

***P'amenchakua ka sési p'ikuarherani:* enfermedad y la cura en la psicología p'urhépecha**

***P'amenchakua ka sési p'ikuarherani:*
disease and cure in p'urhépecha psychology**

Erandi Medina Huerta

Colegio de Michoacán (México)

Resumen. Este escrito contribuye a la profundización del entendimiento de la subjetividad p'urhépecha desde el análisis de dos categorías: la p'amenchakua y el sési p'ikuarherani para explicar la relación entre la enfermedad y la cura en relación con otros elementos como la mintsita y la tsípekua con el entramado comunitario que la sostiene. La psicología indígena es un campo que va ganando simpatizantes, desde una mirada crítica a la psicología que niega la capacidad de los pueblos indígenas a nombrarse a sí mismos desde sus propias cosmovisiones y conceptualizaciones que llevan a un entendimiento de la subjetividad. Esta es una aportación es resultado de la necesidad de una psicología que no siga negando la existencia viva, compleja y en devenir de los pueblos indígenas en México.

Palabras clave: psicología indígena; p'amenchakua; mintsita; tsípekua; sési p'ikuarherani.

Abstract. This paper contributes to the deepening of the understanding of the p'urhépecha subjectivity from the analysis of two categories: the p'amenchakua and the sési p'ikuarherani to explain the relationship between the disease and the cure in relation to other elements such as the mintsita and the tsípekua with the community framework that supports it. Indigenous psychology is a field that is gaining supporters, from a critical view of psychology that denies the ability of indigenous peoples to name themselves from their own worldviews and conceptualizations that lead to an understanding of subjectivity. This is a contribution that is the result of the need for a psychology that does not continue to deny the living, complex and evolving existence of indigenous peoples in Mexico.

Keywords: psicología indígena; p'amenchakua; mintsita; tsípekua; sési p'ikuarherani.

Introducción

El inicio de las reflexiones sobre la psicología indígena en México se la debemos a David Pavón-Cuéllar (2013, 2017, 2021), su trabajo intelectual ha tomado forma material en su más reciente obra titulada “Más allá de la Psicología Indígena. Concepciones Mesoamericanas de la Subjetividad” de 2021, donde con agudeza y destreza es catalizador que desencadena un interés en la comunidad académica por un campo emergente que va ganando simpatizantes. Situada, como mujer p’urhépecha, mi acercamiento al tema tomó varios años, producto de constantes reflexiones cobijadas de las contradicciones vividas en las aulas como estudiante de psicología en Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, y sin duda el encuentro intelectual con Pavón-Cuellar ha tejido y devenido en propuestas que me han llevado a tomar un camino hacia atrás, es decir, me han hecho regresar los pasos hacia atrás y retomar el sentido p’urhépecha que me habita, para desde ahí, caminar en el entendimiento de una subjetividad que dé sentido a nuestro *ser en el mundo*.

Es palpable la necesidad de una psicología que no siga negando la existencia viva, compleja y en devenir de los pueblos indígenas en México. Una terrible contradicción habita en las aulas de las Facultades de Psicología, aprendiendo y aplicando teorías, conceptos y visiones que niegan a cada paso la capacidad de los pueblos de nombrarse a sí mismos en un aspecto fundamental como es el entendimiento de la subjetividad.

Las reflexiones aquí comienzan en 2018, en un trabajo publicado previamente sobre las categorías: *mintsi* (corazón) y la *tsípekua* (vida) como propuesta de los principios que guían la vida subjetiva p’urhépecha. La profundización de la relación entre estos dos principios no habría sido posible sin una mirada *más allá de la psicología*, utilizando además herramientas de la antropología y de las ciencias sociales, principalmente la etnografía para dar cuenta de los aspectos del mundo p’urhépecha, para regresar a repensar la subjetividad. La labor etnográfica me ha permitido compartir la experiencia transformadora de la diversidad y desde dentro, como p’urhépecha.

