

UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL



SECRETARÍA ACADÉMICA
COORDINACIÓN DE POSGRADO
MAESTRÍA EN DESARROLLO EDUCATIVO

“Kaxumpekwa: Saber vivir en comunidad”

Caracterización de la pedagogía purépecha

Tesis que para obtener el Grado de
Maestra en Desarrollo Educativo
Presenta

Ivonne Peña Martínez

Director de Tesis: **Jorge Benjamín Martínez Zendejas**

Ciudad de México

Enero 2017

Kaxumpekwa: Saber vivir en comunidad

Caracterización de la pedagogía purépecha

Kaxumpekwa: Saber vivir en comunidad

Caracterización de la pedagogía purépecha

Ivonne Peña Martínez

Kaxumpekwa: Saber vivir en comunidad

Caracterización de la pedagogía purépecha

Tesis presentada por: Ivonne Peña Martínez

Aprobada por:

Mtro. Jorge Benjamín Martínez Zendejas

Aprobada por:

Aprobada por:

Mtra. Victoria Eugenia Morton
Gómez

Mtro. Erasmo Melchor Cisneros Paz

Aprobada por:

Aprobada por:

Mtra. Ma. de la Luz López Ávalos

Mtro. Luis Alfredo Gutiérrez Castillo

Dedicatorias

Con afecto y cariño dedico esta tesis a:

Los miembros de la gran familia purépecha que viven dispersos en diversas ubicaciones geográficas. En otras palabras, a quienes habitan en la Región Purépecha, asimismo a los que se ubican en otras regiones del Estado de Michoacán, también a los que han emigrado a otros estados de la República Mexicana u a otros países, además a los que son hijos de padres purépechas, igualmente a los que son hablantes del idioma purépecha; a la par, a los que no lo son. Lo dicho hasta aquí supone que todos y cada uno de ellos son purépecha. ¿Por qué no lo serían?

Mi pequeño trocito de vida, porque tú simbolizas todo lo bello que compartimos tu papi y yo en la profunda necesidad de fundirnos en una unidad en la que podamos ser libres. ¡Eres el alba que alumbrará una nueva historia!

Mi maravilla hecha amor, Daniel, porque en los momentos de comunión propiciamos un espacio de conexión en cuerpo, mente; asimismo, alma. ¡Eres todo en mí, también yo en ti aquí y ahora! ¡Juntos en el principio de este viaje en nuestro propio universo!

Mi madre bohemia, Alma, no sólo por estar presente en mi vida de una manera inobjetable sino también por enseñarme a que mis actos deben ser congruentes con mis pensamientos. ¡Ser lo que quiera y decida ser!

Mi papá, Vitolo, porque he decidido ser ese rayito de luz que le acompañe en su trayecto al universo del olvido. Con esto quiero decir que tomé la decisión de perdonar y no engarcharme con el dolor del pasado para poder vivir dichosa a pesar de las diversas circunstancias que la vida nos ofrece, por eso mismo estoy dispuesta a enfrentar cualquier obstáculo; así pues, conducirme con amorosidad. ¡Sin amor, no soy!

Mis sobrinos y grandes amores, Derek y Kali, por ser la luz en la oscuridad, además en la discordancia de mis energías; igualmente, en mis pensamientos. ¡Gracias por el amor tan grande y tan profundo que da razón a mi existencia!

Mis hermanos, Edgar y Brunelio, por tener la oportunidad de ser compañeros de vida, además de compartir una historia ante la objeción de tener diferentes pensamientos; por consiguiente, diferentes formas de actuar. Como resultado hemos elegido caminos distintos. ¡No podemos ir en contra de los que somos!

Mis tíos: Martha, Humberto y Marco, por compartirme sus conocimientos, también de sus vivencias en la comunidad de donde son originarios; más aún, enseñarme la importancia de actuar en colectivo. ¡Todos somos un solo ser!

Mi prima, Vianey, porque tuvo el valor de dar un giro a su vida personal, a parte de la profesional; por eso mismo, con su ejemplo me inspiro a decidirme estudiar la maestría. ¡Gracias por las venturas y desventuras compartidas, flaca!

