

Saber p'urhépecha: lecciones para la psicología

P'urhépecha knowledge: lessons for psychology

David Pavón-Cuéllar

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (México)

Resumen. El presente artículo expone diez lecciones que la psicología puede recibir del saber p'urhépecha. Cada lección corresponde a un punto ciego de la perspectiva psicológica: el cuerpo y el mundo, la cultura y la naturaleza, la causalidad y la bondad en la enfermedad, lo simbólico y lo subjetivo, la totalidad y lo sobrenatural. Todo esto es lo que la psicología no puede ver, lo que debe ignorar para cumplir sus funciones en el capitalismo, unas funciones ideológicas y disciplinarias que pueden tener efectos desastrosos en la subjetividad.

Palabras clave: subjetividad, psicología, pueblos originarios, p'urhépechas, psicología indígena.

Abstract. This article exposes ten lessons that psychology can receive from P'urhépecha knowledge. Each lesson corresponds to a blind spot in the psychological perspective: the body and the world, culture and nature, causality and goodness in illness, the symbolic and the subjective, the whole and the supernatural. All this is what psychology cannot see, what it must ignore to fulfil its functions in capitalism, ideological and disciplinary functions that can have disastrous effects on subjectivity.

Keywords: subjectivity, psychology, native peoples, p'urhépechas, indigenous psychology.

Introducción

Muchos jóvenes de comunidades indígenas p'urhépechas vienen a Morelia para estudiar una psicología fundamentalmente europea y estadounidense. Quizás fuera mejor que los psicólogos de Morelia fueran a las comunidades para aprender un saber sobre la subjetividad arraigado en el territorio, la cultura y la historia de nuestros pueblos. Este saber, como lo veremos ahora, tiene mucho que enseñar a la especialidad académica-profesional psicológica.

Nos detendremos en diez lecciones que la psicología puede recibir del saber p'urhépecha. Cada lección corresponde a un punto ciego de la perspectiva psicológica: el cuerpo y el mundo, la cultura y la naturaleza, la causalidad y la bondad en la enfermedad, lo simbólico y lo subjetivo, la totalidad y lo sobrenatural. Todo esto es lo que la psicología no puede ver, lo que debe ignorar para cumplir sus funciones en el capitalismo, unas funciones ideológicas y disciplinarias que pueden tener efectos desastrosos en la subjetividad.

El sujeto es como hechizado por el dispositivo psicológico del sistema capitalista. Es así, al menos, como una joven p'urhépecha supo describir su experiencia con una psicóloga de Morelia. Tan hechizada estaba que requirió de varias limpias en su comunidad para librarse al fin de su problemática enfermedad psicológica, *enfermedad mala*, contraída en la ciudad.

Cuerpo y mundo

Un problema fundamental de la psicología es el gesto que la precede y la justifica: el gesto dualista por el que se crea su objeto psíquico, mental o cognitivo, al separarlo de todo lo demás, del cuerpo y del mundo. Este gesto, cuyo efecto nos recuerda el del susto mesoamericano, resulta problemático por muchas razones. Una de ellas es la función política-ideológica del psiquismo tan sólo separado para luego aplicarse al sujeto, aplicándose para individualizarlo, encerrarlo en su interior, aislarlo del mundo y dominar su cuerpo, todo lo cual ha sido ya criticado por Marx y Engels (1846) y por Foucault (1975).

Las críticas foucaultianas y marxianas o marxistas al fundamento ideológico-epistémico de la psicología no podrían aplicarse a la idea p'urhépecha de la subjetividad. Esta idea no es dualista, no extrae un alma del cuerpo, sino que reconoce la existencia corporal de lo subjetivo. El sujeto existe a través de un cuerpo que no se distingue del alma y que se mantiene abierto y no cerrado al mundo.