Desde la investigación situada (Haraway, 1995) como p’urhépecha tomo postura respecto al reduccionismo psicológico que no considera la diversidad, para abrir las reflexiones de lo que Pavón-Cuellar denomina una “visión mesoamericana de la totalidad compleja” (Pavón, 2021). La base fundamental para utilizar la categoría psicología p’urhépecha y no curanderismo u otro término, es la convicción de que, como discurso, la psicología indígena tiene un profundo compromiso político en la academia:

en la construcción de una psicología que subvierta el discurso eurocéntrico y las teorías importadas que reproducen violencias y extractivismo epistémico.

Por todo esto, en esta re-construcción argumentativa, se toman pocas fuentes bibliográficas para dar espacio a la complejidad de los datos etnográficos resultado de largas pláticas con *tsinájpericha* (curanderas) alrededor del fogón, de recorridos al cerro para la colecta de plantas medicinales, la cosecha compartida, las ayudanzas en las fiestas y la vida cotidiana compartida durante un periodo de seis meses de octubre a marzo de 2020 en la comunidad de Angahuan, Michoacán.

Mintsita ka tsípekua: el corazón y la vida

Es posible decir que la psicología p'urhépecha es un tejido argumentativo desde el pensamiento y cosmovisión propias que ponen en el centro los principios de la *mintsita* (corazón) y la *tsípekua* (vida) y en su relación configuran la subjetividad p'urhépecha, como principio vital y como meollo o centro respectivamente (Medina, 2018).

El uso de las denominaciones en idioma p'urhépecha es fundamental, a saber que “hacia afuera” no es posible alcanzar la traducción precisa sin recurrir a la metáfora para rodear lo más cerca posible al sentido propio, que siempre se escapa de ser aprehendido. Pero “hacia adentro” el idioma resuena y despierta el sentido que aún habita en la memoria.

Estos principios, el de *mintsita* (corazón) y *tsípekua* (vida) desbordan las categorías psicológicas. La *mintsita* (corazón) es el meollo como fuente primera de vida, lo que mueve y palpita en el centro. La *tsípekua* (vida) que es a la vez alegría, es el principio que hace crecer tanto plantas, animales, minerales y seres humanos (Medina, 2018). En su conjunto, la *mintsita* y la *tsípekua* dan sentido amplio a la vida subjetiva p'urhépecha, pero se complejizan en el entramado de su relación con la *p'amenchakua* (enfermedad) y el *sési p'ukuarherani* (sentirse bien) donde interviene la figura de las personas *tsinájperi* (curanderas) que tejen y destejen los anudamientos en el caso de la enfermedad como lo veremos adelante.

P'aménchakua (enfermedad / padecimiento)

La *p'amenchakua* o enfermedad es más bien un padecimiento, incluso acercado a la connotación griega del *pathos* (padecimiento, sufrimiento) en su sentido más estricto de “padecer”. Pero toma distancia de esta concepción occidental cuando entendemos el cuerpo que padece como un “cuerpo abierto” en una red socio-cósmica como la llamaría Roberto

Martínez (2012) y está a expensas de la enfermedad, incluso, esta es considerada como parte del devenir. En el abanico de enfermedades consideradas, se encuentran aquellas que son “buenas” y “malas” según la clasificación referida por Gallardo-Ruiz en (2017) de la comunidad de Cherán.

Las primeras son aquellas consideradas en la medicina alopática como de “primer nivel” (gripes, temperatura, diarrea) e incluye padecimientos como: la *jurhita uakopani* (sol caído o mollera caída), el o el latido regado; que tienen una connotación cultural. Las segundas, llamadas enfermedades “malas” se denominan “*mal puesto*”¹ y comprenden padecimientos que han sido tejidos, atados, anudados en un plano distinto. Ejemplo de estos son: el *chéni* (susto), del desacomodo de la *p’ukuarhaku*² (aura), el complejo cuadro de malestales que genera el encuentro con la *miringua* o el *mirinchipiti* (el que pierde) que provocan efectos marcados en la subjetividad.

