ejemplo: nanaka-tataka (niña-niño); iurhitskiri-tumbí (muchacha, muchacho); vemos que los pares no comparten raíz lexical entre sí. Estas características marcan un distanciamiento con respecto al español a partir de las cuales es posible indagar las implicaciones subjetivas de esta disyunción.

La apreciación subjetiva del mundo no es analítica, sino que, por el contrario, es adhesiva. De ahí que teorías individualistas de la psicología sean a lo sumo nocivas, irrumpiendo con el Yo individualista formas colectivas de subjetividad. Por otro lado, la existencia de oposiciones léxicas de género con especiales particulares supone una nominación social que recae en ciertas características de físicas del cuerpo, por ejemplo el término *iurhitskiri* (“la que sangra”) refiere a la sangre menstrual que marca un cambio importante en las mujeres indicando el inicio de la fertilidad, teniendo entonces una nominación de género que surge de los procesos corporales entre mujeres y hombres, se nombra a partir del cuerpo. Asimismo antes de los 4 años aproximadamente se usa el termino *charaku* como una etapa en la que no hay atribución diferencial de sexo, el término es usado de manera indistinta para ambos géneros.

Continuando con las particularidades lingüísticas, de forma gramatical la base de la composición del idioma P’urhepecha es el verbo, más del 70 % de los sustantivos son derivados verbales (Medina, 2006). Al ser el verbo movimiento y vida es relevante porque fundamenta el hablar, el pensamiento, el sentir, el ser en el mundo desde la vida. En este sentido el sujeto no aparece como principio de la enunciación, aun cuando en la enseñanza se recurre a la regla sujeto-verbo- complemento, en el p’urhépecha hablado la regla predominante es:

Verbo + morfema + tiempo + persona

Así por ejemplo: *Pamentsixakani*, me está doliendo la cabeza.

P’ameni	-tsi	-xaka	-ni
Verbo: doler	Morfema espacial que denota cabeza, o parte alta.	Tiempo: presente progresivo/ presente continuo.	Declinación de primera persona del singular

Al verbo de forma regular se le llama raíz verbal cuando se presenta sin la terminación -ni del modo infinitivo característica de casi todos los verbos. A esta raíz verbal se le concatena una cantidad enorme de partículas con significado (morfemas) los cuales pueden ser referentes al lugar, espacio y relación. Después se especifica el tiempo en que se habla y por último se indica la persona de quien se habla, esto utilizando la declinación de los pronombres personales.

Una disyunción relevante surge de la posición última del sujeto en el enunciado justo después de una serie de elementos descriptivos de las formas materiales. De esta manera la percepción subjetiva parte de las acciones en sí, seguido de una serie muy detallada de condiciones materiales

y no en primacía del sujeto. Podría conjeturarse un claro alejamiento de la condición de “sujeto que conoce” o sujeto-objeto base de un sistema de pensamiento occidental, más bien aparece una particularidad subjetiva estrechamente ligada a los aspectos de las “condiciones materiales” y las acciones, mucho antes que el reconocimiento de un sujeto. Se puede dilucidar que el sujeto en la enunciación se hace tal sólo a partir de las acciones y las condiciones materiales muy puntuales que le dan sentido.

Para integrar lo anterior a continuación se presenta la composición de una palabra donde se entretujan elementos relacionales en una cantidad mayor de morfemas que nos ayudará a escudriñar mejor la subjetividad p'urhé: *Exejperantakachi,*” *nosotros nos volveremos a ver mutuamente*” de forma común en el purépecha moderno es una expresión de despedida: ¡nos vemos!

Exe	-jpe	-ra	-nta	-ka	-chi
Verbo: Exeni, ver, mirar	Morfema que denota reciprocidad	Morfema instrumental causativo	Morfema que denota “volver”	Tiempo: presente	Primera persona del plural- nosotros

Resulta de mucho interés la manera en que se representan las relaciones personales en la enunciación a partir del morfema *jpe*. Dicho morfema está presente en palabras que denotan una relación comprometida con el Otro, se usa para expresar el reconocimiento del Otro y una postura compartida, en reciprocidad, es decir, la acción que yo hago la hace el otro también, o la hará en algún momento. Encontramos pautas de las relaciones personales en el uso de tal o cual morfema, aspectos subjetivos insertos de manera peculiar en la estructura gramatical que hemos revisado.