Roberto Martínez González (2013) recuerda que en p'urhé la expresión para designar al cuerpo comparte su raíz con el antiguo término para persona, "*cuiripu*", y que aún hoy en día, en Charapan, gente se dice "*khuiripu*" y carne *khuiripeta* (p. 56). El mismo autor nota que la noción del alma como algo diferente del cuerpo fue introducida por los frailes españoles, está "absolutamente ausente" en la *Relación de Michoacán* y suele designarse con el término europeo "ánima" en los textos escritos en p'urhé al principio de la colonia, lo que demuestra que no había ningún término en esa lengua para separar lo mental o espiritual de lo corporal (pp. 71-72). Las categorías p'urhés para nombrar el alma o el psiquismo, como "*tsipekua*" y "*mitsita*", corresponden más bien a la vida o la alegría y al movimiento del corazón, al dinamismo de la persona concebida materialmente como un cuerpo abierto al mundo y a la comunidad.

Como bien lo ha señalado Erandi Medina Huerta (2018), “el p'urhépecha es sobre todo materia: un cuerpo tan abierto que su forma es la tierra y las cosas”, un ser que “es con el otro, en reciprocidad *tsipe-rajperi*”, con una individualidad que “se configura sólo a partir de la relación con el otro, a través del cuerpo” (pp. 247-248). Estas ideas p'urhépechas contienen una valiosa lección para nosotros los psicólogos, pero una lección que sólo puede aprenderse de verdad al subvertir la psicología como ideología, como pseudo-ciencia constitutivamente dualista e individualista. Quienes aspiramos a dejar atrás el dualismo y el individualismo, considerándolos inherentes al *homo psychologicus* de la sociedad capitalista, encontraremos en el saber p'urhépecha una concepción alternativa de la subjetividad: la concepción monista y materialista de un sujeto corporal y mundano, abierto y comunitario.

Cultura y naturaleza

La esfera subjetiva p'urhépecha no está aislada como la del individuo psicológico, sino que se encuentra interiormente conectada tanto con la cultura como con la naturaleza. El sujeto mismo es aquí una expresión tan cultural como natural. Es, por así decir, una subjetivación de la cultura y de la naturaleza.

Comencemos por el aspecto natural del sujeto. Como lo ha notado Juan Gallardo Ruiz (2008), el p'urhépecha es él mismo “naturaleza humanizada”, teniendo una “parte animal” y un “lazo filial” con su tierra, con “*Juchari Echeri*”, y con la madre naturaleza, con “*Naná Cuerájperi*” (pp. 190-192). El vínculo armonioso y equilibrado con el monte, con sus plantas y animales, es un vínculo saludable de la persona con su propio fondo natural, siendo condición necesaria de la salud física y mental. Entendemos entonces que los curanderos indígenas, como también lo observa el mismo Gallardo Ruiz, “busquen preservar el monte” (pp. 190-191). Esta conciencia ecológica es una importante lección para la psicología europea-estadounidense, que no suele preocuparse verdaderamente por el impacto de la devastación capitalista del planeta en la salud mental de los sujetos.

Al reconocerse como cuerpo, el p'urhépecha se reconoce como naturaleza, pero no por ello deja de verse a sí mismo como cultura, ya que su cuerpo no pretende separarse y depurarse de la cultura como en ciertas visiones europeas-estadounidenses de la neuropsicología o la neurobiología. Estas visiones disocian de modo tajante, artificial y simplista los ámbitos corporal y social-cultural que se revelan indisociablemente unidos ante la perspicaz percepción dialéctica de los p'urhépechas. Para ellos, como lo ha notado Martínez González (2013), “cuerpo y sociedad no parecen ser tan fácilmente dissociables” en “un cuerpo humano que en lugar de escindirse entre sus atributos orgánico y anímico se encuentra abierto a la interacción social” (pp. 241-243).

El reconocimiento del componente social-cultural del cuerpo le permite al p'urhépecha descubrir el origen de sus enfermedades en la transgresión, en la infracción de las normas de la sociedad y la cultura, en lo que Gallardo Ruiz (2008) ha descrito como el “rompimiento de reglas históricamente institucionalizadas por la fuerza y la perdurabilidad de la tradición” (p. 209). Un buen ejemplo de este origen transgresivo de la enfermedad nos es ofrecido por Óscar Muñoz Morán (2011) en el contexto de Sevina, donde uno se enferma tras un encuentro con el diablo que es una suerte de escenificación de la causa de la enfermedad, el incumplimiento de la *pindekua*, de la costumbre o normatividad cultural, consistente en “el apego, el afecto y la fidelidad a la familia”, y en el ser “un buen y humilde trabajador” (párr. 53-55).