Es importante remarcar que a las enfermedades “malas” les ha acompañado una mirada que demerita las formas de entender la enfermedad. Desde la antropología se les denomina enfermedades de “filiación cultural” como una manera de homogeneizar todas las particularidades, matices y concepciones de la subjetividad indígena. En la psicología han sido calificadas y abreviadas como “pensamientos irracionales”, “pensamientos magicoides” de tal forma que se ajusten a los *check list* de los cuadros patológicos; develando el carácter colonialista de la objetivación, como principio de validación del conocimiento, operando en la destrucción de la diversidad.

En la compleja red socio-cósmica (Martínez, 2012) existen elementos importantes que interactúan entre sí y que se relaciona con un constante dinamismo y decantan en *p’amenchaku* (enfermedad). Por mencionar un ejemplo, tenemos la relación entre el *calor vital* y el frío, con la *jurhita uakopani*³ (*sol caído, mollera caída*) ocasionada por una impresión fuerte,

¹ Término utilizado en la comunidad de Angahuan.

² La traducción más apegada al idioma p’urhépecha sugiere la raíz *p’u-* haciendo referencia a algo que brota, el morfema reflexivo-*kuarha* es decir que recae en la persona y la partícula que denota un sustantivo *-kua*; de modo que la traducción supone “la cosa que brota de uno mismo”. Se ubica alrededor de cuerpo, se expande hasta donde llegan las manos extendidas.

³ En la cosmovisión p’urhépecha, las personas somos seres desatados [*kuerákata*] que hemos sido desprendidos de *kuerauajperi* (creación), la vitalidad está relacionada con el calor, un principio que se ve representado también en la adoración al fuego en la figura de *kuri ka k’eri* (gran fuego), y *jurhiata* (sol) como deidad. Así, la expresión de *la vitalidad del sol* se extiende al ser humano a través de la *jurhita* o mejor conocida como la mollera, localizada en el extremo superior del lóbulo frontal de la cabeza. No es extraño entonces

una caída, una riña o un malestar agudo que genera un abrupto y la caída de la mollera. En una aproximación explicativa, la *jurhita* (sol o mollera) es un principio vital, y cuando se *cae* (*jurhita uakopani*) se está diciendo también que se cae el sol. Esto tiene implicaciones en el bienestar general de las personas y se expresa por malestares como: insomnio/exceso de sueño, falta de apetito, ojos caídos, falta de volición, y en caso extremos vómito y frialdad en el cuerpo. La restauración de la vitalidad de la *jurhita* (mollera) requiere la atención de una persona especialista, en su caso de la *pojtsichaku* quien levanta la mollera usando sus manos y aplicando preparados especiales.

Otro elemento importante en el entendimiento de la relación entre la vitalidad y su relación con la imagen de un cuerpo abierto en una red socio-cósmica (Martínez, 2012) es el *latido* como principio regulador de la subjetividad. En los procedimientos de diagnóstico de la actual curandería p'urhépecha, el latido tiene un papel importante. Es a través del *tupu* (ombligo) que se palpa el *latido*.

El *tupu* (ombligo) guarda reminiscencias del vínculo con la madre, de donde fue *des-atado* para vincularse con la tierra. Con el ombligo también se establece una relación estrecha con la tierra y sus “fuerzas” (Gallardo, 2017) pues éste, al momento del nacimiento, es enterrado en manos de la partera en la *parangua* (fogón) en el caso de las mujeres y al pie de un pino en el cerro, si se trata de los hombres. Establecer este vínculo permite que las “fuerzas” propias del lugar donde se hace el fuego o del cerro, pasen a las personas y orienten la subjetividad.⁴

En curandería actual, el *tupu* (ombligo) es un aspecto suma importancia en el diagnóstico. En él se advierte el estado general del sujeto: en el ombligo se palpa el latido, el ritmo que lleva el corazón y su *centralidad*. La *tsinájperi* palpa con las manos el ombligo haciendo el diagnóstico tomando referencia la vitalidad del latido y su centralidad en el ombligo. Es decir, adviene el malestar cuando el latido está *fuera de su centro* y se aprecia al tacto en un punto que no corresponde al ombligo, en tal caso se dice que el *latido* está *regado* y genera en el sujeto falta de volición, falta de apetito, cansancio agudo que mengua la vitalidad del sujeto. Deviene entonces en *p'amenchakua* (padecimiento).

que en la curandería p'urhépecha el cuidado de la mollera sea tal, que exista una especialista en la materia.