La minuciosidad del idioma respecto al espacio, a las formas y al cuerpo se aprecia en expresiones cotidianas que pueden carecer de interés a simple vista, pero que resaltan por ser demostrativas:

Porhéchi Jurápantit'ikutsĪkuani

La oreja de la olla se arrancó de repente, la línea está adyacente al cuerpo de la olla, la oreja se encuentra al interior del ángulo recto

A la olla se le arrancó la oreja de repente

Porhéchi	Jurá	-pa	-nti ²	-t'i	-ku	-tsĩ	-kua	-ni
Olla	quitar	de súbito	Punto o zona en el ángulo interno de un ángulo recto adjunto a un cuerpo	Aspecto perfecto, tiempo presente. 3ra persona singular o plural.	Hacer ruido	Cabeza, superficie superior	sustantivo	Caso acusativo

² Variante *ndi*, según el vocabulario del CREFAL-PATZCUARO desde 1978. Usado también por la academia de Idioma P'urhépecha de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, la cual considero más pertinente.

Lo relevante es que esta misma minuciosidad es aplicable a todos los objetos materiales. El cuerpo humano es descrito también con una finura sobresaliente, con los mismos morfemas, de tal manera que la olla tiene cabeza, manos, cara, estómago, como lo tiene una persona, una planta o una extensión de tierra.

Para entender mejor lo anterior he recurrido a estudios de lingüistas como Paul Friendrich (1971), Foster (1969) y Monzón (2004) que enlistan y desglosan detalle a detalle un listado de morfemas espaciales. Estos morfemas son partículas con significado propio que se aglutinan a la raíz verbal formando oraciones con sentido. Resulta interesante cómo Cristina Monzón (2004) en un aproximado de 500 hojas desarrolla de forma detallada estos morfemas que hacen referencia a partes del espacio concretas con una finura sobresaliente. “El espacio, tanto el cuerpo humano como animal, o de entidades inanimadas, se organiza estableciendo divisiones determinadas según la forma que posee el cuerpo” (Monzón, 2004. p. 455), revelando la sensibilidad y el vínculo que el idioma p’urhépecha guarda con la materia. Incluso en la mayoría de los casos el principio de sufijación locativo del p’urhépecha se deriva del cuerpo humano (De Wolf, 1989) y es aplicado de manera amplia a través de la metáfora, la misma Cristina Monzón (2005) haciendo uso de este recurso, además del análisis etimológico y referencias históricas realiza una re-construcción de la cosmología tarasca³ describiendo la concepción antropomorfa de la tierra:

Cuenco terrenal como el cuerpo de un ser animado acostado panza abajo con la mano izquierda hacia el sur, la mano derecha hacia el norte, el poniente *-mu*, que es el orificio por donde sale el sol, se puede ver como la boca, y el levante *hchu*, que es el lugar donde sale el sol, puede asociarse con el ano (p. 141)

Los estudios anteriores evidencian en buena manera un rasgo sobresaliente del idioma, y en tanto el universo desde donde se nombra y se percibe la realidad (Lenkersdorf, 2012) es posible delinear que la referenciación a la forma del cuerpo no es individual en el sentido occidental, sino más bien toma un sentido amplio y exterior desde donde el sujeto se individualiza de manera muy peculiar. Así, la existencia de unidades con sentido propio aplicables a seres humanos, animales, lugares, árboles, plantas y naturaleza en general se puede entender de mejor manera en pequeños ejemplos como los siguientes:

Morfema **-kurha**, referencia al estómago, una parte abultada.

Tarheta juata-rhu anapu sesi ambóakurharixati

La milpa que está en el cerro está muy limpia (haciendo referencia al “estómago de la tierra”)

Morfema **-mu**, referencia a la boca, borde, entrada, quicio, orilla.

³ Tarasco, alodenominación

Trojarhu kánikua komukurhati

La boca de la troje está muy ancha

Morfema **-nhari**, referencia a la cara, parte frontal de una cosa, haz.

Axuni perenharikuti juatarhu

El venado se revolcó en la ladera del cerro

Un cuerpo abierto es entonces un cuerpo que tiene conciencia del Otro en su forma compartida, como principio de ordenamiento nos interesa el aspecto subjetivo del ser humano, si este da cuenta de sí de la misma manera que puede hacerlo de las demás cosas del mundo, ¿cómo es que se deferenca , ¿qué le hace subjetivo.

Para tratar de dar respuesta a lo anterior parto nuevamente de aspectos lingüísticos. A partir de las partículas con sentido es posible, a través del análisis de la glosa, realizar una interpretación sobre el mundo (Monzón, 2005; Lucas, 2015), las cosas y de particular interés aquello que remite a lo psicológico teniendo en cuenta la gran cantidad de morfemas con sentido propio que guarda el idioma. Debido a esta característica los neologismos existentes sobre aspectos psicológicos son muy interesantes de revisar, retomo los propuestos por Tatá Felipe Chávez (2005) por tener como elemento distintivo una descripción de los conceptos en p'urhépecha con pocas referencias hacia el español. Utilizo una serie de palabras marcando las pocas traducciones al español de la fuente original y las traducciones apegadas al idioma para en lo posterior ahondar en las disparidades de sus sentidos.