El carácter patógeno de lo transgresivo puede confirmarse con facilidad en la experiencia y ha sido acertadamente enfatizado por el psicoanálisis, pero aún es ignorado por una gran parte de la psicología que funda su cientificidad en un naturalismo totalmente ciego ante la esfera cultural-simbólica de la ley y de su transgresión. Esta psicología tiene mucho que aprender de la técnica psicoterapéutica p'urhépecha, la cual, según la hermosa descripción de Gallardo Ruiz (2008), se vale de “maniobras retóricas que vinculan el hecho motivo de la consulta con una transgresión original”, abriendo así un efectivo “campo de reconciliación donde se enfrenta la transgresión con la norma”, donde se enseñan “preceptos culturales” y donde el último propósito es asegurar la salud entendida como buen vivir, como “*sesi irékan*” o “*sesi pikuárheran*” propio de las personas “*kashumbin*”, que son las que “viven con costumbre” (Gallardo-Ruiz, 2008, pp. 209, 211-212, 216). La psicoterapia indígena se presenta con honestidad como un dispositivo cultural, social, ideológico e incluso político, distinguiéndose así de métodos psicológicos europeos-estadounidenses, como los cognitivo-conductuales, que se venden tramposamente como técnicas científicas objetivas, neutrales, apolíticas y más naturales que culturales.

Causalidad y bondad en la enfermedad

Es verdad que la psicología cognitivo-conductual puede tratar eficazmente algunos trastornos y así tener efectos espectaculares, pero su tratamiento cientificista y efectista se mantiene siempre en el nivel superficial de los efectos, de los síntomas, y no permite curar las enfermedades, resolver los verdaderos males o problemas, eliminar las causas que siguen operando y produciendo otros efectos. Los psicólogos conductuales, como muchos otros cientificistas y efectistas de la psicología europea-occidental, quizás deberían pensar en seguir el ejemplo de los curadores o curanderos indígenas que se esfuerzan en elucidar y afrontar la propia enfermedad y especialmente su causalidad. Este esfuerzo ha sido bien expuesto por Gallardo Ruiz (2002) cuando muestra cómo los especialistas p'urhépechas

buscan “hacer consciente al enfermo (sobre las causas) de su padecimiento” (p. 97), hasta el punto de que la causalidad social-cultural termina siendo “más importante” que la sintomatología e incluso que “la enfermedad misma” (p. 106).

La consideración de la causalidad ha hecho que el saber p'urhé distinga dos tipos de *pamenchakua*, de enfermedad, cada una con esquemas causales completamente diferentes. Ateniéndonos a los términos de Gallardo Ruiz (2002), tenemos, por un lado, las “enfermedades buenas (empíricas, biológicas, naturales)”, provocadas por la vejez o el “descuido personal”, y, por otro lado, las “malas enfermedades” que “suponen la interacción social”, que tienen un “carácter psicológico” y que resultan del “mal comportamiento del enfermo para con sus semejantes, o de los malos sentimientos de éstos para con el enfermo” (pp. 96-97). Las malas enfermedades no son malas por su gravedad, sino por la malignidad que implican, por el mal que subyace a ellas, por maleficios, malos sentimientos o malos comportamientos, mientras que las buenas enfermedades son tales por la ausencia de ese mal, por su neutralidad o naturalidad, por ser parte natural de la vida, pero esto no excluye que sean muy graves e incluso mortales, pues la muerte es parte natural de la vida.