Mi hermano de luz, Hugo, por enseñarme a escuchar a mis abuelos quienes han iluminado mi camino; como resultado, en definitiva, me ha apoyado a desmenuzar el escozor emocional. ¡Gracias por la luz que nutre en el ser!

Mis hermosas, Rebeca y Leticia, porque no sólo compartimos una bebida, una comida, además un espacio; sino también, propiciamos momentos especiales con la mejor de las compañías. Por eso mismo, vale la pena gozar nuestra vida con uno de los mejores regalos que tenemos que es la amistad. ¡No somos muchas, pero somos muchas! ¿Cierta Lety?

Mi compañera de seminario de tesis, igualmente amiga, Noemi, por todo aquello que compartimos no sólo dentro; sino de igual manera, afuera de la academia. Por lo cual, juntas aprendimos la importancia de la interdisciplinariedad al compartir enfoques, métodos, técnicas, estrategias; además, teorías como profesionales de la educación. De la misma forma al resto de mis compañeros en la maestría: Rosita, Elvira, Eduardo, Jonathan, José, Leticia, Karina; entre otros. ¡Tenemos un mismo propósito en nuestro saber hacer!

Mis alumnos y exalumnos, pues son los que me alientan cada día a seguir actualizándome, aparte de persistir en la mejora de mi ejercicio profesional. ¡Todo es aprendizaje para llegar al dialogo entre universos diversos!

Mis seres guardianes permanentes que han sido esa lucesito que me ha guiado en este camino tortuoso que es la vida. ¡Ser aún después de la muerte!

Todas aquellas personas que por diversas circunstancias pudieron hacerme daño; que a pesar de ello, por alguna extraña razón, las mantuve a mi lado. ¡Lo aprendido con ellas ha contribuído a mi ser!

Todas aquellas personas que no pueden o no pudieron imaginar un universo sin el respeto a las diferencias; por consiguiente, se resisten o se enfrentaron contra aquellos individuos que insisten en que seamos iguales. ¡Somos una sociedad diversa en búsqueda de un diálogo!

Todos los narradores purépechas; para ilustrar mejor a los poetas con y sin guitarra, a los que dan a conocer nuestra historia, a las que nos enseñan el arte de la cocina, a los que nos comparten el conocimiento de sanar con la medicina antigua; asimismo, a aquellos grandes educadores (no sólo docentes) por suministrarme una inspiración valiosa con sus creaciones narrativas, tanto escritas como orales. ¡Llegar a ser una buena narradora!

¡Nada está separado, todos somos un mismo ser y estamos en un todo!

Agradecimientos

En cuanto al presente trabajo de sistematización es resultado de ciertas inquietudes que surgieron en la interacción misma con la familia purépecha que gracias a los recuerdos de sus vivencias, además de sus narrativas, se pudo llegar a contar su historia. Por consiguiente, todos y cada uno de sus miembros son los principales protagonistas.

Por otro lado, cabe señalar que la idea de llevar a cabo la caracterización de una pedagogía comunitaria tiene sus orígenes en el año 2013 en la clase de purépecha impartida por, en ese entonces, el Mtro. David Chávez Rivadeneyra; teniendo en cuenta que fueron sus conocimientos, además sus inquietudes por el concepto de la “kaxumpekwa” lo que gesto el proyecto que ha hecho posible esta narrativa.

Asimismo, es probable que este trabajo no figuraría si no hubiera convivido con quienes fueron mis compañeros en la clase de purépecha ofrecida por Fernando Nava, ahora amigos: Liliana, Maru, Claudia, Tania y Efren. Conviene subrayar que fueron quienes contribuyeron en la conceptualización de las categorías de análisis; por consiguiente, me acompañaron a involucrarme con un pesamiento completamente desconocido para mí, de donde se infiere que el trabajo colectivo me fue de gran ayuda.

