

Educación p'urhépecha: La configuración del sesi irekani y la reproducción cultural

Daisy Azucena Magaña Mejía¹

Resumen. Decir cómo debe vivir un p'urhépecha o cuál es su ideal de vida es complejo y relativo. Es un plano lleno de subjetividad de acuerdo a la dimensión de vida, a la configuración de la sociedad según el espacio ocupado y a la forma de reproducción y transmisión de su cultura. En este trabajo se hace una aproximación conceptual al *sesi irekani* (*bien vivir*), como un ideal de vida simbólico p'urhépecha; se presenta la problematización de pensar a la cultura como el sistema de prácticas y creencias que configura la forma y le da contenido al *sesi irekani*, y que a su vez es transmitida en diferentes puntos espacio-temporales. El presente, es un primer avance en la sistematización del trabajo de campo de la investigación hasta ahora titulada "La Educación Indígena y la Jorenkorhekua P'urhépecha. Contribuciones al sesi irekani".

Palabras clave: jakak'ukua - Sesi irekani - Educación p'urhépecha

Abstract. Tell how a p'urhépecha must live or what is their life's ideals is complex and relative. It is a plane full of subjectivity of according to the dimension of life, to the configuration of the society according to the occupied space and the form of transmission of its culture. In this text is a conceptual approach to the *sesi irekani* (good life), as a possible life's symbolic ideal

1. Doctoranda en Pedagogía en la Universidad Nacional Autónoma de México. Profesora de asignatura en la Universidad Pedagógica Nacional y en la Universidad Intercultural Indígena de Michoacán. Líneas de investigación: Educación indígena, medio ambiente, desarrollo. Correo: dammoon27@gmail.com

ARTÍCULOS

of p'urhépecha town. Here, it presents the problematization of thinking to the culture as the system of practices and beliefs that configures the form and gives content to the *sesi irekani*, and which in turn is transmitted in different space-time points. The present is a first step in the systematization of research work until now entitled "Indigenous education and the *Jorenkorhekua P'urhépecha*. Contributions to the *sesi irekani*".

Keywords. *Jakak 'ukua* - *Sesi irekani* - Education p' urhépecha

Cada ideal de vida para cada figura de mundo

Los ideales humanos son un problema frecuentemente olvidado y se complejiza su estudio al tener un abanico de realidades socio-histórico-culturales. Los ideales de vida de un pueblo se conciben como fuerzas dinámicas en la vida mental; pueden involucrar lo que se aspira o anhela espiritual o materialmente y lo que se desea impulsivamente, dice Vidal "La idea de BIEN es así, el "ideal" de todos los ideales" (1987: 54).

Este autor comenta que los ideales tienen un uso regulativo, es decir, sirven de normas para la acción y el juicio de cada sociedad en cada contexto y tiempo; a su vez indica que son motivados y determinados por distintos factores: a) Los ideales se configuran y vislumbran de distinta manera, particularmente en las diversas etapas y edades de la vida; b) Los ideales aparecen y se transmiten según las diferentes culturas y sus instituciones; c) Según las épocas o períodos histórico-culturales y el correspondiente desarrollo de las sociedades; y d) Según el estado y evolución de los sistemas educativos.

Los ideales presuponen una concepción de mundo explícita o implícita y otorgan sentido a la existencia y a la vida (Vidal, 1987). En este tenor, Villoro (1993) hace referencia a que el hombre configura el mundo en cada época, una época según el autor, es un lapso histórico que transcurre entre ciertos acontecimientos que representan un significado para la sociedad. El hombre

constituye “figuras de mundo” dentro de una época, que son los supuestos colectivos de sus creencias y actitudes. Una época dura lo que dura su figura de mundo, esta última al ser cuestionada, hace a su vez un cambio de época.

Los ideales de vida son inherentes a las culturas en una figura de mundo. Si a partir del siglo XVI según Villoro (1993) el objetivo del vivir en la época moderna, era la emancipación del hombre frente al esoterismo a través de la ciencia y las leyes universales para llegar a la igualdad y la homogeneidad de vidas, ese objetivo en el siglo XXI ha cambiado a partir del cuestionamiento de la continuidad de la modernidad por sus efectos de crisis que se han derramado en el mundo entero.

En el caso de América Latina, se pueden identificar ideales de vida en dos direcciones en esta transición de figura de mundo. Por un lado, continúan los objetivos de vida de la modernidad europea, que se centran en la acumulación del capital y beneficios individuales; por otro lado, los ideales han dado un giro muy fuerte en poblaciones “vulnerables”¹, mismas que en una suerte de pugna por su vida y su reconocimiento e inclusión por parte de los sectores del poder (sirvientes del capital), han comenzado ya movimientos sociales en rechazo a las políticas neoliberales y a la destrucción de la vida. En este sentido, los ideales de vida han sido variables, han dependido y dependen de la lucha de cada grupo inconforme.

Tenemos por ejemplo, la experiencia zapatista en México en pos del reconocimiento constitucional de los derechos de los pueblos indígenas; la lucha de la comunidad indígena de Cherán por la defensa de sus bosques y en contra del crimen organizado; las luchas de los pueblos mapuches del sur chileno contra la apropiación de sus tierras y la sobreexplotación de los recursos naturales; la disputa de los campesinos aymaras del Chapare en Bolivia contra la política de erradicación de cultivos y de “coca cero” exigida por el gobierno norteamericano; la oposición de los pueblos originarios de Mesoamérica contra el Plan Puebla Pana-

ARTÍCULOS

má, destinado a acelerar la penetración del capital y las inversiones transnacionales en Centroamérica; numerosos movimientos campesinos y de pequeños productores agrícolas que se oponen a las políticas de liberalización del sector agrícola en América Latina; la experiencia del Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra (MST) brasileños, contra la difusión del modelo de agricultura transgénica y su experiencia comunitaria y productiva en los asentamientos rurales; movimientos de los trabajadores urbanos y del sector público, donde cobran especial relevancia los educadores, los estudiantes y padres de familia, en cuestiones referentes a las reformas estructurales por parte del Estado (Algranati, et al, 2004).

Hay luchas también por los trabajadores en contra de despidos y en pro de aumentos salariales; luchas por el acceso y mejoramiento de los servicios, contra la inflación, contra las políticas de descentralización, de privatización, de libre expresión; luchas por nuevas formas de gobierno, por la reivindicación de las mujeres, por los derechos de los niños, de los migrantes; por el reconocimiento de género, por la seguridad, por la alimentación, por la no violencia, por la no discriminación, por el no racismo, por la no criminalización, por la no militarización, por la paz, entre otros.

De estos movimientos sociales en su conjunto, puede inferirse que los ideales perseguidos están en función de alcanzar una vida con mayor seguridad, con valores, con libertad, compañerismo, ayuda, solidaridad, reconocimiento y con gobiernos representativos del pueblo; el ideal también parece tocar puntos de acceso a servicios, a una alimentación sana, a una tierra y cultivos sanos, entre otros que dan cuenta del fortalecimiento de procesos para reivindicar la vida; que constituyen cada uno y en su conjunto, ideales de vida para “un mundo donde quepan todos los mundos” como lo enuncian los zapatistas.

En este sentido, los ideales de vida en Latinoamérica sobre todo de las poblaciones vulnerables podrían estar calzados a

partir de la filosofía del Buen Vivir, que es un referente sistematizado de los procesos antes descritos. El Buen Vivir, es un término que engloba un conjunto de ideas alternativas a los conceptos convencionales sobre desarrollo; si bien ha surgido desde tierras andinas (Ecuador y Bolivia particularmente) (re)construyéndose con algunos intelectuales postdesarrollistas o redefiniéndose con intelectuales indigenistas; lo cierto es que no es exclusivo de territorios del sur; sino que en varios países de América Latina, incluso países europeos, a partir de diferentes movimientos sociales como los descritos, han emergido experiencias relacionadas al Buen Vivir como filosofía de vida.

El Buen Vivir es un concepto en construcción y debe ajustarse a cada circunstancia social y ambiental (Gudynas, 2011); es un proceso lleno de oportunidades para construir buenos convivires. Pensadores latinoamericanos como Aníbal Quijano, Arturo Escobar, Alberto Acosta, Maite Niel, Rodolfo Stavenhagen, Irene León, entre otros, consideran que el buen vivir como categoría, parte de la evidencia de la caducidad del desarrollo y del orden de poder moderno y colonial. Lo entienden como un posible modelo de alternativa al desarrollo que postula la necesidad de pensar nuevas formas de vida que enfrenten al modelo de civilización que ha conducido a una situación de vida insostenible. En el buen vivir, lo que interesa es comprender los ideales de vida desde la construcción histórica que lo ha legitimado (Olivera, 2013).

En México, el concepto del buen vivir ha sido retomado en dos momentos o direcciones: en el primer momento, se habla del concepto desde la filosofía y práctica aymara y kichwa pero adaptada al territorio mexicano; y en un segundo momento, los intelectuales han volteado a identificar los procesos que en el país se han configurado respecto al vivir bien, en este sentido Jaime Martínez Luna², comenta que incluso podría asemejarse el concepto de Buen Vivir con el proceso de Comunalidad.