En la fuente consultada las traducciones al español son muy pocas y algunas de ellas se presentan forzadas cuando se escudriñan los sentidos cambian sustancialmente. Inicio con la palabra conducta que se traduce como *jangua* la cual se tiene varias definiciones, la primera alude a *Jamani isĩ esĩki na k'uanijka*, “andar por ahí como arrojado” en donde *jamani* es más bien “andar”. Además *jangua* adquiere otras categorización en base al “deber ser” a “andar bien”, a dirigirse de manera apropiada de acuerdo a los principios comunitarios poniendo como referencia al gobernante: *isĩ jamani esĩki ma irecha* (conducirse como un rey o un gobernante), el que por excelencia “debe ser y hacer” de acuerdo a *kaxumbekua*⁴. Por tanto la conducta en estos parámetros está fuertemente influenciada por preceptos comunitarios que siguen teniendo una vinculación metafórica al cuerpo de manera tal que cuando el autor refiere el cerebro, *kamajtsĩta* en su traducción más apropiada expresa: “lo que está en la parte superior, en la cabeza” en su sentido material y locativo aunque en la traducción al español el autor le atribuye un sentido “espiritual”, la palabra que utiliza Felipe

⁴ Valor comunitario que se refiere, de manera simple, a ser “bien crecido”, “bien criado”, que mantiene otros valores intrínsecos como: *jarhoajperakua* (reciprocidad), *anchikuarikua* (trabajo comunitario), *jakajkuakua* (sabiduría).

Chávez es *jirejtakua* que más atinadamente se refiere a *aliento, respiración*. El autor le atribuye capacidad para dirigir o gobernar *A Chambasī k'eri kamatsīta jatajtsī* (el sabio/ el señor mayor tienen cabeza) revela el compromiso social que le implica a aquel que se considera “está en la parte superior, en la cabeza”.

Por otro lado, no existe propiamente una palabra para emoción. Chávez, (2005) utiliza el término *tsimerajperakua* que literalmente significa enojar. Sin embargo el autor en su descripción expresa: *Tsimerajperakua jimbo manatani k'uiripuechani* (mover el ánimo por medio de la emoción), esta explicación adquiere sentidos más interesantes en su explicación en p'urhépecha: “nos enojamos (mutuamente) movidos por las personas”, resaltando el papel del otro (s) en la producción de enojo o cualquier otra emoción. No existe por tanto un término que englobe la categoría emocional como se conoce en occidente, las emociones se presentan particulares teniendo ellas un importante papel en la vida, por ejemplo se dice que la tristeza al acumularse genera un rasgo distintivo de experiencia y sabiduría, elemento que debe tenerse en cuenta en la elección de gobernantes de la comunidad.

Por su parte, el deseo lo expresa como *Tsika tsikajperakua* o *tsimerajperakua* enuncian “cualquier cosa que nosotros deseemos” de manera general sin poner mucho énfasis, como querer, desear, gustar sin un sentido más profundo. Por último, tenemos a *mintsiita tsiperajperi* a la que se le atribuye un “principio de pensamiento” aunque apegado al idioma “Jinde esti uandajekua juchari p'ikuarhekua eueri” en realidad comparte: “en donde está nuestra palabra, nuestro sentimiento somos”.

De manera general los esfuerzos que el autor realiza en la formación de neologismos para las nociones psicológicas modernas son reconocibles, sobre todo porque resalta la potencialidad del idioma para la creación de neologismos mayormente para todo aquello que tenga una referencia espacial o material clara, sin embargo, cuando se contrastan los significados apegándose al idioma es posible notar en algunas de ellas (*jangua*, *kamajtsīta*, *tsimerajperakua* y *antsītamarikua*) el esfuerzo por apegarse a las nociones occidentales rodeándolas con otras palabras que, por fortuna, fallan en su objetivo revelando a su vez las concepciones propias de la cultura P'urhé. El caso más rescatable para el interés de este escrito es *mintsiita tsiperajperi* concepto que denota un principio vital del ser P'urhépecha.

El corazón y la vida / Mintsita ka tsipekua

Roberto Martínez (2010) realiza un trabajo destacable sobre la imagen corporal de la cultura P'urhépecha, documenta en base a referencias históricas del siglo XVI partes del cuerpo que muestran una significación importante de las que destaca: la cabeza, el corazón, el hueso, la sangre, la carne y la piel. Encuentra que el P'urhépecha posee una “imagen del cuerpo

abierto” inmerso en una red que él llama “socio-cósmica” con la que interactúa a través de diferentes sustancias orgánicas como la sangre y la saliva (p. 155), lo que hace ver las relaciones sociales y una manera de ver el mundo en estrecho material.