En contraste con el saber p'urhépecha, la psicología europea-estadounidense muestra cierta renuencia o incapacidad para distinguir enfermedades buenas y malas, naturales y antinaturales o sobrenaturales. Esta incapacidad procede quizás de la creencia occidental moderna de que toda enfermedad es mala por definición, una creencia que impide comprender que una dolencia puede ser buena por obedecer a un proceso natural, por insertarse en un orden armónico de la naturaleza en el que no hay nada intrínsecamente malo en enfermar y morir. Una vez que se impone en Occidente la connotación negativa moderna de la enfermedad natural, los modelos psicológicos más naturalistas, más objetivistas, realistas y científicistas, pueden proceder a naturalizar los trastornos que los p'urhépechas consideran malos, desconociéndolos como tales al ignorar todo lo relativo a la subjetividad y al simbolismo cultural.

Lo simbólico y lo subjetivo

La necesidad de considerar lo simbólico y lo subjetivo es otra lección importante del saber p'urhépecha para la psicología europea-estadounidense. Hay que decir que esta psicología tiende paradójicamente a neutralizar lo que estudia, lo subjetivo con sus determinaciones simbólicas, al objetivarlo y así convertirlo en lo contrario de lo que es, en un objeto, en una realidad objetiva. El problema es que los psicólogos están cada vez más atrapados en el paradigma de la mirada, el de la observación objetiva de una supuesta realidad psíquica, y es por esto que les haría mucho bien recibir las enseñanzas de los curanderos indígenas que saben

darle su lugar a la escucha del otro como sujeto, atendiendo a la trama simbólica de su palabra.

Como bien lo ha mostrado Gallardo Ruiz (2008), el psicoterapeuta p'urhépecha “escucha” y al mismo tiempo “es elocuente”, pues comprende que su campo de acción es el del diálogo, el de la “comunicación de símbolos culturales”, donde se trata de “explorar la subjetividad e interrogarla” (pp. 209-211). Esta exploración y esta interrogación llevan al curandero, como también lo explica Gallardo Ruiz, a “incorporar la dimensión emocional o subjetiva al conocimiento empírico”, a buscar “acceder a los sentimientos del paciente y a su historia personal”, a intentar “penetrar en parte significativa del contexto social, vida y relaciones de cada paciente” (p. 209). Se espera que todo el proceso aporte un conocimiento no sólo al terapeuta, sino también y sobre todo al paciente, para quien la enfermedad, en los términos del mismo Gallardo Ruiz, debería “detonar una reflexión” sobre los vínculos con la deidad, con la propia historia, con el “medio social y natural” (p. 219). El propósito de la psicoterapia indígena es, entonces, no sólo curar la enfermedad, sino convertirla en una vía de conocimiento del sujeto, de su relación con el mundo y del mundo mismo, todo esto a través de la revelación de las causas de la enfermedad.

La tarea epistémica y no sólo terapéutica del curanderismo p'urhépecha es otra valiosa lección para unos psicólogos occidentales que ni son muy sensibles a lo que revela cada enfermedad, ni comparten su conocimiento experto con los pacientes, ni dudan en valerse de la sugestión y la ideologización a costa del conocimiento. Los profesionales de la psicología, con la excepción de los psicoanalistas y algunos humanistas y sistémicos, también suelen ignorar el vínculo profundo entre lo epistémico y lo terapéutico. Ignoran así el poder curativo del conocimiento, un poder que los curanderos indígenas emplean exitosamente a cada momento.

Otro efectivo poder psicoterapéutico empleado por los terapeutas p'urhépechas y subestimado por los psicólogos occidentales, con excepción también de los psicoanalistas, es el poder de los medios simbólicos, discursivos, poéticos y metafóricos. Dos de estos medios, ambos examinados por Louis Sass y Edgar Álvarez en el contexto p'urhépecha, son la palabra misma y el huevo utilizado en las limpias. Como lo han observado Sass y Álvarez (2021), la palabra puede ser tan efectiva en el mundo real porque no se considera que su vínculo con él sea “arbitrario”, mientras que el huevo aparece como imagen del cosmos y de la esencia interna, de “pureza y fragilidad”, y entra en comunicación con las “metáforas en las que vivimos”, quizás activando “intuiciones implícitas, pre-reflexivas, basadas en esquemas sensoriomotores de interioridad y exterioridad, continente y contenido, pureza y peligro” (pp. 11-12).