ARTÍCULOS

Para fines de esta investigación, me posicionaré en el segundo momento, que tiene como marco de referencia del planteamiento de la corriente sudamericana del Buen Vivir “Ecológica y Post-desarrollista”, misma que hace alusión a que el Buen Vivir es concebido como ideal desde diferentes movimientos y actores sociales incluyendo indígenas, profesionistas, mujeres, niños, trabajadores, etc. (Hidalgo Capitán y Cubillo-Guevara, 2014). Retomo esta posición debido a que en el pueblo Purhépecha donde se sitúa esta investigación, está conformado por una sociedad multicultural y multidisciplinar que no considera únicamente condiciones ancestrales o estatistas para configurar su mundo.

La corriente progresista es pues la que coloca el Buen Vivir en todas las luchas y resistencias de todos los grupos y pueblos que anhelan vivir bien. Sospecho, que el Buen Vivir, es el nombramiento implícito que se le ha dado justamente a los objetivos de estas luchas y resistencias en su conjunto, y que tienen por finalidad conformar procesos decoloniales de vida que incluyan la mirada y experiencia de los pueblos originarios, para fortalecer los ideales sociales contemporáneos que están cifrados en la figura de mundo moderna latinoamericana.

Es así como cada contexto nombra a sus procesos de reivindicación de la vida, los llena de contenido y los reproduce: el “Sumak Kawsay” en Ecuador, el “Sumak Qamaña” en Bolivia, el “O Lasho Lungo Drom” para el Pueblo Rom (gitanos); en América Central, los mayas de Guatemala se refieren al “sak’akem” (vida digna); en Asia los Dayaks del Kalimantan nombran al “adat” (la manera como se debe vivir) o en Colombia los Nasa del Cauca hablan del “nasa tull” (buen vivir) (Niel, 2011), por mencionar algunos.

En el caso de México, se han encontrado ciertas expresiones y experiencias sistematizadas que proponen a su vez la filosofía de vida del contexto donde se ubican: En los tzeltales se refieren a la vida buena como “lekil kuxlejal” (Paoli, 2003);

en las comunidades zapatistas reconstruyen los ideales de vida a partir de la “autonomía”, y en Huazuntlán, una comunidad indígena veracruzana, Olivera (2013:366) encuentra que las mujeres conciben el Bien Vivir dependiendo de la escolaridad como “la reproducción de la sobrevivencia, los vínculos afectivos, la motivación de los proyectos, el sentimiento de realización y el reconforto espiritual”.

En este tenor, Niel (2011) hace la reflexión de que en todas las definiciones del Buen Vivir aparecen elementos comunes como: la importancia de la naturaleza, respeto por todo lo que existe por debajo y por encima del suelo, la búsqueda del equilibrio entre lo espiritual y lo material, lo colectivo, la garantía de tener una vida digna dentro de su territorio, entre otros; sin embargo habría que definir lo que significa la vida digna para cada pueblo originario, objeto de estudio de otra investigación.

Vale hacer una mención, al hecho de que estas expresiones que aglutinan elementos constituyentes de la buena vida o del ideal de vida en los diferentes territorios mexicanos y latinoamericanos, no son necesariamente expresiones o formas concretas de concebir y practicar la vida tanto en el discurso como en la vida cotidiana de los pueblos originarios; son más bien, en mayor medida un intento de la academia por conceptualizar y/o categorizar las prácticas y los ideales locales de vida.

Así, Bretón et al. (2014) enuncian la experiencia de un comunero andino a quien se le preguntó por el Sumak Kawsay, respondiendo este último “¿Qué cosa será el sumak kawsay?”. Lo anterior me permite contar una experiencia propia en el Congreso Constitutivo P’urhépecha en Cherán 2014. Participaba yo en una mesa que habían denominado “Buen Vivir” y donde todos los comuneros expresaban sus opiniones. Más de tres horas duró la discusión, se habló nada más del presupuesto directo a las comunidades y de su organización. Unos treinta minutos antes de terminar la mesa, un comunero p’urhépecha de Sicuicho,

ARTÍCULOS

municipio de Los Reyes, algo indignado preguntó: “Bueno, ¿y qué chingados es el Buen Vivir? ¿Quién se lo inventó? Eso no es de aquí...”

Estas interrogantes, abren el debate sobre el ideal de vida del pueblo P’urhépecha. Es preciso cuestionar por tanto si en la época moderna latinoamericana ¿es real el buen vivir, no como categoría de análisis sino como filosofía de vida en los pueblos originarios? ¿El buen vivir como concepto representa algo para el pueblo P’urhépecha? ¿Existe el buen vivir p’urhépecha manifestado en otras concepciones locales? ¿Qué define la permanencia o la transformación del ideal de vida del pueblo p’urhépecha en la figura de mundo de la modernidad latinoamericana? ¿Cómo se transmite, reproduce y transforma el ideal de vida en el pueblo P’urhépecha?

¿Cómo quiere o le gustaría vivir al p’urhépecha?

Existe una vasta diversidad de discursos, concepciones, posiciones, identidades y territorialidades, que responden a la pregunta expuesta, y que por motivos de espacio en este trabajo no se discutirán; sin embargo, se hace la mención de que al estar inserto el territorio p’urhépecha en la época moderna latinoamericana, sus ideales de vida responden a la convivencia entre lo occidental y lo originario. Con este telón de fondo y pensando en las tensiones y contradicciones que esto genera es como nos aproximamos al ideal de vida de los p’urhépecha.

Para cubrir este objetivo, se hizo un intenso trabajo etnográfico que incluyó: observación participante en diversas actividades a lo largo del año en diferentes comunidades del Pueblo P’urhépecha; 19 entrevistas a profundidad con profesionistas p’urhépechas³; grupos de enfoque con niños, jóvenes, adultos y adultos mayores de las comunidades de donde son originarios la mayoría de los profesionistas entrevistados y que pertenecen a una subregión del pueblo p’urhé: Santa María de Comachuén de la Meseta, y Santa Fé de la Laguna de la región Lacustre. Así mismo, se realizaron 7 entrevistas informales en la comunidad

de Santo Tomás perteneciente a la región de la Cañada de los 11 pueblos y 6 entrevistas informales en la comunidad de Naranja de Tapia perteneciente a la región de la Ciénega de Zacapu⁴; se participó en cinco eventos con temas relacionados a la cultura P'urhé, su forma de vida y educación; se organizaron eventos en la Universidad Pedagógica Nacional en torno a la vida del pueblo P'urhépecha; a su vez, en la misma institución, se está elaborando un compendio de "historias de vida de los abuelos p'urhépecha", por parte de algunos estudiantes de la Licenciatura en Educación Preescolar y Educación Primaria para el Medio Indígena Plan 90; finalmente, se grabaron en audio seis sesiones de clase donde se abordó el "ideal de vida" con 2 grupos de dicha licenciatura.

En el discurso de las personas que participaron en las diferentes actividades realizadas, se pudieron identificar categorías que podrían ser constitutivas de los ideales de vida del p'urhépecha; categorías que por un lado tienen que ver internamente con su cuerpo y su mente, es decir, situaciones que para realizarse dependen única y exclusivamente del sujeto que las configura y ejecuta. Por otro lado, categorías que tienen que ver con factores externos a su cuerpo y su mente, mismos que interioriza en su configuración para apropiárselos y dominarlos, aunque no necesariamente llegue a lograrlo, es decir, para ejecutar las categorías externas, el hombre y la mujer necesitan del otro/a.

A partir de las premisas descritas, son seis las categorías que se encontraron: el ser, el estar, el saber, el sentir, el hacer y el tener. Las defino como sigue:

Ser. La categoría del "ser", aglutina aquellas expresiones que hacen alusión a la esencia del sujeto, específicamente referido a los valores construidos en la sociedad donde habita. Denota como dice Fromm (2000), la realidad de la existencia de lo que es o quién es, determinando la totalidad del pensamiento, de los sentimientos y de los actos de la persona.

ARTÍCULOS

Estar. Los indicadores de esta categoría tienen que ver con la posición, el estado y la relación del cuerpo y de la mente del sujeto en el mundo.

Saber. Se manifiestan en esta categoría, aquellos elementos que indican el conocimiento de los objetos y las acciones por parte del sujeto.

Sentir. Los términos que aquí se recogen están vinculados con los estímulos de afecto del sujeto y sus diversas respuestas.

Hacer. En esta categoría se figuran las cosas que las personas deben estar practicando en el pueblo de manera constante, es decir, los actos, discursos y actitudes en la cotidianidad en sinergia con el otro.

Tener. Esta categoría implica a aquellos indicadores que denotan la relación entre el sujeto con la posesión, la propiedad y la acumulación de “algo”⁵.

Las cuatro primeras, forman parte de las categorías internas al cuerpo y a la mente, las últimas dos, el hacer y el tener, aunque el cuerpo y la mente las ejecutan, necesitan de factores externos a ellos para hacerlas posibles, por lo tanto, las denomino categorías externas, a su vez “el tener” implica una división en indicadores tangibles e indicadores intangibles. Los indicadores tangibles se refieren a aquellas cosas materiales que pueden manipularse físicamente, y los intangibles hacen alusión a todos aquellos hechos o procesos que no pueden manipularse físicamente.

Entre las 6 categorías existe una relación y un flujo constante, para tener una hay que estar en otra. De cada categoría se identificaron a la vez elementos que las constituyen. Estos elementos se clasificaron de manera intuitiva en las categorías mencionadas de acuerdo al discurso emitido. En total, pudieron encontrarse más de 200 elementos que los p'urhépecha intergeneracionalmente consideran que son necesarios para vivir bien.