⁴ Se cree que las mujeres tendrán la habilidad para procurar el fuego encendido, con el cual preparan los alimentos y remedios; mientras que en caso de los hombres tendrán habilidad y fuerza para el trabajo.

Con el advenimiento de la *p'amenchakua* comienza a operar una terapéutica en red, es decir, se teje no solo de elementos naturales – plantas, animales, minerales entre otros- sino también de elementos simbólicos. En la vida colectiva *p'urhépecha*, la *p'amenchakua* (padecimiento) no se adolece de forma aislada, se comparte, se abre a la familia e incluso a la comunidad. Se va ganando terreno sobre ella a través de la intervención de la *tsinájperi* (curandera), quien en su labor gestiona y orquesta los elementos necesarios para que el sujeto retorne al *sési p'ikuarherani* (sentirse bien).

Y ¿qué es sentirse bien?

El *sési p'ikuarherani* para la terapéutica *p'urhépecha* es: mantener la *p'ukuarukua* bien cerrada, que la jurhita esté en su lugar, centrar la *tsípekua* (vida) expresada en el latido en el centro (*tupu*), un predominio del calor sobre el frío; y que en conjunto sostengan la vida subjetiva frente a las *fuerzas* con las que interactúa (no solo humanas). En esta condición de cuerpo abierto, la *p'amenchakua* (enfermedad) es parte del camino hacia el *sési irekani*, a veces la enfermedad llega a través de entre reguladores como la *minringua*, que pierde a quienes se han alejado de los preceptos de la vida comunitaria.

Sentirse bien, es renunciar a la individualidad. Los valores colectivos que guían la vida comunitaria permean todas las esferas. Es tejerse con la vida comunitaria, un camino constante del cumplimiento con los preceptos como la *jarhoájperakua* (reciprocidad), *ánchikuarhikua* (trabajo comunitario), y la *kaxumbikua* (ser bien crecido) expresada en tomar puestos comunitarios y asumir compromisos que caminar en el sentido *sési irekani*. En este entramado, el papel de las personas *tsinájperi* con su intervención en los momentos de la *p'amenchakua* (padecimiento), también prolongan el tejido comunitario, reivindicando su poder de *uandari* (orador) de las enseñanzas de los *túa anapu* (antiguos).

Ser *tsinájperi*

En el Diccionario de la Lengua de Michoacán, el campo semántico alrededor de la denominación *tsinájpekua* nos lleva a las palabras *tzipequa* (vida), *tsipequareni* (alegría) *tsinapeni* (curar), *tsinapeti* (médico, curador) (Guilberti, 1901, p. 121) de modo tal que en su entendimiento la relación vida-alegría está estrechamente relacionada con la curación. De este modo, la curación *p'urhépecha* se enmarca en la relación de la vida-alegría en sus diferentes manifestaciones (Medina, 2021), es decir, no solo implica una curación antrópocéntrica sino en relación con el territorio, la

naturaleza y los entres que en ella habitan, contrastando con la visión patologizante de la medicina occidental.

Las personas *tsinájperi*, aquellas personas que curan o, en mi atrevimiento a una interpretación más apegada a la lengua “las que hacen crecer la vida”⁵, gestionan las relaciones, entre seres humanos y no humanos, con las energías 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 pasado⁶, en una larga línea de ancestralidad, por ejemplo, frecuentemente son las cuidadoras de los dioses antiguos como los *taresĩ*, reguladores de la lluvia.

