

La intersubjetividad p'urhépecha: naturaleza en tinta negra y roja

P'urhépecha intersubjectivity: nature in black and red ink

Erandi Medina Huerta

Colegio de Michoacán (México)

Resumen. La intersubjetividad es un principio de relación estrecha en la que todo tiene un carácter subjetivo, es decir, todo está vivo. Este principio se plantea como una forma de relación que tiene una lógica bidireccional entre los sujetos (Pavón-Cuéllar, 2021). La intersubjetividad se retoma como un recurso heurístico y como posibilidad de gestar reflexiones sobre su entramado p'urhépecha a partir de la naturaleza. El escrito esboza una relación entre la intersubjetividad y la naturaleza usando también el difrasismo *In tllili in tlapalli* (tinta negra y roja) como recurso metafórico que orienta la reflexión sobre la vida y la muerte.

Palabras clave: intersubjetividad, p'urhépecha, naturaleza, *in tllili in tlapalli*, milpamérica.

Abstract. Intersubjectivity is a principle of close relationship in which everything has a subjective character, that is, everything is alive. This principle is proposed as a form of relationship that has a bidirectional logic between subjects (Pavón-Cuéllar, 2021). Intersubjectivity is taken up again as a heuristic resource and as a possibility to gestate reflections on its P'urhépecha framework. In this paper he outlines a relationship between intersubjectivity and nature using the diphraism *In tllili in tlapalli* (black and red ink) as a metaphorical resource that orients the reflection on life and death.

Keywords: intersubjectivity, p'urhépecha, nature, *in tllili in tlapalli*, milpamérica.

El lugar de enunciación

Semillar los espacios académicos con la palabra de los pueblos, es también reforestar las mentes y los corazones. Contribuir al trabajo de esta tierra, como se prepara para sembrar cualquier cultivo, se tiene que deshierbar, abonar, y esa es la intención, colocar una semilla p'urhépecha que abone a la diversidad.

Partir de esa semilla nombrando el *lugar de enunciación* como lo establece Djamila Ribeiro (2017) es reconocer que estamos en algún espacio de

las intersecciones de la matriz de dominación; pero también desde ahí nombramos aquello que ha quedado implícito. Acercarse a los abismos de la posibilidad que son negados frente a la centralidad de las conceptualizaciones occidentales, eurocéntricas y anglosajonas; es un movimiento político importante para preguntarse no sólo por la subjetividad, la sociedad o los procesos de relación; sino por cómo hemos estado dejando de lado, como inexistente aquello que más nos atañe.

¿Acaso las conceptualizaciones anglosajonas nos están dejando sin expresiones legítimas a nuestros pueblos? La colonialidad no es ajena a nuestras realidades y a nuestras dinámicas de vida, y tampoco se libran los espacios de educación formal. En las universidades cada vez (es) más escaso espíritu crítico se conforma un aparato que promueve la desmemoria y mantiene endeble la memoria histórica (Ventura, 2023).

¿Por qué al llegar a las facultades de psicología hay una ausencia de cuestionamientos genuinos por las formas propias de entender la subjetividad? La búsqueda del olvido es un proyecto a partir del modelo colonial. En principio se atacó la espiritualidad y la cultura para desproveer al territorio de identidad y de toda capacidad de cohesión (Ventura, 2023), y en el devenir de la historia fue colocado como un accesorio de las culturas, y no como *ser en el mundo*.

En la formación académica, los primeros aliados son los libros, el camino que se toma para volver a la memoria es aquello que quedó escrito por los sujetos en el pasado. Las fuentes históricas con su alta valía resguardan resquicios a los que se acude considerando que algo se revelará ahí, con una mirada distinta, ya sea como verdad en *adecuatio*, o como verdad en *aletheia*. Y nos encontramos con pasajes maravillosos de todo aquello que fue, ubicado en el pasado. Pero ¿estamos condenadas a contemplar aquellas vidas como gigantes de un mítico mundo separado del nuestro? como lo plantea Aguilar (2011, p.5).