El ideal de vida de los nanaka (niñas) y tataka sapichuecha (niños)

La imagen de los nanaka y tataka sapichuecha respecto al cómo deben o quisieran vivir, responde a las experiencias que a su corta edad han adquirido de las prácticas que las dinámicas del pueblo los han hecho aprender e imitar.

En las seis categorías, los niños y niñas muestran una tendencia visible a situaciones que no viven y las anhelan; un ejemplo, es el vivir sin violencia. La mayoría de los niños y niñas manifestaron ser agredidos verbal o físicamente en diferentes espacios comunitarios como la familia y la escuela, así como su deseo por dejar de ser tratados de esa manera. Esto puede reflejarse en indicadores que expresaron como: la no violencia, la paz, el amor, el cariño, la compasión, y vivir sin regaños, sin burlas ni humillaciones.

Los nanakecha y tatakecha sapichu están en la etapa de aprender lo que el pueblo vive, y por tanto están en el proceso de construcción de su identidad y de sus ideales. Si acaso, mencionan lo que escuchan de los mayores. En la categoría del “tener” se inclinan hacia las cosas intangibles como el tener libertad de expresión, de tránsito, o tener una profesión.

Son un total de 38 elementos que los niños y niñas manifiestan necesitar para vivir bien. En general.

El ideal de vida de las iurhitskiriecha (señoritas) y los tumbiecha (jóvenes)

Las iurhitskiri y los tumbiecha están en una etapa de vida donde comienzan a determinar su personalidad y función en la comunidad. Sus cambios fisiológicos e ideológicos propios de la edad los colocan en una constante actitud de apatía, rebeldía y cuestionamientos. Sin embargo, no pierden de vista la dinámica de la población y su inserción en ella.

ARTÍCULOS

El ideal de vida de los y las jóvenes aún está en construcción, pero a diferencia de los niños y niñas, comienzan a incluir en sus discursos más elementos que van dando forma a la vida P'urhé, ya no se centran tanto en los sentimientos, sino van poniendo énfasis en los actos y actitudes, en el cuerpo y la mente más que en el corazón.

En la categoría del “ser”, tanto iurhitskiriecha como tumbiecha consideran la kaxumbekua (valores) como elemento fundamental para poder “ser” en la comunidad. Si practicas el ser respetuoso, honesto, amable, dadivoso, fiel, o todo aquello que no implique atentar contra el otro, seguramente podrás vivir bien.

En la categoría “estar”, hicieron énfasis en mantener el cuerpo sano, y esto implica además de no tener enfermedades, vivir sin vicios y sin violencia física y psicológica. Introdujeron el término “sesi irekani” para referirse al vivir bien, y comentaron que, para llegar a él, no solo hay que estar bien sino saber, sentir, ser, hacer y tener otras cosas.

Por ejemplo, en la categoría del “saber” se manifiestan las dudas o cuestionamientos sobre su realidad, como ya había mencionado, así que puntualizan que para llegar al sesi irekani se debe reflexionar sobre su vida constantemente. Por su parte, la categoría “sentir”, refleja la necesidad de estar felices, tener amor y sentirse bien consigo mismos.

En la categoría “hacer”, encontré varias dimensiones: 1. *El hacer o actuar como actividad de sobrevivencia de la especie*, que implica: trabajar, esforzarse, casarse, cuidar; 2. *El hacer o actuar como actividad de reconforto espiritual*, como orar, tekantsperakua (perdonar); 3. *El hacer o actuar como actividad de relación con el otro*, que implica: convivir, llevarse bien; 4. *El hacer o actuar como actividad que integra al sujeto a la comunidad*, por ejemplo: Jarhoajperakua (ayuda mutua), kupantani (aportar) y; 5. *El hacer o actuar como actividad de relación con la naturaleza*, como el no contaminar.

La categoría “tener” es también propensa a reagruparse en varias dimensiones: 1. *Poseer o acumular bienes materiales*, como carro, casa. 2. *Poseer o acumular naturaleza*, como ser poseedor de tierras, de animales, de plantas. 3. *Poseer o acumular tecnología*, como los instrumentos para la comunicación. 4. *Poseer o acumular valores*, por ejemplo igualdad y dignidad. En total son 36 elementos que los iurhitskiriecha y tumbiecha necesitan para sesi irekani.

El ideal de vida de las uarhietiecha (señoras) y los achatiecha (señores)

La etapa de vida de las uarhietiecha y los achatiecha está inserta completamente en la dinámica del pueblo, viven y están en función de las necesidades comunitarias. Su grado de responsabilidad y cargos comunitarios reorientan su configuración del ideal de vida propio de su edad. Lo anterior marca considerablemente el aumento de indicadores para llegar al “sesi irekani” que también reconocen.

En la categoría del “ser”, la Kaxumbekua (valores) es también una constante para poder “ser” en la comunidad, y el ser obedientes, responsables, sencillos, atentos, solidarios, dadiwos y respetuosos es parte de ello.

En la categoría “estar”, al igual que los jóvenes, se enfocaron en mantener el cuerpo sano con sus implicaciones; sin embargo, aumentaron otras dimensiones: 1. *Condiciones de la mente y el cuerpo para la existencia* como, la salud, el no tener vicios, el sesi jarhani (estar bien). 2. *Condiciones de la mente y el cuerpo en relación con la familia y la comunidad*, por ejemplo, el estar unidos, sin problemas, al pendiente de lo que falte, o la cercanía de la madre con los hijos.

En la categoría del “saber” tienen preciso conocimiento de la dinámica de la comunidad para poder identificar los problemas que la aquejen, así mismo, se identifica que este conocimiento implica el saber “hacer”, que justo se describió anterior-

ARTÍCULOS

mente. En cuanto a la categoría “sentir” se pueden reconocer dos dimensiones: 1. *Sentimientos que son requeridos para el reconforto emocional personal*. Por ejemplo la felicidad, la diversión, el no tener miedo. 2. *Sentimientos que son requeridos para el reconforto emocional del otro*, como el no tener rencores, el amor.

En la categoría “hacer”, se manifestaron las cinco dimensiones que identifiqué en los jóvenes, pero se anexaron otras cuatro: 1. *El hacer o actuar como actividad de recreación*: por ejemplo hacer deporte, beber, jugar, celebrar. 2. *El hacer o actuar como actividad de reproducción cultural* como: las fiestas, conservar las tradiciones, practicar las costumbres, preparar alimentos tradicionales, aprender, educar, hablar P’urhépecha. 3. *El hacer o actuar como actividad política*: resolver problemas políticos, estudiar. 4. *El hacer o actuar como actividad para establecer vínculos comunitarios*: visitar, salir del pueblo

Para las uarhietiecha y los achatiecha, la categoría “tener” es percibida en las cuatro dimensiones que se identificaron en las iurhitskiriecha y los tumbiecha; empero se agregaron seis más: 1. Poseer o acumular servicios: relleno sanitario, agua limpia, tratamiento de aguas negras, luz, drenaje; 2. Poseer o acumular relaciones afectivas: familia; 3. Poseer o acumular conocimiento, por ejemplo: tener una profesión, experiencias, idioma, música; 4. Poseer o acumular recreación, como: tiempo libre, aventuras; 5. Poseer o acumular reconocimiento comunitario: obligaciones, cargos y; 6. Poseer o acumular reconforto espiritual: fé. En total son 78 elementos que los uarhietiecha y achatiecha necesitan para llegar al sesi irekani.

A diferencia de los niños y los jóvenes, los adultos aumentaron considerablemente los indicadores de las categorías externas, la misma dinámica de figura de mundo moderno hace que se reconstruya el ideal de vida hacia el hacer y el acumular el fruto del hacer. Además, los adultos entienden la existencia en sí mismos en función de la existencia del otroa, por este motivo se enfocan en lo colectivo.

El ideal de vida de nana (adultas) y tata k'ericha (adultos mayores)

Las nana y tata k'ericha están en la última etapa de vida de los P'urhépecha, ya han pasado por todas las etapas anteriores, y seguramente de acuerdo a cada etapa configuraban sus ideales de vida. No es la excepción en esta edad, están a cargo del conocimiento y la experiencia de la dinámica del pueblo, y desde esa posición enuncian el mundo y sus ideales. Son los abuelos y abuelas los que saben los caminos para llegar al "sesi irekani".

En la categoría del "ser", nana y tata k'ericha hacen un énfasis grande en practicar la kaxumbekua (valores), hablan de ser conscientes, justos, honestos y respetuosos. En la categoría "estar", al igual que las etapas de vida anteriores, mencionaron repetidamente el anhelo por la salud, a la vez recurrían al término "sin", que hace alusión a que no desean ciertas situaciones, entre ellas: la violencia, la corrupción, el miedo, el sufrimiento, los problemas, entre otros. Piden a cambio de todo lo anterior, estar en paz.

En la categoría del "saber" indican que es necesario conocer los valores de la comunidad para poder enseñarlos y reproducir así las costumbres, consideran de igual importancia que el idioma P'urhépecha no se pierda, porque si este desaparece, desaparecen muchas cosas en el mundo que se enuncian desde él.