La unidad anímica de este cuerpo abierto es *Mintzita*⁵ traducido como “corazón o meollo” (Diccionario Grande, 1991, p. 333) es la fuente primera de vida, el principio vital tanto en el hombre como en los animales y las plantas (Martínez, 2010; Jacinto, 1998; Gallardo, 2002), su fuente original es el movimiento, pues morfológicamente la raíz *mintsi-* alude al palpitante, al movimiento rítmico del corazón, y la partícula *-ta*, hace referencia a la colocación en el “centro”. Lo que se mueve, palpita en el centro.

No hay separación alma-cuerpo. Los muertos comen, caminan, hacen viajes, hablan, se comunican con los vivos, etc. Y los vivos no experimentan separación entre un principio vital y el cuerpo, ya que lo que hace que se mueva (*tziperahperi*) el corazón (*mintzita*) es el alma (*mintzita tziperahperi*) como algo que actúa corporalmente y no de manera independiente como la vida propia. (Jacinto, 1998, p. 20)

Se pueden destacar dos cosas. Primero, la vitalidad que parte de *mintzita* y está intrínsecamente relacionada con *Tsiperajperi*⁶ “lo que hace crecer la vida mutuamente / en reciprocidad”. Segundo, la atribución de cualidades corporales a los muertos que supone la inexistencia de separación alma-cuerpo. Jacinto Zavala anuncia el talante material del alma p'urhépecha y en sus explicaciones previene una interpretación occidental, nos deja una conjugación intrínseca entre la vida y el corazón que llama *mintzita tziperahperi* (*mintzita tsiperajperi*) que en la lengua propia sería “lo que palpita/ mueve en el centro que hace crecer/mover la vida mutuamente”. Así, el principio anímico es la conjugación del corazón y la vida, esta última debe hacerse crecer para mantener tener *sesi irekua* (buen vivir). Cuando no se logra o interviene algún elemento que impide el crecimiento de la vida interviene la figura de la *tsinajperi*, “la que hace crecer la vida” que mantiene el saber comunitario de la curación. La vida entonces inicia en el movimiento rítmico del corazón, desde ahí crece recíprocamente con el otro, vida que es también alegría. La presencia del otro en el meollo que representa el principio vital para los p'urhépecha advierte su esencialidad social.

Igualmente, otro rasgo de este principio anímico es la de ser esencialmente alegría (*tzipekua-tzipekua*) (Jacinto, 1998, p. 20), y es justamente de ésta característica por la que pudo haberse introducido incipientemente la idea del *alma* pues *tzipekua* toma al menos dos acepciones:

⁵ Uso *tz* (*mintzita*) respetado la forma de escritura que presenta el término en las fuentes del siglo XVI y autores que la mantienen en la actualidad. El uso de *ts* (*mintzita*) es la deliberada adopción del vocabulario del CREFAL-PATZCUARO (1978) que maneja la academia de lengua P'urhépecha de la UMSNH.

⁶ Se articula por la raíz verbal *tsipe-*, “vida, alegría”; el morfema *-jpe* que denota reciprocidad; la partícula *-pe* “que hace crecer” o “persona” y por último *-ri* declinación “de” o “el que /la que”.

“vida y alegría” (Lathrop, 2007, p. 15), la segunda fácilmente traducible como felicidad pudo ser la puerta de entrada del imperante evangelizador. Con Juan de Medina Plaza vemos este juego lingüístico además de la dificultad de definir el *alma*, solo a partir de la negación⁷, de aquello que no es, explica:

Cuando una persona agoniza siente que se va, cuando se encuentra recostado y con poca respiración, que en ese mismo instante cuando se encuentra en ese trance, siente una plena *felicidad*; no alcanza distinguir nada a pesar de que tiene ojos, no habla aun teniendo boca y lengua para hacerlo; no huele aunque tenga nariz, y no puede tocar a pesar de tener manos para hacerlo. No tiene movimiento o no puede levantarse de donde está. (Lucas, 2015, p. 13)

Resulta curioso cómo en estas explicaciones se recurre nuevamente a aspectos corpóreos, tal vez los misioneros percibieron la susceptibilidad hacia los aspectos materiales y sensoriales y los utilizaron para mejorar sus materiales de transmisión religiosa.