La idea p'urhépecha de un mundo simbólico, metafóricamente constituido, resuena con la noción del lenguaje como exterioridad del inconsciente en el psicoanalista francés Jacques Lacan (1964). La teoría

lacaniana también coincide con los indígenas de Michoacán en su reconocimiento del carácter no-arbitrario de la palabra. ¿Cómo podría haber arbitrariedad en el significante cuando en él se condensa y expresa todo aquello que lo sobredetermina, todo lo que somos y experimentamos, todo eso que no es un simple significado, sino la estructura significante de la totalidad?

La totalidad y lo sobrenatural

La necesaria consideración del todo en cada elemento es otra valiosa lección que podemos recibir del saber p'urhépecha. Este saber es consciente de que debe considerar la totalidad para entender no sólo cada palabra, sino también la subjetividad, su salud y su enfermedad. Como lo ha notado Martínez González (2013), la representación p'urhé de la persona es la de un cuerpo concebido como “un sitio en que se construye la personalidad individual a través de las interacciones con el medio natural, social y sobrenatural” (pp. 75-76). El sabio indígena sabe que debe analizar estas interacciones con el medio total para entender algo de la subjetividad, incluyendo su condición enferma o saludable.

Por ejemplo, como lo observa Gallardo Ruiz (2002) en el contexto de Cherán, la salud “es un proceso armónico donde interactúan el individuo, la sociedad, el medio ambiente natural y la cultura”, mientras que la enfermedad es provocada por la falta de armonía, como sucede cuando “las desigualdades económicas crean antagonismos”, los cuales, a su vez, se manifiestan en “la competencia, la envidia, el rencor, el chisme y la desconfianza”, configurando así una “dialéctica social” que “favorece la práctica de la brujería” y a través de ella la enfermedad mala causada por la brujería (pp. 103-105). Esta compleja explicación multidimensional del trastorno mental por la totalidad socioeconómica y cultural es prácticamente inexistente en la psicología europea-estadounidense, quizás con excepción de algunos enfoques de psicología crítica y marxista, que son de los pocos que han escapado al simplismo imperante en la psicología. Lo seguro es que este simplismo no se encuentra ni en el saber p'urhépecha ni en otros saberes mesoamericanos sobre la subjetividad (ver Pavón-Cuéllar, 2021).

Quizás los saberes indígenas de Mesoamérica resulten inadmisibles para psicólogos que prefieren el simplismo, la simplicidad cristalina de la ciencia basada en evidencias, que una visión holista y compleja en la que vemos coexistir lo más transparente y lo más opaco, lo evidente y lo enigmático, lo objetivo y lo subjetivo, lo real y lo simbólico. Por ejemplo, como bien lo han observado Sass y Álvarez (2022), el curanderismo p'urhépecha no parece muy preocupado por “cualquier tema de inconmensurabilidad epistémica”, y es por eso que opera simultáneamente con la ciencia y con la magia, con el “naturalismo científico” y con toda clase de rituales, con los “nexos causales del mundo material” y con las fuerzas del “universo

sobrenatural” (pp. 10-13). No hay aquí, en los términos de los mismos Sass y Álvarez, ningún “cordón sanitario” con el que se proteja la ciencia contra otras formas de conocimiento (p. 12).

El cientificismo dogmático, absolutista e intolerante de la modernidad, ya denunciado por Feyerabend (1978) en su tiempo, no ha logrado imponerse en las comunidades p’urhépechas. Estas comunidades han entendido que el mundo no se rige tan sólo por la racionalidad científica occidental, sino también por otras lógicas diferentes que deben ser consideradas para curar enfermedades malas y para asegurar así el *sesi irékani*, el buen vivir. La magia puede ser eficaz porque el mundo es mágico.