Por otra parte, me gustaría dejar claro que el hecho de que se haya concretado el trabajo es mérito en gran parte de mi asesor el Mtro. Jorge Benjamín Martínez Zendejas a quien agradezco, honro, respeto y reconozco; dado que no sólo nos regaló parte de su valioso tiempo, a Noemi y a mí, en el seminario de tesis; sino, también, nos brindó su apoyo en el seminario alterno de análisis del discurso, en donde dio apertura al diálogo. Es necesario recalcar que la necesidad de darle cumplida respuesta a la confianza depositada y mantenida en mí, fue el factor que contribuyó a que retomará la labor y se acometiera la tarea de concluirlo.

De igual manera quiero reconocer a mis lectores: el Mtro. Erasmo Melchor Cisneros Paz, la Mtra. Ma. de la Luz López Ávalos y el Mtro. Luis Alfredo Gutiérrez Castillo; asimismo, al Mtro. Jesús Leobardo Rendón García; visto que fueron quienes revisaron la versión final del trabajo de sistematización, igualmente lo enriquecieron con sus oportunas sugerencias; además, con sus correcciones al contenido y estilo. Conviene subrayar que asimismo quiero agradecer particularmente a la Mtra. Victoria Eugenia Morton Gómez por su gentil apoyo como responsable de la Maestría en Desarrollo Educativo, además de ser también lectora; en definitiva, sin esta condición no hubiera cumplido con el propósito de culminarlo.

Por último, pero no menos importantes, a todos los hermosos, igualmente maravillosos seres con los que comparto en este plano de manifestación, llamado vida. Son un aliento en las caídas; además, una luz en la oscuridad que me guía en el camino que conduce a mi crecimiento personal, igualmente del profesional.

Eskaksi Tata Kwerajperi maiamuntsati!

¡Gracias!

Índice de contenido

Dedicatorias.....	5
Agradecimientos.....	8
Entrada	
Juchari Parhawakpekwecha: Nuestros universos.....	16
Nuestro encuentro en dos universos simbólicos.....	17
Nuestro encuentro en el universo académico.....	52
En búsqueda del diálogo entre los universos discursivos.....	70
Desarrollo	
Juchari Kurhikwaeri kwinchekwa: Nuestra ceremonia y ritual al Dios del Fuego.....	99
Juchari winapekwa: Nuestra fuerza.....	99
Juchari sesi irekwa: Nuestro saber vivir en comunidad.....	105
Jucha P'urhepecheska: Simplemente somos purépecha.....	108
Cierre	
Caracterización de la pedagogía purépecha.....	123
Juchari jakajkukwa: Nuestra filosofía pedagógica.....	130
Juchari kaxumpekwa: Nuestra forma de vida comunitaria.....	132
Juchari winhapekwa. Nuestros conceptos de vida.....	135
Juchari jorhenkorheni: Nuestros actos pedagógicos.....	138
Juchari johenkorhekwecha: Nuestros recursos pedagógicos.....	141
Juchari Kaxumpeti: Nuestros ideales educativos.....	143
Reflexiones finales.....	145
Apéndices.....	146
Referencias.....	225

Índice de figuras

Figura 1. “Juchari juata” [Nuestro bosque].....	20
Figura 2. “Juchari k’umanchekwa” [Nuestra troje].....	22
Figura 3. “Juchari tsiri” [Nuestro grano de maíz].....	23
Figura 4. Desde chiquillas ya hacen tortillas.....	24
Figura 5. ¡Deliciosa!.....	25
Figura 6. “Juchari parhankwa” [Nuestro fogón].....	26
Figura 7. “Juchari t’irekwa” [Nuestra comida].....	27
Figura 8. “Juchari inchaterhu” [Nuestro crepúsculo].....	30
Figura 9. “Juchari jorhentaperakwarhu” [Nuestra escuela].....	31
Figura 10. “Juchari warhiti xukuparhakwa” [Nuestro atuendo de la mujer].....	33
Figura 11. “Kaxumpeti ichmorhiti?” [¿Vestido con orgullo?]......	35
Figura 12. “Juchari kupine” [Nuestro ritual de casamiento].....	37
Figura 13. “Juchari pireriecha” [nuestros cantautores].....	39
Figura 14. “Juchari chijkiri jimpani” [Nuestro fuego nuevo].....	43
Figura 15. ¡María Eugenia Kacha’cha!.....	48
Figura 16. “Michoakani anapu Iréche Kuecheri Irétsikua” [Ubicación geográfica de las naciones originirarias].....	54
Figura 17. Ubicación de la cultura purépecha.....	55
Figura 18. Subregiones purépechas.....	58
Figura 19. Categorías ETIC.....	82
Figura 20. Categorías EMIC.....	83
Figura 21. Subcategorías de la categoría hermenéutica cultural.....	84
Figura 22. Subcategorías de la categoría símbolo.....	85
Figura 23. Subcategorías de la categoría identidad narrativa.....	86
Figura 24. Subcategorías de la categoría valor.....	87
Figura 25. Subcategorías de la categoría acto pedagógico.....	88