Por otro lado, en los saberes comunitarios que documenta Isidro Alejo (2011) en un bello cuento sobre “*Kuerajpiri: la creación*”, narra el andar de una anciana resaltando su saber y actuar peculiar: hablar con los animales, contemplar el cielo y predecir ciertos acontecimientos climáticos, pedir permiso a la naturaleza pero sobre todo, dar buen trato a los muertos. Rescato un fragmento:

Sontku, jatsia je k'ererichani paraka inde uarhiri uaka *mintsi-kuarhini*, jatsikukua je tsitsiki ka kétsikua jatsiska je t'ikatsi ka isi indeeri *mitsikuarhikuani* kuajchakuati, ka isi jamani uandanhiani, pauani indé k'uanhatsintaati naningaksi jucha ueratini kueraanhiani: echeriru, jucheeri k'eri nana kuerajpiri (p. 102)

Pronto, pongan las tablas para que el difunto *descanse bien*, pónganle flores y abajo pongan chilacayote para que proteja su *espíritu*, y no se preocupen por él, el día de mañana va a regresar donde pertenecemos todos: a la tierra, nuestra gran creadora. (p. 105)

En este relato la palabra *mitsikuarhikuani* aparece en español como ‘espíritu’, aunque también como referencia a ‘descansar bien’ (a estar en paz). En el primer caso se reitera la atribución de espíritu producto de la conquista por el lenguaje aunque en sentido estricto encontramos morfológicamente: *mintsi-* corazón, *-kuarhi* reflexivo “uno mismo”, *-kua* sustantivo, *-ni* desinencia “a” “para”, se puede entender como “el corazón de uno mismo, que regresa a uno mismo, el corazón propio, el latido propio”. Por otro lado la atribución *mitsikuarhini* no aparece como sustantivo sino como acción, y en la traducción al español empapada de cristianismo versa como “buen descanso” aunque se refiera más a que “haga un latido propio”

⁷ Recurso que utiliza el mismo autor en: Medina, J. (1998). *Dialogo sobre la naturaleza*. Zamora, Michoacán: Fideicomiso/El Colegio de Michoacán.

(uaka *mitsikuarhini*). A *mitsita* también se le atribuyen cualidades como las que encontramos en el Diccionario Grande (1991):

Mintzita haramenchani. lit. “tener abierto el corazón”, significa “tener sentido y raciocinar como hombre”

Mintzitaro angueuani –lit. “gustar o desear algo en el corazón”, quiere decir “ymaginar algo”

Mintzita ambetatspeni. lit. “corromper el corazón”, quiere decir “perturbarlos, distraerlos y sosacarlos, yntroduzirlos”

Mintzita veztaparini hamani. lit. “andar con el corazón angustiado”, quiere decir “biuir con mucha pasión y angustia”

Mintzita ha[t]zini. lit. “ponerle corazón” quiere decir “determinarse”

Mintzita pámaquareni. lit. “doler el corazón”, quiere decir “afligir su corazón” (pp. 333- 335)

Pese al notable sesgo cristiano de la interpretación, el valioso trabajo de Maturino Gilberti concentra en un diccionario una gran cantidad de palabras que en su traducción ofrecen significaciones bastante interesantes sobre la naturaleza de *mitsita*, donde se concentran las cualidades del ser del hombre, su sentir, su carácter y la relación con los otros. Podemos suponer que el corazón, como entidad anímica, adquiere también una caracterización con cualidades racionales, tiene potencia imaginativa, es susceptible a la perversión, fuente de fuerza y sede de sentimientos.

Cuerpo abierto, desalmado

Hasta el momento, al menos en las tres acepciones desarrolladas con anterioridad: *tsiperajperi*, *mintzita tziperahperi* y *mitsikuarhikuani*, los intentos de traducción de la categoría de *alma* han mantenido elementos que regresan a su sentido material-social original. Se mantienen en el meollo de estas acepciones las categorías *mitsita* y *tsipekua*, de las que parten elaboraciones más complejas sobre el principio vital que anima y da sentido al ser p'urhépecha.

Por tanto el P'urhépecha es un ser desalmado. No tiene *alma*, esa que con esfuerzos ha sido introducida de manera deliberada en la denominada “colonialidad”, aún no finita. El P'urhépecha carece de esa *alma* heredera de los preceptos históricamente construidos en la Europa del siglo XVI y que, impuesta a los pueblos indígenas de México, en el devenir de los siglos sigue siendo heredera de la continua construcción de preceptos de Occidente, manteniendo el despojo de lo propio por lo conveniente. En oposición, el P'urhepecha es un ser desalmado si el alma significa la individualización, el hedonismo del Yo, la renuncia al nosotros, la competencia hacia la autorrealización, la muerte de la vida comunitaria, el olvido de los saberes comunitarios, la muerte del idioma, el trabajo asalariado y esclavizado, el capitalismo. Es desalmado porque tiene como principio la

mitsita, el movimiento que está en el centro que además tiene representación anímica con cualidades racionales, imaginativas, fuente de fortaleza y sentimientos. El latir del corazón toma su vitalidad de *tsipekua* que es vida y alegría a la vez y hace crecer plantas, animales, naturaleza y seres humanos. El P'urhépecha es sobre todo materia: un cuerpo tan abierto que su forma es la tierra y las cosas. Es con el otro, en reciprocidad *tsiperajperi*, su individualidad se configura sólo a partir de la relación con el otro, a través del cuerpo.