Ser *tsinájperi* viene de una herencia basada en la *surukua* (linaje), elemento articulador entre generaciones. La *surukua* es la continuación de los saberes del pasado en el presente. Para entender este principio es útil la metáfora de una planta enredadera que se prolonga en ramificaciones por varias líneas (Franco, 1994, p. 213) en un símil, la sabiduría de curar es transmitida de abuelas a madres, hijas y nietas, como ramas que se extienden por generaciones.

En la terapéutica p'urhépecha las *tsinájperi* ponen el cuerpo para sanar, no solamente todo el saber acumulado se pone en marcha, sino es por la intervención con el propio cuerpo que el cuerpo que adolece es sanado. El saber acumulado no es sólo intelectual o viene de la experiencia, es también parte de la *eratsíkua* es decir, de una mirada constante a la complejidad del padecimiento en un constante redescubrimiento.

La figura de la *tsinájperi*, entonces, no es equiparable al papel que tiene un profesional de la psicología, lo desborda. Con frecuencia las personas *tsinájperi* también son artesanas, campesinas, cocineras, asumen cargos religiosos, rezadoras, participan del trabajo comunitario; se tejen, se implican en la vida comunitaria y en sus compromisos. La labor de escucha que realizan es también una labor de palabra, equiparable a la de los antiguos sacerdotes *petámuti*, en el sentido que traen de la memoria colectiva respecto a los casos de una enfermedad particular, y se ejecutan los procedimientos necesarios para sanar, como se cuenta que se hizo con anterioridad.

⁵ Lingüísticamente *tsinajpekua* se articula por la raíz verbal *tsi*- “vida, alegría” (Gilberti, 1983; Garibay, 2011) el morfema *-jpe* que denota reciprocidad; y la partícula *-kua* que forma un sustantivo.

⁶ En un tiempo que es cíclico en el que el pasado y el futuro no son parte de una línea recta y horizontal, sino se mueven en espiral, donde la ancestralidad se prolonga a partir de la memoria y la prolongación de la *surukua* (linaje).

En en la curandería p'urhépecha hay un abanico de “especialistas” que van desde la *pitájchupiti* (partera), la *pojtsichaku* (levantadora de mollera) y el o la *sikuame* (hechicera). Aunque hay un conocimiento compartido sobre aspectos primordiales sobre la salud en la medicina doméstica; desde cada habilidad, las personas especialistas tienen un papel fundamental como orquestadoras del complejo entendimiento de los padecimientos desde la etiología, el diagnóstico, hasta la terapéutica, en un entramado comunitario que considera el entorno y todo lo que en él habita en un horizonte del *sési irekani*.

Las *sikuame*, por ejemplo, tienen la *surukua* (linaje) de “tener y destejer como una araña” (Medina, 2021, p. 2016) los elementos simbólicos alrededor de los padecimientos. Entre ellos están: *chéni* (susto), la *p'ukuarekua* (el aura), los estragos que ocasiona encontrarse con la *mingua* o el *mirhinchipiti* (el que pierde) o casos de “mal puesto” que desencadenan malestares complejos no diagnosticados por la medicina alopática.

La eficacia de la atención no se limita a la atención física, sino también a su intervención simbólica (Gallardo, 2017, p. 17) con su *presencia* y labor de escucha intervienen con su cuerpo y habilidades para la restauración del *sési p'ikuarherani* (sentirse bien, estar bien) que trasciende lo individual y se instaura colectivo (Medina, 2021, p. 161). Esto se debe a que las especialistas adicionalmente tienen una función en el entramado de relaciones sociales comunitarias enmarcadas en el *deber ser* p'urhépecha, como se ha dicho con antelación, son campesinas, son artesanas, toman cargos comunitarios, participan activamente de la vida ritual, y tienen prestigio por labor de curación que realizan.