Si bien *lo indígena* es una categoría política que en la historia lineal ha sido herramienta para la construcción de la Unidad Nacional en la conformación del Estado Nación que hace uso de categorías genéricas que centralizan sus discursos unificadores. Sin embargo, en su carácter político, la categoría indígena nos permite tener un punto de partida para transitar hacia la diversidad.

Es en este sentido que nombrar la psicología indígena es un paso para dar sentido a las concepciones mesoamericanas de la subjetividad tocando esbozos de esa diversidad; y para eso Pavón-Cuellar (2021) se ha dado a la tarea de montar el telar, o como antiguo oficio de *tlacuilo* al poner la mirada, la escucha y la escritura al servicio de los pueblos originarios, para avivar en todas aquellas personas de les que brote este deseo impetuoso, puedan

comenzar a preguntarse y escribir esbozos, trazados, claroscuros de una subjetividad que parece un sueño interrumpido.¹

Partimos entonces, de la propuesta de psicología indígena que, aunque ahora sabemos *va más allá*, es un primer paso para enunciar la complejidad de nociones con las que los pueblos originarios tejen su cosmovisión del mundo, que es a la vez tan diversa como las lenguas que se hablan. Es por lo que la metáfora del tejido es importante porque nos habla de una trama y una urdimbre, una depende de la otra para *Ser*. Es a la vez una invitación a imaginar y *entender* cada una de las nociones que aquí se presentan: como un tejido donde se vinculan unas con otras.

Psicología p'urhépecha: un primer paso hacia otros horizontes

La psicología p'urhépecha como aproximación a la conformación de un aparato crítico que dé cuenta de la subjetividad desde el entramado p'urhé ha sido una apuesta que comienza en Medina (2018) con el planteamiento del uso de la categoría *ánima* es, desde luego, un préstamo del español para nombrar al alma con toda su carga judeo-cristiana (Lucas, 2014) y la apuesta a las nociones de *tsípekua* (vida) y *mintsita* (corazón) como principio vital y como meollo o centro respectivamente (Medina, 2018) expresiones de la subjetividad p'urhépecha siembre en relación con otras nociones. En esta misma contribución se detalla el carácter materialista y colectivo de la cultura p'urhépecha a partir de las nociones que plantea Roberto Martínez (2012) según el cual el pueblo 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 y dinámica.

En un segundo momento, en 2022 con una aproximación a la enfermedad y la cura: *p'amenchakua* y el *sési p'ikuarherani* y su relación con el entramado comunitario que las sostiene. La *p'amenchakua* (padecimiento) en el entramado de un cuerpo abierto a la red socio cósmica, como lo llama Martínez (2012); e implica que la enfermedad puede venir incluso de *entes* que habitan en el territorio, como la *miringua* (la que pierde) o el *ch'eni* (susto). Además, la *p'amenchakua* (padecimiento) no se adolece de forma aislada, se comparte, se abre a la familia e incluso a la comunidad. Lo mismo pasa con el *sési p'ikuarherani* (sentirse bien, estar bien) que trasciende lo individual y se instaura en lo colectivo (Medina, 2021, p. 161) en el tejido de puestas en valor o *sési irekani* (buen vivir).

En este entramado la existencia de la *tsinajperi*, la persona que gestionan las relaciones, entre seres humanos y no humanos, con las energías

¹ Haciendo asociación al título del libro de Le Clézio “El sueño mexicano o el pensamiento interrumpido”.

de la naturaleza y gestiona también la relación con el tiempo y los fenómenos meteorológicos, en una mediación compleja entre el complejo social del presente y del pasado. La *tsinajperi*, viene de una larga línea de ancestralidad, una herencia basada en la *surukua* (linaje), elemento articulador entre generaciones (Medina, 2021).

Dichas aproximaciones han resultado de colocar como herramienta heurística el idioma p'urhépecha al centro de los análisis y reflexiones sobre la subjetividad para tratar de aprehender lo que ya deviene complejo en el entramado simbólico. De recurrir a las fuentes históricas, los estudios históricos, antropológicos y culturales realizados en la meseta p'urhépecha. Se ha utilizado trabajo etnográfico y se ha integrado una mirada crítica a las fuentes para indagar en la complejidad de las implicaciones al hablar de la subjetividad p'urhépecha.