Así, justamente el sentido social, la relación con el otro y las interacciones con el medio natural, social y sobrenatural son lo que delinea el cuerpo como sitio de construcción de “la personalidad individual”; de ahí la importancia de abordar a la persona desde la integración entre el cuerpo y la sociedad (Martínez, 2010, pp. 192-193). Viqueira (1981) en su revisión de la *Relación de Michoacán* argumenta la existencia de una correspondencia entre individualización y conciencia respecto de la muerte, de tal manera que la muerte “sólo provoca horror ahí donde el individuo como tal se ha desprendido de la sociedad y ha cobrado autonomía frente a ella” (p. 163). Es así que el cuerpo abierto delinea su individualidad sólo en la interacción con el otro-sociedad a través de aspectos también materiales donde la muerte es un estado que guarda relación en un sentido social y político que mantiene el sentido comunitario (Jacinto, 1981). Por ejemplo, en los funerarios antiguos se despersonalizaba el drama y los dolientes se reintegraban a la vida social a través de las ceremonias alrededor del cuerpo fallecido. En la actualidad los ritos funerarios siguen siendo una de las actividades sociales más solemnes: cuando hay un sepelio, si hay riñas entre familias, éstas se olvidan para *acompañar* a la familia del difunto en función a la *uechantani*: vomitar, devolver lo deglutido, regresar lo ingerido, aquello que en un tiempo ingerí y ahora regreso. En las comunidades contemporáneas este principio se entiende y practica en un sentido de colaboración, un gesto de reciprocidad, como lo expresa una persona de la comunidad de Cherán, “cuando necesité anduvieron y me ayudaron tanto, vamos también a ayudar, desde un día antes anduvieron, voy desde un día antes”⁸, a regresar el favor. Ejemplos como el anterior evidencian la complejidad que van tomando las palabras desde un origen estrechamente material hacia su establecimiento como principios sociales complejos a los que hay que atender en el trazo de un camino hacia la emancipación de las imposiciones.

Conclusiones / *Ixu jamberi*

Con lo escrito en los apartados anteriores se ha puesto de manifiesto que es necesario cuestionar las teorías occidentales normalizadas y colonizado-

⁸ Entrevista realizada por el colectivo “Fogata Kejtsitani: memoria viva”, en el marco de trabajo de recuperación de historia oral en la comunidad de Cherán, Michoacán.

ras que la Psicología mantiene al seguir reproduciendo principios de explicación ligados al *alma* que atacan las formas particulares de animismo y psiquismo de los pueblos originarios en México. Las concepciones de *Minsita y tsipekua* se postulan como distantes a las representaciones occidentales del alma. Las primeras articulan una vida comunitaria e indígena que tiene más que enseñarnos de lo que el gremio psicológico puede enseñar. Es necesario que existan cuestionamientos de las teorías psicológicas que reproducen un psiquismo individualista y positivista en su pretensión universalista, con lo que se abrirá una vía hacia el mejor entendimiento de la cotidianidad que se vive en los pueblos P'urhépecha, incluyendo sus principios, interacciones, valores, ritos, festividades y demás acepciones contemporáneas con las que se podrán plantear cada vez más preguntas genuinas sobre la naturaleza de estos y muchos otros problemas que los acogen actualmente, dando pasos firmes hacia la re-activación del pensamiento indígena, más allá de las reproducciones teóricas clásicas.

Los datos obtenidos deben ser considerados una primera aproximación al cuestionamiento de las teorías clásicas colonizadoras. Para dar paso a una reflexión que englobe los problemas psicológicos junto con los sociales, el presente artículo se presenta como una invitación a estudios de mayor alcance crítico con fundamento empírico que tengan más elementos que abonen a la propuesta aquí descrita.