En el "sentir", coinciden con las etapas anteriores en necesitar el amor y la felicidad como elementos indispensables para llegar al sesi irekani. Por su parte la categoría "hacer" de nueve dimensiones, disminuyó a cinco: el hacer o actuar como actividad de sobrevivencia de la especie, el hacer o actuar como actividad de reconforto espiritual, el hacer o actuar como actividad de relación con el otro, el hacer o actuar como actividad que integra al sujeto a la comunidad y el hacer o actuar como actividad de reproducción cultural.

ARTÍCULOS

La categoría “tener” también disminuyó de diez a seis dimensiones con respecto a los indicadores de las uarhieticha y achaticha, se retomaron las siguientes dimensiones: poseer o acumular bienes materiales, poseer o acumular naturaleza, poseer o acumular valores, poseer o acumular relaciones afectivas, poseer o acumular conocimiento y poseer o acumular reconforto espiritual.

En total son 41 elementos que los tata y nana k’ericha necesitan para llegar al sesi irekani. Las nana y tata k’ericha aumentaron los elementos de las categorías internas con respecto a los uarhiatiecha y achatiecha, lo que indica que, para los abuelos, es más importante ser, estar, saber y sentir, que para los adultos. Sin embargo, los niños y jóvenes consideran aún más importantes que los abuelos, estas categorías.

El ideal de vida de los profesionistas P’urhépecha

Al haber transitado por un proceso educativo externo a la vida comunitaria, el profesionista p’urhépecha ha modificado su sesi irekani y las formas o caminos para llegar a él, con respecto al resto del pueblo.

Los profesionistas, consideran que en la categoría del “ser”, es indispensable practicar la Kaxumbekua (valores del pueblo), esto tiene que ver con el conducirte por la vida consciente de que se vive en sociedad, y por lo tanto procurando una relación cordial con el otro. Sin embargo, también mencionaron características del ser, que me hacen colocarlas en un espacio diferente al de la kaxumbekua, las visualizo más con la autoconciencia del ser, es decir con el reconocimiento del pensamiento y de la acción propias, y sus implicaciones en la forma de permanecer en la vida.

A estas dimensiones del ser las denomino: 1. *El ser como sujeto en sociedad.* En esta dimensión, podrían entrar elementos como: la jananarikua (ser respetuoso), ser tolerante, honrado, generoso, obediente, recto, ser unidos, solidarios, recíprocos, ser

iguales, usuarios de la cultura, reconocidos por la comunidad. 2. *El ser como sujeto individual*, aquí se enmarcan cuestiones como: el ser apasionado, buen cristiano, responsable, dadivoso, sin crueldad, no ser flojo ni anónimo.

En la categoría “estar”, permanecieron las dimensiones que se habían identificado en etapas anteriores; sin embargo, se anexó una más: *Condiciones de la mente y el cuerpo en relación con la naturaleza*, como: estar en armonía con ella.

En la categoría del “saber” identifiqué en los profesionistas las siguientes dimensiones: 1. Saber cómo conocimiento propio del sujeto. Es el caso de saber crear. 2. Saber cómo actividad eje de la vida P’urhépecha: Por ejemplo: la jakajkukua (creencia), la kaxumbekua (los valores comunitarios). 3. Saber cómo conocimiento de la comunidad. En esta dimensión se reconoce el conocer el territorio, la historia comunitaria, el idioma P’urhépecha, el cómo trabajar, la jorhenkorheni (enseñarse), saber cómo aprender, como aconsejar, como jugar. 4. En la categoría “sentir” coinciden con las dos dimensiones que se identificaron en las uarhiatiecha y achatiecha, pero en este grupo de personas se anexa una dimensión más. 5. *Sentimientos que hacen funcionar a la comunidad*. Por ejemplo, la p’urhejkukua (tener espíritu guerrero), sentir el espíritu comunitario, la pertenencia a la comunidad, la kuratsikua (pudor), protección o no atentar contra la naturaleza.

En la categoría “hacer”, se encontraron las dimensiones ya descritas en todas las etapas de vida, sin embargo, se agregó una más: *El hacer o actuar como actividad de mantenimiento comunitario*. Me refiero aquí sobre todo a la renovación de la infraestructura como alumbrado público, drenaje, nuevo material para las casas, etc.

En la categoría “tener” de los profesionistas también se anexó una dimensión a las diez que ya se habían identificado: Poseer o acumular bienestar corporal y mental. En este caso se pueden mencionar a la salud, la fuerza y el sentido de la vida.

ARTÍCULOS

En total son 210 indicadores que los profesionistas necesitan para vivir bien. Estos se dividen en un 45% en las categorías internas y un 55% en las categorías externas. Lo anterior hace visible el impacto que tiene el hecho de tener una profesión, en el aumento considerable de indicadores en cada una de las categorías, así como en todas y cada una de las dimensiones identificadas. Esto lo explica el hecho de que, al tomar distancia de la cultura, el profesionista P'urhépecha la reconoce y revalora, reflexionando así los elementos constitutivos de la vida del pueblo:

“...No te das cuenta de que eres P'urhépecha...hasta que lo ves desde fuera” (E-Rubí Huerta-Historiadora-Santo Tomás, 2016).

A pesar de continuar la tendencia en las categorías del hacer y del tener como en las últimas dos etapas de vida, los profesionistas implican en las dimensiones de estas categorías, más indicadores relacionados con lo intangible.

El Ideal de vida común del Pueblo P'urhépecha: “Sesi irekani”

En general, de las seis categorías identificadas en las cuatro etapas de vida del p'urhépecha y en los profesionistas p'urhépecha, pude sistematizar y clasificar los indicadores para aproximarnos al ideal de vida del pueblo p'urhé. Este ideal, fue nombrado por los hablantes originarios como “sesi irekani” no así por los no hablantes de la lengua p'urhé. De hecho no hay una sola expresión que aglutine todos los ideales de la población ni en p'urhépecha ni en castellano. Aunque, dejaré el “sesi irekani” de manera simbólica y decolonial, para asumir que en la lengua originaria, existen elementos que indican que desde antes de la colonia había ideales comunitarios que tenían que ser transmitidos y reproducidos para la buena vivencia pervivencia y convivencia. Las categorías encontradas con sus respectivas dimensiones son las siguientes:

Dimensiones internas al cuerpo y mente p'urhépecha

Dimensión del "ser":

- El ser como sujeto en sociedad.
- El ser como sujeto individual.

Dimensión del "estar":

- Condiciones de la mente y el cuerpo para la existencia.
- Condiciones de la mente y el cuerpo en relación con la familia y la comunidad.
- Condiciones de la mente y el cuerpo en relación con la naturaleza.

Dimensión del "saber":

- Saber cómo conocimiento de sí mismo.
- Saber cómo conocimiento del otro.
- Saber cómo conocimiento comunitario.

Dimensión del "sentir":

- Sentimientos que son requeridos para el reconforto emocional personal.
- Sentimientos que son requeridos para el reconforto emocional del otro.
- Sentimientos que hacen funcionar a la comunidad.

Dimensiones externas al cuerpo y mente p'urhépecha

Dimensión del "hacer":

- El hacer o actuar como actividad de sobrevivencia de la especie.

ARTÍCULOS

- El hacer o actuar como actividad de reconforto espiritual.
- El hacer o actuar como actividad de relación con el otro.
- El hacer o actuar como actividad que integra al sujeto a la comunidad.
- El hacer o actuar como actividad de relación con la naturaleza.
- El hacer o actuar como actividad de recreación.
- El hacer o actuar como actividad de reproducción cultural.
- El hacer o actuar como actividad política.
- El hacer o actuar como actividad para establecer vínculos comunitarios.

Dimensión del “*tener*”:

- Poseer o acumular bienes materiales.
- Poseer o acumular naturaleza.
- Poseer o acumular tecnología.
- Poseer o acumular valores.
- Poseer o acumular servicios.
- Poseer o acumular relaciones afectivas.
- Poseer o acumular conocimiento.
- Poseer o acumular recreación.
- Poseer o acumular reconocimiento comunitario.
- Poseer o acumular reconforto espiritual.
- Poseer o acumular bienestar corporal y mental.

La transmisión y reproducción del sesi irekani

Sospecho que hablar de “cultura” como el sistema de creencias y prácticas que involucran el ser, el estar, el pensar, el sentir, el hacer y el tener, es hablar del “imaginario social” o de la “figura de mundo” que el p’urhépecha construye social, espacial y temporalmente para situarse en el mundo y nombrarlo. En este tenor, la cultura podría pensarse como el proceso social de configuración del sesi irekani, a partir de una serie de indicadores intergeneracionales conviviendo en la modernidad con figuras de mundo alternas a ella.

En la educación como práctica social se pueden distinguir dos configuraciones discursivas, dos polos: uno que intenta la conservación de la cultura (educación comunitaria), y otro que se direcciona hacia la transformación de la misma (educación institucional). En ambos polos, existe un proceso de transmisión que difícilmente se lleva a cabo de manera pura o transparente, siempre está inherente un proceso de resignificación o renuevo, al tiempo que se conservan cosas, se transforman otras.

Por lo tanto, voy a entender a la educación como práctica social como el proceso que permite conservar o resignificar la cultura a partir de su transmisión, tomando en cuenta que tanto, conservación como resignificación están siempre conviviendo en constante tensión.