En esta ocasión, se incluye una arista importante en el análisis: la naturaleza en su relación con la denominada intersubjetividad.

Naturaleza e intersubjetividad

Diálogos de la Naturaleza (1998), la obra del siglo XVI de Juan de Medina Plaza, muestra justamente un diálogo entre un maestro y un neófito que intercambian nociones de cómo es el cosmos en varios de los fenómenos que acontecen en la naturaleza desde un entendimiento judío-cristiano. En esta relación jerárquica el maestro constantemente corrige al neófito sobre cómo debe ser entendido el cosmos y la relación que la humanidad establece con la naturaleza. Con mirada aguda puede leerse para esbozar preguntas en el contexto contemporáneo a la par de la forma en que estas fuentes pueden abrir nociones críticas hacia los mismos.

Por su parte, en la *Relación de Michoacán* (1540) de Jerónimo de Alcalá es posible inferir elementos que nos llevan a re-interpretar nociones más sugerentes de la fundación, organización y relación prehispánica; sin embargo, en la obra la parte de la cosmovisión fue destruida, dejando solo unas cuantas páginas que apenas delinean una referencia a *Cueráuajperi*, la creadora, que se encuentra en el oriente y que hace llover.

Con esa mínima referencia en la fuente histórica y con la amplia historia oral viva en las comunidades p'urhépecha, una aproximación a la concepción p'urhépecha de la naturaleza es *Kuerauajperi*, que es el origen, la naturaleza creadora, la feminidad en el origen. Si este origen es compartido, la naturaleza aparece como vínculo entre las formas de vida.

Es así que, todo lo que existe brota de las entrañas de la tierra, de la madre de todos los Dioses *Kuerauajperi* (Alcalá, 1540, p. 12). Encontrarnos con el morfema *-ua*, y es seductor inferir la denotación al movimiento de desprender, desasir, desatar. Des-atados al mundo como seres vivos. Si cae-

mos en una segunda seductora idea, considerando una evocación del postulado existencialista al de *ser arrojados al mundo*, como posibilidad. Incluso, quedan en el tintero preguntas a resolver como ¿Qué implicación ontológica hay en establecer que los seres vivos hemos sido des-atados?

Retomando el hilo, en fuentes orales Isidro Alejo (2011) recopila algunos cuentos donde una abuela siendo *k'eri* (mayor) y *kaxumbiti* (honorable) habla con los animales, contempla el cielo y predice ciertos acontecimientos climáticos, pide permiso a la naturaleza pero sobre todo, pide dar buen trato a los muertos. Como se expresa en el siguiente fragmento:

Sontku, jatsia je k'ererichani paraka inde uarhiri uaka mintsikuarhini, jatsikukua je tsitsiki ka kétsikua jatsiska je t'ikatsi ka isi indeeri mintsikuarhikuani kuajchakuati, ka isi jamani uandanhiani, pauani indé k'uanhatsintaati naníngaksi 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).

Tenemos la referencia a la creadora, de donde se desata la vida en este movimiento material de separarse, como un fruto que se corta de la rama, como una mazorca se separa de la milpa. Como si fuera un ciclo en el que la vida transita por la tierra con este principio de desprenderse y que da paso al devenir y retornar, regresar al lugar de las sombras, el lugar de espera: *k'umanchikuarhu*. No es azaroso que el principio de respeto a las personas mayores esté vinculado al reconocimiento de su experiencia en su tránsito por la vida sobre la tierra, caminando cada una de las etapas del ciclo y en cumplimiento del sistema de cargos civiles y religiosos de la vida comunitaria.