Sass y Álvarez tienen razón al señalar que “es porque las palabras, las imágenes y las cosas no habitan planos separados sino un solo reino de signos y sonidos, sustancias y similitudes, que los encantamientos pueden tener sus efectos” en el curanderismo p’urhépecha (p. 13). De igual modo, las invocaciones poético-mágicas de símbolos e imágenes pueden ser tan efectivas gracias al aspecto simbólico e imaginario de la realidad y de la experiencia, gracias a lo que también Sass y Álvarez describen como “las cualidades poéticas de las imágenes sensoriales concretas” (pp. 12-13). Otra enseñanza del saber p’urhépecha es que la poesía del mundo no puede ser adecuadamente abordada con los prosaicos métodos pretendidamente científicos de una ciencia o pseudociencia como la psicológica.

A falta de conclusión

La psicología europea-estadounidense ignora sistemáticamente mucho de lo que hemos visto que está en el centro del saber p’urhépecha, como lo poético y lo mágico, lo imaginario y lo simbólico, lo exterior natural y sobrenatural, lo cultural-histórico y lo socioeconómico, lo causal y lo subjetivo, lo mundano y lo corporal. Todo esto se deja de lado para estudiar el objeto de la psicología, pero entonces el objeto desaparece, ya que está constituido precisamente por todo lo que se deja de lado. Lo excluido solamente capta la atención de los psicólogos cuando puede reabsorberse en el objeto al psicologizarse o psicopatologizarse.

La psicopatologización típicamente moderna puede implicar también una descalificación, inferiorización, infantilización y animalización en las que no incurren los curanderos p’urhépechas. Desde luego que estos psicoterapeutas indígenas diagnostican diversas enfermedades. Sin embargo, como lo han advertido Sass y Álvarez (2022), el diagnóstico p’urhé no ve necesariamente error en las alucinaciones y delirios, así como tampoco atribuye a los enfermos “la regresión o el declive hacia una condición infantil, animal o pre-racional” (p. 6).

Las concepciones deficitarias y discriminatorias de la enfermedad mental no tienen cabida en una cultura tan profundamente igualitaria como la p’urhépecha. Los curanderos de esta cultura nos enseñan también a no

subestimar ni menospreciar ni estigmatizar a quien sufre de una enfermedad mala. El enfermo puede no ser más que la víctima de algo tan malévolo como aquellos hechizos modernos, ideológicos y disciplinarios, que no dejan de operar en el dispositivo psicológico del sistema capitalista.

Referencias

- Feyerabend, P. (1978). *Science in a free society*. Londres: Verso Books, 2018
- Foucault, M. (1975). *Surveiller et punir*. París: Gallimard.
- Gallardo Ruiz, J. (2002). *Medicina tradicional p'urhépecha*. Zamora: El Colegio de Michoacán.
- Gallardo-Ruiz, J. (2008). *Hechicería, cosmovisión y costumbre: Una relación funcional entre el mundo subjetivo y la práctica de los curadores P'urhépecha*. Zamora: El Colegio de Michoacán.
- Lacan, J. (1964). *Le séminaire. Livre XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Paris: Seuil, 1990.
- Martínez González, R. (2013). Cuiripu: cuerpo y persona entre los antiguos p'urhépecha de Michoacán. Ciudad de México: UNAM.
- Marx, K. y F. Engels (1846). *La ideología alemana*. Madrid: Akal, 2014.
- Medina Huerta, E. (2018). Mintsita ka Tsipekua: El corazón y la vida. Apuntes hacia una psicología P'urhépecha. *Teoría y Crítica de la Psicología* 10, 235-253
- Muñoz Morán, Ó. (2011). El diablo y la enfermedad: precisiones en cuanto al concepto de susto/espanto entre los indígenas de Michoacán. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. DOI: 10.4000/nuevomundo.61215
- Pavón-Cuéllar, D. (2021). *Más allá de la psicología indígena. Concepciones mesoamericanas de la subjetividad*. Ciudad de México: Porrúa.
- Sass, L. Alvarez, E. (2021) Metaphor, magic, and mental disorder: Poetics and ontology in Mexican (Purépecha) curanderismo. *Transcultural Psychiatry* 0(0), 1-18. DOI: 10.1177/13634615211043769

Fecha de recepción: 2 de marzo de 2022

Fecha de aceptación: 31 de mayo de 2022