Figura 26. Subcategorías de la categoría “jak’ajkukwa” [filosofía pedagógica].....	89
Figura 27. Subcategorías de la categoría “kaxumpekwa” [forma de vida]	90
Figura 28. Subcategorías de la categoría “winhapekwa” [conceptos de vida]	92
Figura 29. Subcategorías de la categoría “jorhenkorheni” [acto pedagógico].....	93
Figura 30. Subcategorías de la categoría “jorhenkorhekwa” [recurso pedagógico] 94	
Figura 31. Subcategorías de la categoría “kaxumpeti” [ideal educativo]	95
Figura 32. “Juchari anasikukwa” [Nuestra bandera]	101
Figura 33. Escucho purpépecha	102
Figura 34. “Ire purempecha” [Princesas].....	105
Figura 35. Ofrenda al “Kurhikuaeri” [Dios del fuego].....	107
Figura 36. “Juchari wanopikwa” [Nuestro recorrido]	109
Figura 37. “Juchari mintaskwarheta” [Nuestra piedra calendario].....	111
Figura 38. “Juchari ts’irikwarheta” [nuestro bastón de mando]	112
Figura 39. Ofrenda de la subregión “Juarhu” [Meseta]	113
Figura 40. Ofrenda de la subregión “Juarhu” [Lacustre]	114
Figura 41. Ofrenda de la subregión “Tsakapunturhu” [Cienega].....	115
Figura 42. Ofrenda de la región “Examirhu” [Cañada de los siete pueblos].....	116
Figura 43. “Juchari warakwecha” [Nuestras danzas]	117
Figura 44. “Juchari eratsekwa” [Nuestro pensamiento simbólico].....	118
Figura 45. “Juchari amponaskwa” [Nuestro conocimiento]	119
Figura 46. “Juachari huinumo” [Nuestra hoja de pino]	120
Figura 47. “Juchari winapekwa” [Nuestra fuerza].....	121

Índice de apéndices

Apéndice A. Vocabulario.....	146
Apéndice B. Locuciones	158
Apéndice C. Siglas	159
Apéndice D. Entrevistas en profundidad.....	159
Apéndice E. “Anchikwarhini” [Trabajar para la vida]	161
Apéndice F. “Ch’anantirakwa” [narrativa oral].....	163
Apéndice G. “Eratsekwa” [Pensamiento simbólico] y “eratseni” [pensar]	166
Apéndice H. “Jak’akukwa” [Filosofía pedagógica]	168
Apéndice I. “Janharharhikwa” [Respeto].....	171
Apéndice J. “Jarhoajp’ekwa” [Ayuda mutua].....	176
Apéndice K. “Jinteni” [Ser purépecha]	181
Apéndice L. “Jorhenkorheni” [Acto pedagógico] y “Jorhenkorhekwa” [Recurso pedagógico]	186
Apéndice M. “Kaxumpekwa” [Forma de vida comunitaria].....	188
Apéndice N. “Kaxumpeti” [Ideal educativo].....	194
Apéndice O. “Kaxumpeti wantari” [Buen narrador]	196
Apéndice P. “Kwerajperi” [Creador] y “Kwerajpekwa” [Creencia].....	198
Apéndice Q. “K’uratsekwa” [Responsabilidad personal]	200
Apéndice R. “Pampekwa” [Acompañamiento]	202
Apéndice S. “Pinterhikwa” [Buena costumbre].....	203
Apéndice T. “Tata K’eri” [Sabio en la comunidad].....	205
Apéndice U. “Winhapekwa” [Conceptos de vida].....	206
Apéndice V. Categorías ETIC.....	208
Apéndice W. Categorías EMIC	209
Apéndice X. Subcategorías de la categoría hermenéutica cultural.....	211
Apéndice Y. Subcategoría de la categoría símbolo	212