La escuela para los p’urhépecha

¿Qué, cómo y con qué aprende el P’urhépecha contemporáneo en la escuela? En general y a grandes rasgos, los P’urhépecha reciben en sus comunidades, la promesa de una “educación indígena”, que en realidad es “educación para el indígena”, pues se ha visto como desde su creación, el SEN está pensado para fortalecer el proyecto nacional. Cada nivel educativo tiene un plan de estudios y sus respectivos programas de estudios, propósitos específicos, ambientes de aprendizaje, forma de planificación didáctica y forma de evaluar.

ARTÍCULOS

No existe en el medio indígena un plan de estudios particular, se retoman los planes nacionales y se adaptan al contexto de acuerdo al trabajo de cada profesor, excepto en el nivel preescolar y primaria que si existe la modalidad de educación indígena; sin embargo, solo se agrega a la currícula la asignatura de lengua local con su respectivo libro de texto. La educación secundaria, media superior y superior aún no logran estar en el subsistema de educación indígena, empero, existen ya 4 secundarias interculturales en la región.

En el caso del nivel medio superior existe en Santa Fé de la Laguna una preparatoria intercultural y para el caso del nivel superior, en la comunidad de Pichátaro se encuentra la Universidad Intercultural indígena de Michoacán (UIIM), y en Cherán están la Normal Indígena del Estado de Michoacán y el Instituto Tecnológico P'urhépecha. Las tres Instituciones de Educación Superior (IES), contemplan en sus objetivos el fortalecer las culturas originarias. No obstante, en la práctica no han tenido gran impacto por lo menos en la región p'urhépecha, debido a que sus mecanismos de operación no distan mucho de las instituciones escolares generales.

En las escuelas oficiales, particularmente en preescolar y primaria, los P'urhépecha aprenden códigos nuevos, uno de los más importantes es el castellano, pero no lo aprenden como segunda lengua, sino como lengua que guiará todo su proceso educativo. Continúa de alguna manera el método de castellanización indirecta que se proponía en el Proyecto Tarasco (1939-1960) en las escuelas de educación básica (preescolar, primaria y secundaria), (García, 2004: 65). Se organiza la información con ciertos patrones jerárquicos y lineales; aprenden también nuevas formas de vida que incluyen formas de organizarse, de pensar, de sentir, de estar, nueva música, danza, alimento, juegos, diversiones, etc. Es un sistema en el que tanto el alumno, como el maestro y el padre de familia que conforman la comunidad escolar, aprenden a competir.

Ahora bien, en los pueblos originarios, se incluye en la currícula, miradas a reproducir esas condiciones que los hacen diferentes al resto de la sociedad formada y conformada a partir de la conquista; tales miradas incluyen: usos y costumbres, lengua, vestido, música, entre otros; que parcialmente se abordan en algunos libros de texto de educación primaria y secundaria que tuvieron para bien el llegar a los alumnos, solo falta que el profesor esté capacitado para pensar, hacer, ser y estar en este otro contexto y conocer los procesos y materiales para enfrentarse a él.⁶

Los métodos de enseñanza-aprendizaje son muy variados, pero existe una inclinación generalizada en el caso de las escuelas p'urhépecha a tener una educación tradicionalista, donde el maestro es el contenedor y depositario de conocimiento en los alumnos, quienes tienen el papel de receptores y decodificadores de los contenidos de los programas.

Tanto el calendario escolar como los horarios de clase es el mismo que las escuelas generales; sin embargo, en la cotidianidad escolar, dependiendo de la subregión p'urhépecha o la comunidad de que se trate, el calendario se ajusta en función de las actividades comunitarias de peso, como el caso de las fiestas patronales principalmente; puesto que desde la víspera de la fiesta hasta que finalizan los jaripeos las actividades escolares se suspenden. No hay clase, no por el hecho de que la institución se involucre en las actividades comunitarias como recurso pedagógico, sino porque los estudiantes no asisten a la escuela, tienen roles asignados que deben cumplir para los días festivos de acuerdo a su edad, sexo, estado civil, así como la cercanía familiar o vecinal con los cargueros.

Estamos frente a un sistema reproductor de la cultura nacional, homogeneizador de procesos, programas, métodos, materiales, evaluaciones y condiciones de enseñanza-aprendizaje. Sistema que está inmerso en cada pueblo de cada geografía del país, y que como práctica social es transformador de las culturas originarias hacia la figura de mundo moderna.

ARTÍCULOS

Los docentes son egresados de las escuelas normales del estado, particularmente de la ENIM; y también hay muchos profesores egresados de la UPN. A pesar de que su formación está en función del medio indígena, en la práctica, algunos docentes solo se ajustan al plan de estudios nacional incluso sin hacer uso del p'urhépecha como lengua materna para impartir clase. También existe el problema de correspondencia, puesto que hay docentes de otros pueblos originarios que hablan su lengua por ejemplo náhuatl, ñahñú, ñajt'u o pirinda; y estos docentes están ubicados en la región p'urhépecha, donde ni pueden hacer uso de su lengua originaria, ni fortalecen la comunitaria, ni conocer el contexto.

Lo anterior representaría una dificultad para el proceso educativo, puesto que hay sesgos en la formación del docente que no permiten direccionar la educación hacia el objetivo de vida comunitario; sin embargo, como el proyecto de vida que se prima es el nacional, al final lo que menos importa es la lengua originaria y su contenido cultural. Incluso en últimas fechas se le ha dado un fuerte impulso al idioma inglés, como medio de comunicación universal, tanto, que algunas escuelas de la región p'urhépecha ya incluyeron esta asignatura a su currícula.

El otro sistema: La jorhentperakua-jorhenkuarekua p'urhépecha (enseñanza-aprendizaje p'urhepecha)

Para el pueblo p'urhépecha, el nombrar y configurar su mundo desde su idioma ha sido una máxima que ha permitido conservar su cultura. Si bien, en la actualidad no todas las comunidades del pueblo p'urhé hablan ese idioma, si se podría asegurar que el idioma vive. La configuración del mundo que se hizo desde antes de la colonización, sigue vigente aún en castellano y con la entrada de la modernidad a la vida comunitaria. En este sentido, este apartado hace referencia a un proceso educativo que está nombrado desde el P'urhé; sin embargo, no necesariamente todas las comunidades lo nombran igual, pero sí muchas

de ellas aún en castellano, lo conciben conceptualmente de una manera muy parecida.

Dicen Torres, et al. (2015), que la *jorenkuarhekua* es un proceso que se practica y se aplica en la transmisión, recepción y apropiación del conocimiento. Estos autores hacen un análisis lingüístico de cómo está constituido el concepto, y concluyen que la palabra *jurentakuarhini*, expresa la acción de aprenderse o enseñarse y que recae sobre el sujeto que la realiza. Expresan que la acción de *jurenkuarhini* requiere de un transmisor, que muestra la forma de hacer algo, lo que implica saber hacer y tener los conocimientos para hacer o ser, en función del rol que tendrá en la comunidad, comentan:

“...Las mujeres se enseñan a ser mujeres y los hombres se enseñan a ser hombres, pero en este proceso de enseñarse siempre hay un transmisor, que enseña a enseñarse, y mediante la práctica diaria las personas logran enseñarse a hacer y a ser en la comunidad. Conocimientos que se perfeccionan cada día en comunidad.” (Torres, et al, 2015:4)

Es así que como *jurentakuarhini* y *jurenkuarhini*, expresan la relación que está implícita entre personas que asumen roles, uno enseña y el otro se enseña. Lo anterior denota un visible hecho educativo que es producto de un proceso, configuración y práctica social.

Para esta investigación, utilizaremos las palabras *jorhentperakua* referida a la enseñanza, y la *jorhenkuarekua* que hace alusión al aprendizaje. La *jorhentperakua* y la *jorhenkuarekua* p'urhépecha se organizan desde un dispositivo distinto a la escuela; aquí es la familia y la comunidad las que están involucradas con el proceso educativo. No hay ni edad determinada ni calendarios u horarios para practicar la *jorhentperakua-jorhenkuarekua*; es decir, el proceso de enseñanza aprendizaje es inherente al hecho de vivir, pues en cada espacio, tiempo y con cualquier persona constantemente se interactúa y se aprende o se enseña algo.

ARTÍCULOS

El objetivo de la jorhentperakua y la jorhenkuarhekua tiene un sentido utilitario: es vivir como se vive en el pueblo o en la comunidad. Por lo tanto, no existen ni planes ni programas de estudios; lo que se aprende y lo que se enseña es la “surukua” (equivalente a tradición)⁷, es decir, se aprende y enseña para conservar y reproducir la cultura.

En este sentido, aunque los objetivos son distintos, la jorhentperakua coincide con la escuela oficial en ubicar ciertos aprendizajes por edades. En la comunidad la enseñanza-aprendizaje no se basa en teorías del desarrollo cognitivo o motriz como en la escuela oficial, sino que atraviesa por otro tipo de registros. Estos registros hacen referencia a si la persona ya pasó por ciertas pruebas; por ejemplo, para casarse, en algunas comunidades las iurhitskiriecha tienen que saber el proceso completo de hacer tortillas, desde la nixtamalización hasta el hacer el fuego y cocerlas. Los p’urhépecha aprenden observando e imitando, ésta es su didáctica.