Es así que entre las cualidades singulares de ciertas personas *K'eri* (mayores) con *jakájkukua* (sabiduría) están el saber pedir permiso a la naturaleza, el uso de plantas para curar, el conteo del tiempo, el cuidado de los *taresĩ* (dioses de piedra), saber las prácticas de protección o “cruzamiento”, entre otras. En estas formas de relación podemos esbozar la noción de intersubjetividad con claridad como “una relación que parte de la simetría conmutativa entre dos seres cuyas posiciones de sujeto resultan intercambiables entre sí, lo que favorece la igualdad y la horizontalidad” (Pavón-Cuéllar, 2021, p. 52).

Con el transitar de las generaciones y los cambios en la distribución del espacio, los cambios sociales y económicos, los vínculos con el territorio; las formas de relación con el territorio, los saberes y la cosmovisión fueron adaptándose a los tiempos venideros, sin dejar de lado un núcleo duro que

alimenta un ser en el mundo cada vez más ajeno (Medina, 2021). La “propensión a relacionarse intersubjetivamente con las personas e incluso con las cosas” como argumenta Pavón-Cuéllar (2021) puede entrecerarse en la forma pensar de las personas *túa anapu* (más antiguos). Durante la colonia, a pesar de la imposición de la doctrina judeo-cristiana, los pueblos encontraron la manera de mantener vivas las ceremonias desde el sincretismo y resistiendo en el idioma.

Los contadores del tiempo, las rezanderas, las personas curanderas e incluso quienes resguardan los *taresĩ* (dioses de piedra) establecen una relación con la naturaleza, los dioses, las plantas, los animales y la piedras que denota un vínculo basado en la materialidad de los elementos con los que se relacionan, con la observación, el conocimiento y el diálogo que decanta en el entramado comunitario y el sostenimiento de la cosmovisión.

Sin embargo, todas estas manifestaciones del vínculo estrecho desde la subjetividad no son evidentes, incluso para quienes forman parte de un entramado comunitario, reconocer, nombrar y representar son todo un proceso de activación de la memoria viva ligada a la experiencia y el territorio. El ejercicio de trasladar todo este entramado al lenguaje académico tiene sus implicaciones y riesgos, sin embargo, la apuesta por la gestación de conocimientos desde horizontes éticos al servicio de los pueblos.

En este camino, se enuncia cómo han operado mecanismos coloniales para el establecimiento de sentidos comunes que no cuestionen el extractivismo y las desigualdades. El ámbito académico no está exento. La objetivación entendida como una imposición de la racionalidad europea-estadounidense al encantamiento prehispánico (Pavón-Cuellar, 2021) es decir, la suplantación de la intersubjetividad por la objetivación que coloca en lugar de subordinación todo aquello con vida y virtudes en el entramado prehispánico. Con el capitalismo, que toma distancia de la vitalidad de las cosas para hacerlas objeto para poseerlas, explotarlas; esto desde luego también implica la forma en que nos relacionamos con el mundo.

Desde la mirada antropológica, las relaciones humano-ambientales (Pálsson, 2001) pueden explicarse desde el orientalismo, donde hay una fractura entre ser humano y naturaleza, pero además es el hombre quien se coloca sobre la naturaleza para la dominación), el paternalismo que implica también un dominio humano, una división entre legos y expertos, y va en el sentido de protección y el comunismo que rechaza la separación, más bien establece diálogo y contingencia como preceptos.

Estas explicaciones se basan en la continuidad, discontinuidad, dominación o protección. Sin embargo, no deja de centrar la mirada en el ser

humano, desde el antropocentrismo académico. La apuesta a colocar la intersubjetividad como un elemento a dialogar con las ciencias sociales es ir rompiendo los muros que se han construido.

La mirada desde la intersubjetividad nos ayuda a mirar los mecanismos en que sigue operando la colonización hasta la actualidad, lo que Pavón-Cuéllar llama “colonización como objetivación” pues la objetivación ha sido imprescindible para los despojos, tan presentes en los territorios indígenas hasta la actualidad. Tomar distancia y llevar a carácter de objeto aquello que tiene vitalidad propia, como la “naturaleza” en su lectura Orientalista, sigue moviendo las lógicas de los proyectos extractivos que operan en nuestro país: el mal llamado tren maya en la Península de Yucatán, las mineras en Morelos, el proyecto transistmico, los parques eólicos en el istmo de Oaxaca, la agroindustria y monocultivos en Michoacán. ¿Qué otros horizontes posibles nos ayudan a mirar la relación con la naturaleza? Aquí, una propuesta: desde la mirada p'urhépecha y desde la tinta negra y roja nahua.