Apéndice Z. Subcategorías de la categoría identidad narrativa.....	214
Apéndice AA. Subcategorías de la categoría valor.....	215
Apéndice BB. Subcategorías de la categoría acto pedagógico	216
Apéndice CC. Subcategorías de la categoría “jak’ajkukwa” [filosofía pedagógica].....	217
Apéndice DD. Subcategorías de la categoría “kaxumpekwa” [forma de vida comunitaria]	218
Apéndice EE. Subcategorías de la categoría “winhapekwa” [conceptos de vida].	219
Apéndice FF. Subcategorías de la categoría “jorhenkorheni” [acto pedagógico]..	221
Apéndice GG. Subcategorías de la categoría “jorhenkorhekwa” [recurso pedagógico]	222
Apéndice HH. Subcategorías de la categoría “kaxumpeti” [ideal educativo].....	224

APERTURA

Jo, ji p'ikuarherasinka,
iurhirirhu enka uirijka jucheeti k'uanhapekuecharhu isi,
Jo, ji p'urheeska
Uinhachaparini nirasinti jucheeti k'uiripeta echerini jantsi...

Sí, yo soy purépecha
yo lo siento en la sangre que corre por mis venas,
sí, yo soy purépecha
lo va gritando mi piel morena...

Magdalena Pérez Molina
Uruapan, Michoacán

Juchari Parhawakpekwecha: Nuestros universos

Para empezar, conviene subrayar que la idea de caracterizar a la pedagogía comunitaria surgió muchos años después de que interactuara con la gran familia purépecha.¹ No obstante, este encuentro fue sin duda lo que propició que eligiera hacer el trabajo de sistematización en este lugar y eligiera indagar sobre este pueblo de grandes “wantariecha” [narradores]; por tanto, “jorhentpiriecha” [educadores].²

Por tal motivo, antes de nada decidí “ch’arantirani” [narrar oralmente] mis recuerdos que remotan aquel día que mis papás nos llevaron a mi hermano Edgar y a mí, a visitar por vez primera el estado de “Michmacuan” [Michoacán].³

¹ Cabe señalar que el pueblo originario que vive en la Región norcentral del Estado de Michoacán se le denomina “purhepecha” [gente]. Asimismo, son considerados como una gran familia, por lo cual cada uno de sus integrantes es un p’urhe [persona]. (cf Figura 17) Por otro lado, conviene subrayar que Swadesh tiene la hipótesis en que algún momento los purépechas y lo quechua tuvieron contacto cultural; al respecto, Fernando Nava comentó que existen testimonios de que existía una ruta desde la meseta purépecha hasta Sudamérica para el intercambio comercial. Por consiguiente, existe la teoría de que los purépechas provienen del Perú, por eso se encuentran similitudes en su idioma, asimismo en sus significados culturales.