Mateo y Castilleja (2015:2), mencionan que “el ciclo de vida tanto de un grupo doméstico como el individual, constituye coordenadas para la comprensión del modo en el que se adquieren y reproducen pautas y normas de comportamiento, prácticas y creencias”, además especifican que el género y la generación, son dos factores que se entrelazan con las relaciones de parentesco. Por lo tanto, la etapa de vida del p’urhépecha se nombra según su función y lugar en la comunidad⁸. Es así como están los charhakuecha, que son los bebés desde que nacen hasta que aprenden a caminar; nanaka sapiecha y tataka sapiecha, que son las niñas y niños desde que caminan hasta el inicio de la adolescencia; iurhitskiriecha y tumbiecha, que son las señoritas y jóvenes hasta antes de casarse; uarhiatiecha y achatiecha, son las señoras y señores a partir de que se casan en adelante; y los nana k’eriecha y tata k’eriecha, son los abuelos, llenos de sabiduría y a quienes se les debe mucho respeto. En función de las etapas de vida, se enseña y aprende en la familia y en la comunidad.⁹

La comunidad del p'urhépecha, es su espacio de crecimiento y reflexión, desde ahí configura el mundo (su mundo), lo nombra y lo entiende. Al enseñar aprende y al aprender enseña, el p'urhépecha construye una relación dialógica entre el saber, el ser, el estar, el sentir, el hacer y el poder; entre las personas y el entorno; entre la palabra y la acción, no importa la edad o el género, todos y todas son acreedores y proveedores del proceso educativo por antonomasia¹⁰.

Charakuecha

En la primera etapa de vida, los charakuecha (bebés) aprenden a sentirse amados y protegidos, a hablar la lengua materna, a comer, a moverse, a caminar y a reconocer a su familia, que es el ámbito donde se desarrollan. Son como las funciones básicas para sobrevivir.

La familia en su totalidad, ayuda a los charakuecha a estructurar su vida social (Mateo y Castilleja, 2015), a aprender, a relacionarse, a ubicar su cuerpo y su pensamiento en el rol que le corresponde en la comunidad; incluso desde antes de nacer, en el tiempo de la gestación, el charhaku ya tiene asignado un lugar en la familia y en la comunidad. Se refieren en algunos pueblos a que si nace un niño será un "uri" (campesino), o si nace una niña será "kamata uri" (atolera, o que hace el atole), la pre-ubicación depende de los oficios a los que se dedique la familia y a la región a la que pertenezca la comunidad

Sin embargo, la figura más importante en esta construcción identitaria es la mamá, ella le enseña al charaku a mirar el mundo y a estar en él. Decía Paoli (2003) que, en los tzeltales, la madre al cargar al bebé, acerca su cabecita a la altura de sus ojos, es entonces que le enseña lo que sus ojos ven. Así los p'urhépecha, si comienzan a conocer el mundo y a configurarlo es gracias a la madre.

ARTÍCULOS

Nanaka y tataka sapichuecha

Las nanaka sapichuecha (niñas), aprenden a asumir su rol y apariencia como mujeres en el pueblo practicándolo a través del juego y la ayuda familiar. Su hacer e integración comunitaria esta en dos direcciones, por un lado “se enseñan” a integrarse a las labores del hogar, como la preparación de los alimentos, lavar la ropa, ir por el agua, cuidar a la familia, las plantas y animales domésticos; y con lo anterior reproducir la fuerza de trabajo y de vida de la familia¹¹; también aprenden a elaborar artesanía según su comunidad; su guía en su proceso de aprendizaje generalmente es su mamá o abuela. Por otro lado, se integran a la comunidad a través de la participación en los juegos colectivos con niños y niñas de otras familias, y participando también en pequeñas comisiones de ayuda que se requieren en las fiestas y rituales comunitarios, por ejemplo, ir a la tienda a comprar algunos faltantes para los alimentos, cuidar a los niños durante las fiestas, ayudar a repartir la comida, etc. Hay que precisar, no todas las niñas y niños participan al mismo tiempo en rituales, su lugar familiar y apellido les indica de qué manera y a quién apoyarán.

Los tataka sapichuecha (niños) aprenden a asumir su rol y apariencia como hombres en el pueblo, practicando las labores del trabajo fuera del hogar; por ejemplo, aprenden a sembrar, a cultivar, a cosechar, a leñar, a pescar, a cuidar animales.

Tomando en cuenta lo anterior, la que aquí escribe, coincide con Mateo y Castilleja (2015), al pensar que:

“...El trabajo familiar es la base de la organización de la vida económica del grupo doméstico. Niños y niñas se integran a distintas actividades a través de las cuales podemos aprehender el complejo proceso de construcción de género. Lo que deben hacer, lo que les es permitido” (7).

Tanto nanaka sapiechuecha como tataka sapiechuecha, aprenden sus derechos y obligaciones que están en función del

goce de las festividades, la ayuda familiar, el trabajo y el juego; aprenden hábitos de limpieza, pero de otro tipo de limpieza¹²; aprenden a jugar, pero juegan a vivir la comunidad; aprenden la *kaxumbekua* (los valores) del pueblo, que incluyen entre otros: el respeto, el cuidado, la responsabilidad, la solidaridad, y la *jarhoajperakua* (reciprocidad); la convivencia, el acompañamiento; aprenden también la *Jakajkukua* (la creencia y cosmovisión) de su comunidad, que implican: predicciones, sueños, supersticiones, augurios, suertes, suposiciones, formas de interpretar las cosas y de relacionarse con ellas.

También se aprenden y enseñan saberes y haceres tanto milenarios como cotidianos; la *juramukua* (la forma de gobierno); así como a participar en todas las actividades comunitarias de acuerdo a su etapa y rol de vida. En el caso de las fiestas, por ejemplo, la participación de niñas y niños va desde pequeños cargos como ser los que adornan el templo, hasta participar en las danzas que se hacen en honor al santo patrono. Lo anterior hace que se mencione una fiesta en particular donde los niños son los protagonistas en casi todas las comunidades p'urhépecha, la fiesta en honor al Niño Dios¹³.

También en la muerte de cada integrante de la familia hay un ritual distinto que hacer según el género, la edad y la comunidad, En el caso de los niños y niñas, en algunas comunidades, los que acompañan cerca del ataúd del pequeño difunto en el camino al panteón son los niños y niñas, quienes llevan globos rosas o azules y blancos según sea el sexo del difunto¹⁴. Por otro lado, la madrina de bautizo ofrenda el arco o caballito en la casa del ahijado que será llevada al cementerio el 1° de noviembre; el padrino distribuye la bebida y los padres hacen y ofrecen comida¹⁵ a quienes los acompañan (Mateo y Castilleja, 2015).

Es en esta etapa donde se empieza a formalizar la conciencia de los niños y la integración a las actividades y comisiones del pueblo; así como un nuevo idioma (a través de la escuela oficial).

ARTÍCULOS

Iurhitskiriecha y tumbiecha

Las iurhitskiriecha, y los tumbiecha, aprenden a seguir reforzando lo que los nanaka sapiecha y tataka sapiecha han logrado. Esta etapa de la vida, es la transición entre el aprender y el enseñar; es aquí donde van practicando ciertas responsabilidades y cargos pequeños que les son conferidos por parte de la comunidad; es el preámbulo de las uarhiatiecha y los achatiecha. A aquellos que permanecen en el pueblo, se les exige trabajo, respeto y continuidad de la mimixikua (usos y costumbres); por otro lado, los que están fuera, gozan de ciertas concesiones de inmunidad para realizar trabajos comunitarios, con el argumento de que están estudiando o trabajando fuera, y hay que atenderlos. En este sentido, han expresado algunas personas que hay que aprender a ir a la escuela, dicen ellos: "porque si no vamos, no existimos". Por tanto, se infiere que también se aprende a existir y a hacerse existir en lugares ajenos a la comunidad.

En esta etapa de vida, se aprende a pronunciar y tomar la palabra y hacerla escuchar; así como a participar en la toma de decisiones familiares y en cierta medida comunitarias; es el momento de la emergencia del sujeto político p'urhépecha; se repiten en esta etapa, los patrones laborales familiares en forma de herencia o tradición; se comienza a tomar el lugar que le pertenece en la comunidad y se tiene una conciencia más estructurada de la vida y de las cosas. Se sigue aprendiendo a través de la observación y la práctica cotidiana.

Uarhiatiecha y achatiecha

La etapa de las uarhiatiecha y los achatiecha, es justo la etapa de la reproducción, no solo la continuidad de la vida, sino la continuidad de la cultura, pues tanto hombres como mujeres, comienzan a integrar nuevas familias que deberán aprender a su cargo, la forma de vida familiar y comunitaria.

En esta etapa de vida, aparte de enseñar a enseñarse a las etapas anteriores, también se aprende a asumir plenamente los

ideales de vida comunitarios, así como las formas de transmisión y reproducción cultural. Se aprende a su vez a asumir las obligaciones y responsabilidades más pesadas del pueblo, como son los cargos civiles o religiosos, mismos que le darán dirección a la vida de la comunidad. Es decir, se integran a las comisiones comunitarias de manera formal y obligatoria como miembros del pueblo.

Nana k'eriecha y tata k'eriecha

Las nana k'eriecha y los tata k'eriecha, cumplen la función de uarietiecha y achiatiecha, la diferencia, es que ellos son los portadores del mayor respeto, conocimiento y saberes comunitarios. Son los que resguardan la lengua y la historia. Y, por tanto, ellos más que aprender, enseñan desde su mirada, como hay que vivir.