Tinta negra y roja

El color es un elemento trascendental para los pueblos originarios, la vinculación entre el color y la espiritualidad es un trazo muy importante en la prolongación de las ceremonias. A razón del color, es posible “develar la mirada mesoamericana a la luz de una simbólica y una semiótica del color, resaltando los elementos más abstractos” (Reyes y García, 2020). Aquí el uso del color se centra en el difrasismo *In tlilli in tlapalli* como una guía hacia reflexiones sobre la naturaleza en tinta negra y roja.

El uso de difrasismos como un recurso lingüístico-literario potencia el sentido metafórico para imaginar la complejidad de lo que pudo ser la cosmovisión de los pueblos prehispánicos. Presentes gráficamente en los códices, los difrasismos nos muestran más que yuxtaposiciones, por ejemplo: una montaña con agua como pies y flores como cabeza, la representación del sol y la luna (día y la noche) como el tiempo entero en un solo glifo, el jaguar y el águila es sus elementos físicos y habilidades para la defensa. Los glifos yuxtapuestos marcan una pauta para desbordar las concepciones enquistadas sobre el sistema de pensamiento y construcción de sentido enmarcado en las cosmovisiones de los pueblos.

El difrasismo nahua *In tlilli in tlapalli* en Montes de Oca (2013, p. 396) hace referencia al lugar de la sabiduría en donde se resguarda Quetzalcoatl después de la batalla con Tezcatlipoca. Un lugar figurado por líneas rojas y negras en el mapa de Cuauhtinchan (sección B19, 138). Con estas referencias, se asocian los colores rojo y negro al conocimiento, a la sabiduría. En este escrito se retoma el sentido más cercano y material de *la tinta negra y*

roja que predominaba en los códigos prehispánicos, como una forma de representar el dinamismo: el negro que da forma y el rojo como contenido.

En un esbozo sencillo y aventurado refiero a la naturaleza en tinta negra y roja como pintarla en su sentido de vida y muerte, de fertilidad y de sequía, los contrastes entre la luz y la noche, de claroscuros. En este marco narrativo hacemos de tlacuilos.

En tinta negra: la depredación de los territorios.

El alejamiento de la naturaleza a través de la objetivación ha implicado el establecimiento de una relación jerárquica, su distanciamiento como posibilitadora, como medio y luego como recurso ha originado el sistema en el que vivimos. Al respecto, mujeres indígenas defensoras del territorio evocan lo siguiente:

Somos una historia de 500 años de resistencia frente al despojo. Nuestras abuelas fueron violadas por la colonización, nuestros abuelos fueron esclavizados por el racismo. Nos duelen en cada célula del cuerpo – territorio – espíritu los trenes que atropellan las selvas, mineras que parten los cerros, las petroleras que incendian el mar, hidroeléctricas que apresan los ríos, los corredores interoceanicos que abren grietas en la península, eólicas que dejan estéril la tierra, monocultivos que taladran bosques, megaproyectos que secan los lagos, ciudades que devoran pueblos enteros, religiones que satanizan nuestra espiritualidad, fronteras que cercenan la tierra con alambres de púas, Estados Nación que erradican la diversidad, corporaciones que nos exterminan, militares y paramilitares que invaden el territorio. Este, nuestro dolor, es la última advertencia (Manifiesto, Milpamérica Resiste, 2022).

En tinta roja: la posibilidad de vida que nos queda

Colocar en el centro la intersubjetividad en el marco de un primer territorio de disputa como lo es la psicología indígena nos retorna a preguntarnos por la complejidad de las relaciones, no solo desde la mirada antropocéntrica, abriéndose al caleidoscopio de entendimientos del mundo en interrelación. Pero también puede dar frutos en el enmarcado de la imprescindible necesidad de activar las implicaciones políticas de entendernos en relación *con*, y no *sobre*; en un entramado en tinta negra o roja en alusión a la metáfora

de la vida o la muerte como horizonte crítico de la crisis del sistema capitalista, colonialista y extractivista que ponen en riesgo la vida de las comunidades indígenas en el mundo y con ellas, la diversidad de epistemes.