En la terapéutica, la presencia de la persona *tsinájperi*, en el sentido fenomenológico de *estar ahí* -con toda la presencia e intensidad- es parte de la cura. Tanto la mirada como la escucha son importantes para que la *tsinajperi* realice una aproximación al padecimiento, pero no se limitan a ello. El tacto es sumamente importante, las manos de la *tsinajperi* acumulan saber. El *contacto corporal* es de suma importancia, las manos de las *tsiájpericha* se han formado en el arte de sentir alteraciones en puntos importantes del cuerpo. Entre ellos está: la *p'ukuarhukua*, el espacio vital que rodea el cuerpo por lo cual se procura que esté bien cerrada, de no estarlo aparece la *p'amenchakua* o padecimiento. Cuando tal cosa sucede, las personas son más receptivas a “atrapar” un “mal puesto” lo que nos recuerda la condición abierta del cuerpo (Martínez, 2012) y en constante interacción.

Reflexiones finales

El curanderismo es *tsinájpekua*, es la labor de “hacer crecer la vida” (Medina, 2021, p. 86). La labor de ser *tsinájpericha* (curandera/o) implica para las personas que dirigen su vida a sanar, un compromiso comunitario y una constante relación con el territorio vivo donde habitan. Por tanto, la psicología p'urhépecha como discurso crítico teje las sabidurías de ser *tsinájpericha* (curandera/o) para visibilizar la distancia entre las personas profesionales de la psicología quienes, en estudios escolarizados y direccionados son entrenados para la especialización en un campo particular. En la práctica de la *tsinájpekua* la intermediación del cuerpo de la *tsinajperi* (curandera) marca distancia de la terapéutica psicológica, sus implicaciones son asumidas y gestionadas constantemente. La persona que cura toma un proceso personal de cura y cuidado constante, se mantiene en el camino del *sési irekani* y una vida ritual profunda por lo regular discreta. En su quehacer prolongan la sabiduría de los *túa anapu*, de la ancestralidad revitalizada en las interacciones dinámicas con actores diversos

En aspiración a profundizar en la *tsinájpekua* p'urhépecha, en esta aportación nos acercamos al curanderismo *tsinájpekua* para entender la subjetividad constantemente revitalizada en la interacción de la red socio-cósmica p'urhépecha (Martínez, 2012). En un esfuerzo por romper las miradas parciales disciplinares, más esfuerzos son necesarios para tejer estas fragmentaciones llevándolas a la complejidad tomando como metáfora el tejido que tiene una urdimbre y una trama, que van pasando entre sí tomando entramados complejos, pero ante todo horizontales entre el saber comunitario y el saber científico.

Referencias

- Franco, M. (1994). Siruki. La tradición entre los p'urhépecha. *Relaciones*, 15(59), 209-238
- Gallardo, J. (2017). *Hechicería, cosmovisión y costumbre. Una relación funcional entre el mundo subjetivo y la práctica de los curadores P'urhépecha*. México: COLMICH-UMICH-Instituto de investigaciones históricas-Editorial Morevalladolid.
- Guilberti, M. (1983). *Vocabulario de la lengua de Mechuacan. Facsímil*. Morelia, Michoacán: Balsal Editores.
- Haraway, D. (1995). *Ciencia, ciborgs y mujeres. La reivindicación de la naturaleza*. Madrid: Cátedra

- 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, 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.). *Invención de la Psique Nativa. Construcción discursiva de las características psicológicas atribuidas al sujeto indígena en América Latina*: Santiago de Chile: Universidad de Santo Tomás.
- Pavón-Cuéllar, D. (2021). *Más allá de la Psicología Indígena: Concepciones mesoamericanas de la subjetividad*. Editorial Porrúa, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo: México.
- Martínez, R. (2012). De pies a cabeza: una primera aproximación a la imagen corporal p'urhépecha a través de la relación de Michoacán. *Antrop.*, 46 (2012), 155-202
- Medina, E. (2018). Mintsita ka Tsípekua: El corazón y la vida. Apuntes hacia una psicología P'urhépecha. *Teoría y Crítica de la Psicología*, 10, 235-253
- Medina, E. (2021). *La medicina tradicional p'urhépecha, sus trayectorias y las formas de organización comunitaria de las mujeres en Angahuan, Michoacán* [Tesis de maestría]. El Colegio de Michoacán.

Fecha de recepción: 2 de marzo de 2022
Fecha de aceptación: 31 de mayo de 2022