En la comunidad se aprenden en todas las etapas de vida: cuentos, historias, mitos, leyendas, noticias, experiencias, dichos, pirekuas, etc. todo un bagaje de "oralitura"¹⁶ que ayuda a darle continuidad a la vida comunitaria; se aprende lo que el pueblo considera que está bien; se aprende a escuchar, a callar, a danzar, a bailar, a reír, a llorar; pero con otra dimensión de la escucha, del silencio, de la danza, del baile, de la risa y del llanto.

En la comunidad se aprende y se enseña lo que dice el lago, el bosque, los campos de cultivo, los montes; lo que dice el agua, las estrellas; lo que aconseja la luna, lo que permite el sol, lo que bendice la lluvia, lo que el viento murmura, lo que las nubes predicen, lo que el fuego quema; se enseña y se aprende por qué el lugar de las cosas, por qué la vida, por qué la muerte, por qué la eternidad; por qué nos vamos y por qué regresamos. Lo anterior marca un lazo muy fuerte entre el p'urhépecha y la naturaleza; así como el significado de esta última para todas las etapas de vida y sus interrelaciones con los otros. La naturaleza para el p'urhé, es un elemento indispensable para pensar la vida y sus distintas posibilidades. En muchos de los casos la naturale-

ARTÍCULOS

za es vista como sujeto con el que interactuar y no como objeto al que controlar.

Todo se aprende con los sentidos, se ve, se escucha, se prueba, se huele, se siente, se practica; y todo esto forma parte de un acompañamiento en la experiencia del otro. Se aprende y enseña a vivir, a crecer, a dar frutos, a compartir y a morir. Los procesos educativos en la comunidad P'urhépecha enseñan la cultura P'urhépecha como cultivo de la vida (Echeverría, 2001).

La comunidad evalúa la vida de cada habitante del pueblo y lo reconoce o lo rechaza a través del respeto, de acuerdo a su participación y vínculo comunitario. Lo que se aprende y enseña en la comunidad tiene una función y utilidad social colectiva. La comunidad se enseña y la comunidad se aprende en ella misma.

La forma de vida del Pueblo P'urhépecha da cuenta de otra manera de organizar y configurar el mundo, otra forma de cultivar la vida, reproducirla y transformarla, de vivirla en comunalidad.

Sin concluir...

Al estar esta investigación en su fase de sistematización del trabajo de campo, aún no se puede concluir completamente sobre sus resultados; sin embargo, hago un intento de reflexión y aproximación a los mismos.

Reproducir la cultura implica hablar de educación, y hacerlo, a su vez involucra en el caso de los p'urhépecha, tanto los procesos educativos comunitarios, como los procesos educativos derivados del Sistema Educativo Nacional a través del subsistema de educación indígena. Cada uno de los mencionados, en un escenario de complejas tensiones, van configurando el sesi irekani del p'urhépecha, hasta el punto tal que el ideal puede ser transformado según el nivel de participación de cada proceso

educativo. Si el nivel de participación se enfoca en la educación indígena, los ideales serán configurados a imagen y semejanza principalmente de las necesidades del capitalismo; por su parte, si el nivel de participación se enfoca en la jorhenkorhekua p'urhépecha, el ideal de vida se inclinará hacia el sesi irekani. En la Tabla 1, se presenta un avance preliminar de las dimensiones del sesi irekani, y los indicadores que se fortalecen en cada proceso educativo.

ARTÍCULOS

Tabla 1. Contribución de la educación indígena y la jorhenkorhekua purhépecha al sesi irekani

	Dimensiones del Sesi Irekani	Educación indígena	Jorhenkurhekua P'urhépecha
Ser	Como sujeto en sociedad	Valores nacionales	Respeto, tolerancia, honradez, generosidad, obediencia, rectitud, unidad, solidaridad, reciprocidad, igualdad, reconocimiento comunitario.
	Como sujeto individual	Obediente, disciplinado,	Ser apasionado, buen cristiano, responsable, dadivoso, sin crueldad, no ser flojo ni anónimo
Estar	Condiciones de la mente y el cuerpo para la existencia	Salud, no tener vicios	Salud, no tener vicios, el sesi jarhani (estar bien)
	Condiciones de la mente y el cuerpo en relación con la familia y la comunidad	S/D	Estar unidos, sin problemas, al pendiente de lo que falte, cercanía de la madre con los hijos.
	Condiciones de la mente y el cuerpo en relación con la naturaleza	S/D	En armonía con la naturaleza
Saber	Como conocimiento propio del sujeto	Funciones y conocimiento del cuerpo	Saber crear
	Como conocimiento del otro	S/D	Jakajkukua (creencia), la kaxumbekua (valores comunitarios)
	Como conocimiento de la comunidad	Conocimiento del territorio, historia universal, nacional y comunitaria; idioma español y p'urhé, juego.	Conocimiento del territorio, historia comunitaria, idioma P'urhé, cómo trabajar, la jorhenkorheni (enseñarse), saber como aprender, como aconsejar, como jugar.

S e n - t i r	Sentimientos para el reconforto emocional personal	S/D	Felicidad, diversión, o tener miedo
	Sentimientos para el reconforto emocional del otro	S/D	No tener rencores, el amor
	Sentimientos que hacen funcionar a la comunidad	S/D	Comunalidad

ARTÍCULOS

Hacer	Hacer o actuar como actividad de sobrevivencia de la especie	S/D	Trabajar, esforzarse, casarse, cuidar
	Hacer o actuar como actividad de reconforto espiritual	S/D	Orar, tekantsperakua (perdonar)
	Hacer o actuar como actividad de relación con el otro	Respeto, tolerancia, Obediencia	Convivir, llevarse bien
	Hacer o actuar como actividad de integración a la comunidad	Actividades de integración a algunas prácticas comunitarias, i.e. las fiestas.	Jarhoajperakua (ayuda mutua), kupantani (aportar)
	Hacer o actuar como actividad de relación con la naturaleza	S/D	No contaminar, cuidar el bosque
	Hacer o actuar como actividad de recreación	Festivales que se ofrecen en los centros escolares	Hacer deporte, beber, jugar, celebrar
	Hacer o actuar como actividad de reproducción cultural	Festivales que se ofrecen en los centros escolares donde se presentan danzas que no necesariamente son comunitarias	Fiestas, conservar las tradiciones, practicar las costumbres, preparar alimentos tradicionales, aprender, educar, hablar P'urhépecha.
	Hacer o actuar como actividad política	Ejercicio de autoridades y representantes escolares	Resolver problemas políticos, estudiar
	Hacer o actuar como actividad para establecer vínculos comunitarios	S/D	Visitar, salir del pueblo

Tener	Poseer o acumular bienes materiales	Estudiar para tener dinero y cosas	Carro, casa
	Poseer o acumular naturaleza	S/D	Tener plantas, árboles, hortalizas
	Poseer o acumular tecnología	Uso de las TICs	Comunicación
	Poseer o acumular valores	Valores nacionales	Igualdad, dignidad
	Poseer o acumular servicios	S/D	Relleno sanitario, agua limpia, tratamiento de aguas negras, luz, drenaje
	Poseer o acumular relaciones afectivas	Buena relación con profesores y compañeros estudiantes	Familia
	Poseer o acumular conocimiento	Tener un grado escolar lo más alto posible	Tener una profesión, experiencias, idioma P'urhé, música
	Poseer o acumular recreación	Paseos, fiestas escolares	Tiempo libre, aventuras
	Poseer o acumular reconocimiento comunitario	S/D	Obligaciones, cargos
	Poseer o acumular reconforto espiritual	S/D	Fe
	Poseer o acumular bienestar corporal y mental	Información para estar sanos	Salud, fuerza, sentido de la vida

Fuente: Elaboración propia, 2016.

ARTÍCULOS

El sesi irekani al igual que la cultura y su adscripción a ella en forma de “identidad” son “temporales y dinámicos”; es decir, se están modificando constantemente de acuerdo a las condiciones de vida en el mundo en general y en el territorio p’urhépecha en particular. Los indicadores identificados, son los parámetros comunitarios que reglamentan y legitiman las formas de vivir y convivir en las comunidades del Pueblo P’urhé.

La que sustenta este trabajo, piensa que los “*procesos educativos*” tanto comunitarios como oficiales, son piezas clave y determinantes para la producción, reproducción y transmisión de la jakak’ukua como el sistema prácticas y creencias que posibilita la configuración del sesi irekani. Los procesos educativos son sociales, tienen una continuidad histórica y por ende una direccionalidad (Elías (1979:58), cumplen funciones de apropiación y reproducción de la cultura (Larroyo (1981:36), de “transformación y desarrollo del patrimonio cognoscitivo, práctico y moral socialmente elaborado” (Castro, 2000:153).

Con esta idea de fondo se percibe entonces, que la educación reproduce, transmite y a la vez transforma continuamente la cultura del ser humano y con esto sus ideales de vida. La educación es pues un elemento fundamental en la configuración de una figura de mundo, permite y promete perpetuar los ideales de la población bajo procesos educativos institucionales o comunitarios.