La intersubjetividad como situación en la que todos somos sujetos, donde no hay nada carente de vida, actuantes, lo cual favorece la horizontalidad (Pavón-Cuéllar, 2021, pp. 53-54) es también una exhortación para hacer un movimiento epistémico que tenga implicaciones en cómo está estructurado el sistema mundo, y cómo estamos construyendo el conocimiento y su servicio ¿para quién? ¿para qué?

Hay algunas propuestas germinando, la enunciación de los pueblos, *Milpamérica*² y no como Mesoamérica es un ejemplo de cómo pueblos organizados están construyendo categorías que les hagan sentido. *La Milpamérica* como una propuesta de nominación territorial que une a partir del tejido que ha hecho la milpa, como sistema de vida complejo que parte de lo alimentario, pero se vincula con la organización, creencia, vida y ritualidad. *Milpamérica* es entonces la reivindicación de un territorio extenso, “que existe mucho antes que las fronteras” refiriendo a los pueblos tejidos por la biodiversidad y la milpa, “donde viven personas del maíz de todos los colores en convivencia con el chile, el frijol, el ayocote, el cacao, el amaranto, los quelites, la yuca, la miel”. La *milpamérica* une más allá de las fronteras, y enuncia también las formas complejas y dialécticas de relación que persisten de forma latente en la actualidad.

Superar “las relaciones objetivas para establecer predominantemente las relaciones intersubjetivas entre seres vivos, actuantes, pensantes y sintientes” (Pavón-Cuéllar, 2021, p. 54) es quizá un idilio. Pero la invitación para actuar desde las pulsiones vitales, ir esbozando trazos quizá claroscuros de los que surja una verdad como aletheia; que de sentido y en palabras de la lingüista Ayuuk Yasnaya Aguilar “reconciliarnos con el texto como tejido de intenciones, de actos de enunciación, de cosas por decir.” (2011, p. 5). Para transformar las pulsiones de muerte, para encontrar nuestro rostro en el espejo, para continuar el tejido de la vida.

Referencias

Aguilar, Y. (2011). *Tres veces tres. En clave Malinzin: Nueve aproximaciones a su figura*. Material de Lectura. México: Universidad Autónoma de México.

² *Milpamérica* resulta de la apuesta crítica Declaración Milpamérica Resiste, recuperado el 22 de septiembre de 2023: <https://futurosindigenas.org/milpamerica/>

- 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
- Alcalá, J. (1540). *La Relación de Michoacán*. Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán.
- Descola, P. y Pálsson, G. *Naturaleza y Sociedad. Perspectivas Antropológicas*. México: Siglo XXI editores.
- De Medina, J. (1998). *Diálogos con la naturaleza*. México: El Colegio de Michoacán.
- Lucas, A. (2014). *La inmortalidad del alma*. México: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Montes de Oca, Mercedes. (2013). *Los difrasismos en el Náhuatl de los siglos XVI y XVII*. México: Universidad Autónoma de México.
- Pavón-Cuéllar, D. (2021). *Más allá de la psicología indígena*. México: Porrúa.
- Reyes, P. y García, H. (2020). La mirada del color en Mesoamérica: in tllili in tlapalli. *Dossier (56)*: <https://revista.reflexionesmarginales.com/la-mirada-del-color-en-mesoamerica-in-tllili-in-tlapalli/>
- Ribeiro, D. (2017). *Lugar de enunciación. Feminismos plurales*. España: Ediciones ambulantes.
- Ventura, D. (2023). *El cuerpo como la extensión de la memoria*. Chichicastenango, Guatemala: *Espacio/Carte + memoria*.

Fecha de recepción: 12 de enero de 2024

Fecha de aceptación: 12 de septiembre de 2025