² Antes de leer el trabajo de sistematización, es necesario recalcar que los conceptos señalados entre comillas están escritos en “p’urhepecha” (idioma de la gente que vive en la Región P’urhepecha) y la propuesta de la escritura es de Dr. Fernando Nava. Asimismo, incluyo entre corchetes el acercamiento que tuve al “turhisi” [castellano], a partir no sólo del análisis estructural del idioma; sino, también, de análisis sociocultural de los códigos narrativos: fonológico (cómo se pronuncia), morfosintáctico (cómo se escribe) y semántico (qué significa en el contexto). (cf Apéndice A)

³ Cabe acotar que la Región “P’urhepecha” [lugar donde vive el p’urhe] se localiza en el estado de Michoacán de Ocampo. Al respecto, conviene subrayar que en cuanto a la palabra Michoacán proviene de dos etimologías, una náhuatl que es “michihuacán” [“lugar donde abundan los peces] (Montes, 2012, p. 18), por otra parte, la purépecha que es “michmacuan” [lugar junto al

En definitiva, yo creo que para hablar de “Michmacuan” es, desde ese entonces, imprescindible mencionar tanto a mi familia paterna, como a la gran familia purépecha. Es por eso que decidí que el presente trabajo de sistematización fuese una “ch’anantirakwa” [narrativa oral];⁴ de ahí que es necesario recalcar que en ella se cuenta una historia, *ergo*,⁵ en esta historia, nuestra historia de vida, describo todo aquello que me ha significado como “p’urhe” [persona] nacida en la Ciudad de México (CDMX);⁶ asimismo, lo que me significó ser estudiante de la Maestría en Desarrollo Educativo (MDE) en la línea de formación en diversidad sociocultural y lingüística...

Nuestro encuentro en dos universos simbólicos

¡Nunca podré olvidar mi encuentro con la familia purépecha!⁷ La historia es larga, pero comencare por describir en pocas palabras una sinopsis sobre los sentimientos que me provocó el primer encuentro con mi familia paterna. Acerca de éste, se remonta hace 35 años, cuando a la edad de cuatro años vi por vez primera en la ciudad de Morelia, “Michmacuan”,⁸ a mis tíos, a mis tías, a mis primos y a mis

agua]. (p. 18) Por otro lado, en cuanto a su ubicación; colinda al noroeste con los estados de Colima y Jalisco, al norte con Guanajuato y Querétaro, al este con el Estado de México, al sureste con Guerrero y al sur con el Océano Pacífico. (cf Figura 16)

⁴ De acuerdo a lo planteado por Silva (2006) se constituye por una serie de actos verbales o conductuales que se hilvanan con el propósito de transmitirle a alguien todo un orden simbólico, en el cual la propia función heurística procede de la propia narración. (cf Figura 30) (cf Apéndice F) (cf Apéndice GG)

⁵ Locución latina que significa “por tanto”. (cf Apéndice B)

⁶ (cf Apéndice C)

⁷ (cf 1)

⁸ (cf 3)

primas que hasta en ese entonces eran unos completos desconocidos, *eo ipso*,⁹ no me significaban. No obstante, en el momento que mi tía Rosita abrió la puerta y los vi uno a uno desfilar para esa tertulia esperada con singular alegría, percibí el disfrute por ver a dos generaciones reunidas ese día. Enseguida se acercaron, vi sonrisas plasmadas en sus rostros y emitían sonoras carcajadas sin causa alguna aparente.

Días después, la familia decidió viajar rumbo a la “Juatarhu” [Meseta]¹⁰ para el encuentro con otros familiares que vivían en la comunidad de San Francisco Pichátaro. Al acercarnos, vi que nos rodeaban unos hermosos gigantes en tonalidades verdes unidos en una gran fortaleza, *de incognito*,¹¹ creí reconocer a algunos de ellos pues eran muy parecidos a otros que había visto en la CDMX [en ese entonces Distrito Federal (DF)]; pero que frecuentemente los ignoramos, *ergo*, aunque estén ahí los hemos invisibilizado. En ese momento sentí su compañía, me sentí viva al purificarme con su oxígeno.