Finalmente quiero señalar la importancia de la continuidad de investigaciones y escritos que impulsen la revitalización del pensamiento indígena omitido por siglos en los espacios de saber, las universidades y los centros de investigación. La sistematización de este pensamiento tal vez nos acerque a formas distintas del ser humano que han sido ignoradas por años y que permanecen como magma vivo por debajo de las comunidades y las mantienen con vida. Se puede retomar la propuesta de que Martínez (2010) sobre la lógica cuerpo-sociedad como principio de análisis, sumando esfuerzos para la argumentación cada vez más sólida de la particularidad psíquica P'urhépecha. Faltan por desarrollar un mar de elementos en un sentido más amplio e integrador, describiendo cualidades, representaciones actuales, implicaciones y transformaciones en los pueblos p'urhé contemporáneos, a sabiendas de los matices que internamente presentan, pero tomando en cuenta la riqueza de la estructura material P'urhépecha que mantiene una resistencia ante los mecanismos colonizadores de la sociedad moderna.

Referencias

- Alejo, I. (2011). *Nuestra lengua P'urhépecha: fuente de riqueza literaria y cultural. Juchaeri uandakua p'orhé: tskipu uandantsikua ka mimixikueri*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes

- Berlin, I. (2006). El divorcio entre las ciencias y las humanidades. En *Contra corriente. Ensayos sobre historia de las ideas* (pp. 151-184). México: Fondo de Cultura Económica.
- Braunstein, N., Pasternac, M., Benedito, G., y Saal, F. (2003). *Psicología: ideología y ciencia*. México: Siglo XXI.
- Bunge, M. y Ardila, R. (2002). *Filosofía de la Psicología*. México: Siglo XXI
- Canguilhem, G. (1998). ¿Qué es la psicología? . *Revista Colombiana de Psicología*. (7), 7-14. Recuperado de <http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/psicologia/article/view/16039/16925>
- Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (Eds.).(2007). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Chávez, J. (Marzo, 2001). *Palabras de Don Juan Chávez Alonso*. Trabajo presentado en la tribuna del Congreso de la Unión, Ciudad de México, México.
- Chávez, D. (2006). *Contracto lingüístico entre el español y el purépecha*. México: Culturas populares.
- De Wolf, P. (1989). *Seis estudios lingüísticos sobre la lengua phorhé*. Zamora, Michoacán, México: El Colegio de Michoacán, Gobierno del Estado de Michoacán.
- Deleule, D. (1969). *La psicología, mito científico*. Barcelona: Editorial Anagrama
- Fanon, F. (1973). *Piel negra, máscaras blancas*. Buenos Aires: Editorial Abraxas.
- Foster, M. (1969). *Componential analysis of grammar: The Tarascan Verb*. IJAL, Vol 34. pp. 259-268
- Foucault, M. (1968). *Las palabras y las cosas*. México: Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (2002) *Vigilar y Castigar*. México: Siglo XXI Editores.
- Franco, M. (2015). *Eráxamakua. La utopía de Maturino Guilberti*. Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán
- Friedrich, P. (1971). *The tarascan suffixes of locative space meaning and morphotactics*. Indiana Univesity, Bloomington Mouto & Co, The Hague, The Netherlands.
- Garcés, F. (2007). Las políticas del conocimiento y la colonialidad lingüística y epistémica. En Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (Eds). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

- Gilberti, M. (1559). *Dialogo de doctrina christiana en la lengua de Mechuan.* México: Juan Pablos.
- Gilberti, M., Ramos, E. (Ed.). (1991). *Diccionario de la doctrina christiana en la lengua de Mechuan.* Guadalajara: Colección Siglo XVI.
- Gómez, L., Pérez, B., y Rojas, I. (2002). *Uandakua Michoacán Anapu.* Morelia: Centro de Investigación de la Cultura P'urhépecha, UMSNH.
- Hernández, V. (2014). Setimu-uri: Hacedor de sétimas. La Guitarra P'urhépecha de San Pedro Paracho, Michoacán, a través del sistema corporal de la tradición. Pp. 127-149
- Jacinto, A. (1988). *Mitología y Modernización.* México: El Colegio de Michoacán
- Le Clezio, J.M.G (2013). *El sueño mexicano o el pensamiento interrumpido.* México: Fondo de Cultura Económica
- Leahey, T. H. (1998). *Historia de la psicología. Principales corrientes en el pensamiento psicológico.* Madrid: PRENTICE HALL IBERIA
- Lucas, A. (2011). *Los siete pecados capitales en la doctrina de la fe en lengua de los indios de Michoacán, México, 1575, de Fray de Medina Plaza O.S.A.* México: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.
- Lucas, A. (2014). *La inmortalidad del alma.* México: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Lucas, A. (Abril de 2015). Entre agustinos y franciscanos. Su labor de evangelizar a los tarascos en su propia lengua. Siglo XVI. En *Archivos coloniales novohispanos: problemas de lingüística y de epistemología.* Conferencia llevada a cabo en el XIII Encuentro de la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México, Mérida, Yucatán.
- Lenkersdorf, C. (2012). *Los hombres verdaderos, voces y testimonios tojolabales.* México: Siglo veintiuno editores.
- Martín-Baró, I. (1986). *Hacia una psicología de la liberación. Boletín de psicología.* No. 22, 219-231. Departamento de Psicología Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas" (UCA) San Salvador, El Salvador Tomado de:
http://23118.psi.uba.ar/academica/carrerasdegrado/psicologia/informacion_adicional/obligatorias/036_psicologia_social2/baro.pdf el 22 de noviembre de 2016
- Martín-Baró, I. (1998). *Psicología de la liberación.* Madrid: Editorial Trotta.
- Martínez, R. (2012). *De pies a cabeza: una primera aproximación a la imagen corporal p'urhépecha a través de la relación de Michoacán.* *An. Antrop.*, 46 (2012), 155-202