Bibliografía

- ALGRANATI, C., SEONANE, J. Y E. TADDEI (2004) "América Latina, neoliberalismo y conflicto social: las configuraciones de los movimientos populares". En: *Mundialización de las resistencias, estado de las luchas 2004*. Amin, S. y F. Houtart Editores. Colombia: Ediciones desde abajo. pp:139-169.
- BARONNET, B. (2009) "Autonomía y educación indígena: Las escuelas zapatistas de las Cañadas de la Selva Lacandona de Chiapas". México. *Tesis de Doctorado*. El Colegio de México / Université Sorbonne Nouvelle-Paris.
- BRETÓN, V., CORTÉZ, D. y F. GARCÍA. (2014) "En busca del sumak kawsay, presentación del Dossier". Íconos. *Revista de Ciencias Sociales. FLACSO*. Núm 48, pp: 9-24.
- CASTRO, K. L. (2000) *Diccionario de Ciencias de la Educación*. Perú: Ed. El Educador, UNE Nacional / Vanguardia del Magisterio. pp. 153-159.
- DIMAS, H. N. (2014) "Sesi irekani juramukua jukaratini. El buen vivir y el mandato". *Ponencia*. Primer Seminario Interno de Cultura P'urhépecha, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 23 y 24 de enero.
- ELÍAS DE BALLESTEROS, E. (1979) *Ciencia de la Educación*. México: Ed. Patria.
- FROMM, E. (2000) *Del tener y el ser: caminos y extravíos de la conciencia*. Barcelona: Paidós Ibérica.

ARTÍCULOS

- GARCÍA Segura, S. (2004) "De la educación indígena a la educación bilingüe intercultural. La comunidad purhepecha, Michoacán, México", *Revista Mexicana de Investigación Educativa*. Vol. 9, Núm. 20, enero-marzo, pp. 61-81. Disponible en: <http://www.redalyc.org/pdf/140/14002005.pdf>
- GUDYNAS, E. (2011) "Buen vivir: Germinando alternativas al desarrollo". *América Latina en Movimiento, ALAI*. No. 462, pp.1-20
- HIDALGO-CAPITÁN, A. L. y A. P. CUBILLO-GUEVARA. (2014) "Seis debates abiertos sobre el sumak kawsay". Íconos. Revista de Ciencias Sociales. FLACSO. Núm. 48 pp: 25-40.
- LARROYO, F. (1981) *Historia General de la Pedagogía*. México: Ed. Porrúa.
- MATEO, M. y A. CASTILLEJA, G. (2015) "Los niños y niñas purépechas: entre el juego, el trabajo y el ritual" Ponencia 4º Seminario de Cultura P'urhépecha: Jurhenkuarheni/Jorhenkorheni. ITSP-Cherán, México.
- NIEL, M. (2011). *El concepto del buen vivir*. Universidad Carlos III de Madrid. Instituto Universitario de Estudios Internacionales y Europeos "Francisco de Vitoria". Madrid: Getafe.
- OLIVERA, R. I. (2013). "¿Desarrollo o bien vivir? Efecto educativo en un contexto intercultural. Experiencias de mujeres indígenas de Huazuntlán-Veracruz". *Tesis de Maestría en Antropología*. Facultad de Filosofía y Letras. México: UNAM.

PAOLI, A. (2003). "Educación, autonomía y lekil kuxlejal: aproximaciones sociolingüísticas a la sabiduría de los tseltales", *Reencuentro*, Núm. 47, diciembre, pp.55-63.

TORRES, M. A., B. GONZÁLEZ, A., A. Custodio, L., y M. GONZÁLEZ, A. (2015). "Vínculo entre Awantaroo-Echerentoo y la influencia en el ciclo de cultivo del maíz: Una aproximación metodológica". **Ponencia**. 4° Seminario de Cultura P'urhépecha: Jurhenkuarheni/Jorhenkorheni. ITSP-Cherán, México.

VIDAL, M.S. (1987). "Reflexión sobre los ideales". *Revista de Sociología*, No. 2, Chile: Facultad de Ciencias Sociales, pp. 93-98. Disponible en: <http://www.revistadesociologia.uchile.cl/index.php/RDS/article/viewFile/27557/29224>

VILLORO, L. (1993) "Filosofía para un fin de época". *NEXOS*, mayo. Disponible en: <http://www.nexos.com.mx/?p=6760>

Trabajo de campo

- Entrevistas a profesionistas p'urhépecha, 2015-2016.
- Grupos de enfoque en las comunidades indígenas de Santa María Comachuén y Santa Fé de la Laguna, 2016.
- Grupos de enfoque en la Universidad Pedagógica Nacional, 2015.
- Entrevistas informales en Naranja de Tapia y Santo Tomás, 2016.

1 Se le denomina población vulnerable a la persona o grupo que, por sus características de desventaja por edad, sexo, estado civil; nivel educativo, origen étnico, situación o condición física y/o mental; requieren de un esfuerzo adicional para incorporarse al

ARTÍCULOS

desarrollo y a la convivencia. Recuperado en febrero de 2017 de <http://archivos.diputados.gob.mx>

2 Entrevista informal con Jaime Martínez Luna el 17 de diciembre de 2016 en Morelia, Michoacán.

3 Como el objeto de estudio de la tesis de doctorado consiste en analizar las tensiones entre la educación oficial y la educación p'urhépecha, se tomaron dos unidades de análisis, por un lado, para abordar la educación p'urhépecha se tomó a la comunidad y su dinámica de vida; por otro lado, para abordar la educación oficial, se tomó al profesionista p'urhépecha como transeúnte tanto en el espacio oficial como en el comunitario.

4 Cada una de estas comunidades pertenece a una subregión del Pueblo P'urhépecha. Se tomó una comunidad por subregión para hacer representativas las diversas formas de vivir de acuerdo al territorio de las comunidades; de esta manera hacer visible y tomar en cuenta a la vez, la diversidad de ideales de vida.

5 Erich Fromm (Sin año:14) menciona “El modo de hablar más reciente indica el alto grado de enajenación prevaleciente. Al decir “tengo una preocupación”, en vez de “me siento preocupado”, se elimina la experiencia subjetiva: el yo de la experiencia se ve remplazado por la posesión. Transformo mi sentimiento en algo que poseo: la preocupación; pero “preocuparse” es una expresión abstracta que se aplica a todo tipo de dificultades. No puedo tener una preocupación, porque no la puedo poseer; sin embargo, ésta puede poseerme. Esta manera de hablar revela una alienación oculta, inconsciente”.

6 Observación participante.

7 Sesión 1 del Diplomado “filosofía de la jorhentperakua p'urhépecha”, impartido por Celerino Felipe Cruz en la UMSNH.

8 Los nombres también corresponden a como en cada comunidad se nombren. Los que aquí se mencionan forman parte de una porción de territorio de la meseta P'urhépecha. Sin embargo, en otras regiones también pueden ser nombrados de la siguiente manera según Mateo y Castilleja (2015): a) Charhako, charhakitto, charhaku (niño o niña recién nacido (a), último hijo) b) Watsi sapichu (niño, niña). Nanaka sapi y tataka sapi, marikwa sapi o tumpi sapi (joven chiquita o chiquito, o jovencita y jovencito) c) Marikwa y tumpi, o yurhistskiri y paleki (señorita y joven) d) Tata, achamasi, tatachi, achaati, acha y nana, warhimasi, nanachi warhiiti, warhi (Señor y señora) e) Tata k'eri, tatita y nana k'eri, nanita (abuelo y abuela).

9 Etapas de vida que se consensaron a lo largo de todo el trabajo de campo.

10 Este apartado es el resultado de la sistematización de la información recabada en el trabajo de campo de esta investigación. Véase el capítulo metodológico.

11 Cada actividad requiere de un proceso complejo de interrelaciones familiares y comunitarias, por ejemplo, algunas familias aún hacen tortillas a mano, eso implica que el rol de la niña en algunas comunidades en este proceso, es lavar el maíz, llevarlo al molino, sacar la masa y llevársela a la persona que hará las tortillas en casa, que generalmente es la mamá; sin embargo, aunque solo haya hecho esa parte del proceso, aprende a través de la observación el resto del proceso que incluye: preparar el nixtamal, encender la parhankua (fogón), echar tortillas y voltearlas hasta que estén cocidas. La mayoría de las niñas no hacen esta parte del proceso porque implica fuego y por lo tanto representa peligro para su cuerpo. Sin embargo, se les permite estar ahí, pues poco a poco, conforme crezcan, irán integrándose al resto de las actividades para la hechura de las ichuskutecha (tortillas).

ARTÍCULOS

12 En comunidades sobre todo de la Meseta P'urhépecha, el tipo de suelo ocasiona que la tierra sea una constante tanto en los hogares como en el cuerpo de las personas, esto no significa que estén sucios, sino que sus condiciones de vida modifican a su vez la apariencia y concepción de la "limpieza" castellana.

13 En algunas comunidades, por ejemplo en la comunidad indígena de Comachuén, los niños elaboran piñatas y se las ofrendan al Niño Dios, así como juguetes; también se organizan en pequeños grupos, preparan bailes y se los ofrecen al "Tata Nino"; las uarhatiecha y los achaatiecha consienten a los niños y niñas regalándoles juguetes, preparando alimento para ellos y el resto del pueblo, y les dan aguinaldos.

14 Ritual de la Comunidad indígena de Comachuén.

15 También hay un platillo específico para los velorios, sepulturas y novenarios.

16 Entrevista a Tata Ismael García Marcelino, comunidad indígena de Ihuatzio, Michoacán.