- Marcos, S. (2007). *Según cuentan nuestros antiguos...relatos de los pueblos indios durante la otra campaña*. México: Reveldia.
- Mignolo, W. D. (2001). Descolonización epistémica y ética. La contribución de Xavier Albó y Silvia Rivera Cusicanqui a la reestructuración de las ciencias sociales desde los Andes. *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*. 7 (3), 175-195
- Mignolo, W. D. (2007). El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto. En Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (Eds.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Mignolo, W. D. (2010). La colonialidad: la cara oculta de la modernidad. En *Desobediencia epistémica. Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Siglo.
- Monzón, C. (2004). *Los morfemas espaciales del p'urhépecha*. México: Colegio de Michoacán.
- Monzón, C. (2005). Los principales dioses tarascos: un ensayo de análisis etimológico en la cosmología tarasca. *Relaciones*, XXVI (104), 136-168
- Mueller, F. (2003). *Historia de la psicología. De la antigüedad a nuestros días*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Nava, F. (2002). *Los morfemas espaciales como marcas de voz media en p'orhepecha*. En Memoria del VI Encuentro Internacional de Lingüística en el Noreste. Hersmosillo.
- Parker, I. (2010). *La psicología como ideología. Contra la disciplina*. Madrid: CATARANA. Pp. 11-71
- Pavón, D. (2011). *Cinco siglos de posiciones alternativas, críticas y radicales en la psicología mexicana*. *Athenea Digital* (2), 193-213
- Pavón-Cuéllar, D. (2013). *La psicología mesoamericana: ideas psicológicas, psicopatológicas y psicoterapéuticas en las culturas maya, purépecha y azteca*. *Memorandum*, 25, 93-111.
- Pavón-Cuéllar, P. (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 & critique*. Vol. 3, No. 3, pp. 287-309.
- Pavón-Cuéllar, D. y Capulín Arellano, M.C. (2017). La conquista de un alma racional: caracterizaciones psicológicas de los indígenas mesoamericanos en discursos de los defensores de indios y de otros clérigos del siglo XVI. En R.E. Mardones Barrera (coord.), *Invencción de la Psique Nativa. Construcción discursiva de las características psicoló-*

- gicas atribuidas al sujeto indígena en América Latina* (pp.25-51). Santiago de Chile: Universidad de Santo Tomás.
- Quijano, A. (1992). Colonialidad y modernidad/racionalidad. En Bonilla, H. (Ed.), *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*. Quito: Libri Mundi, Tercer Mundo.
- Quijano, A. (2007). Colonialidad del poder y clasificación social. En Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (Eds.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Restrepo, E. (2010). *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Colombia: Colección políticas de la alteridad.
- Ricard, R. (2002). *La conquista espiritual de México*. México: FCE.
- Said, E. (1990). *Orientalismo*. España: Libertarias.
- Sánchez, C. (1999). *Los pueblos indígenas del indigenismo a la autonomía*. México: Siglo Veintiuno
- Swadesh, M. (1969). *Elementos del tarasco antiguo*. México: Instituto de investigaciones históricas.
- Vanzago, L. (2014). *Breve historia del alma*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Velázquez, J., Jerónimo, G., Estrada, E. & Máximo, R. (1979). *Vocabulario Práctico Bilingüe: P'urhépecha - Español*. México: Culturas Populares/INEA
- Viqueira, P. (1981). *La Muerte en el Imperio Tarasco vista a travez de la Relación de Michoacán*. En Miranda, F. (1981). La cultura Purhé. II Coloquio de antropología e historia regionales. México: Colegio de Michoacán/Fondo para Actividades Sociales y Culturales de Michoacán.
- Walsh, K. (2007). Interculturalidad, colonialidad y educación. *Revista Educación y pedagogía*, XIX (48)

Fecha de recepción: 3 de junio 2017

Fecha de aceptación: 12 de mayo 2018