En cuanto a esos gigantes, no sólo me admiré de su gran belleza, de igual modo percibí en la brisa un suave, también fresco aroma a hierba que hoy reconozco como “juata” [bosque];¹² ahora sé que viene de la “huinumo” [hoja del pino]¹³ que es uno de muchos “juskats’urikwecha” [símbolos],¹⁴ de lo que he

⁹ Locución latina que significa “por eso mismo”. (cf Apéndice B)

¹⁰ Es necesario recalcar que un rasgo de la Región Purépecha según Franco (1997), el Instituto Nacional Indigenista (INI) (1995) y Soriano (2009) es que se encuentran ubicados en la actualidad, conforme a su variedad lingüística, en cuatro subregiones que pertenecen a la Región “P’urhepecha” [lugar donde vive el p’urhe]: la “Japontarhu” [Lacustre], la “Juatarhu” [Meseta, Sierra, o azotea de Michoacán], la “Eraxamanirhu” [Cañada de los once pueblos] y la “Tsakapundurhu” [Ciénega de Zacapu]. (cf Figura 18)

¹¹ Locución latina que significa “de manera desconocida”. (cf Apéndice B)

¹² (cf Figura 1)

¹³ En cuanto al uso de la “huinumo”, basta como muestra las hermosas artesanías en que ha sido transformada por creativas manos purépechas en la comunidad de Zitácuaro, ubicado también en la subregión “Juatarhu”.¹³ De otra manera, la “huinumo” es también utilizada en algunas

denominado como identidad étnica-subregional,¹⁵ para la “p’urhepecha” [gente]¹⁶ que viven en la subregión “Juatarhu”.¹⁷ Razón por la cual mi tío Marco¹⁸ se expresa acerca de los “anatapwecha” [árboles] como proveedores de vida, *ergo*, como recursos de subsistencia. Es por esto que consideró que la “huinumo” es un “juskats’urikwa” [símbolo]¹⁹ de referencialidad²⁰ para la familia purépecha.

Rodeado de está gran muralla de gigantes se encontraba la comunidad de San Francisco Pichátaro, a donde íbamos de visita. Al llegar al pueblo (donde nació mi papá; asimismo, vivió en compañía de mis abuelos, también de mis tíos), noté que me faltaba el calor del sol al ser sustituido por otra sensación que se hacía presente al bajar la temperatura. Enseguida, cuál fue mi sorpresa que al entrar se encontraban en un gran terreno, al que llamaron solar, tres estructuras totalmente desconocidas para mí.²¹

comunidades, como Cherán K’eri, con el fin de elaborar adobe; en particular, se mezcla con tierra seca excremento de animal y agua. Enseguida “se coloca entonces sobre el terreno aplanado un marco de adobera de madera del tamaño del ladrillo que se va a hacer”. (Larson, 1992, p. 51)

¹⁴ Por lo que se refiere al trabajo de sistematización, cabe acotar que es de carácter interpretativo, de ahí que el signo; asimismo, el símbolo cobraron importancia. (cf Figura 19) (cf Figura 22) (cf ¹⁹)

¹⁵ (cf ¹⁴⁷)

¹⁶ (cf ¹)

¹⁷ (cf ¹⁰)

¹⁸ Ingeniero agrónomo de la Universidad de Chapingo quien actualmente labora en la Universidad Intercultural Indígena de Michoacán (UIIM).

¹⁹ Considerando lo expuesto por Guerrero (2002) consiste en la objetivación de la esencia del pensamiento purépecha. (cf Figura 19) (cf Figura 30) (cf Apéndice V) (cf Apéndice GG)

²⁰ Ricoeur (2006) llamó referencialidad a la mediación entre el hombre y el mundo, comunicabilidad a la mediación entre el hombre y el hombre; además, conocimiento en sí a la medicación del hombre y sí mismo.

²¹ En aquella época aún quedaban esos “juskats’urikwecha” [símbolos] de universo familiar que eran diseñados y construidos con el “eratsekwa” [pensamiento simbólico] de su pasado



Figura 1. “Juchari juata” [Nuestro bosque]

Fotografiada por Ivonne Peña Martínez en la comunidad de San Francisco Pichátaro, en noviembre 2 de 2013

En relación con ellas, se trataban de tres construcciones de madera rectangulares con un tejado hecho de tejamanil, que consiste en tablas delgadas cortadas en listones, colocado en las estructuras rectangulares en forma de tejas. ¡En efecto, me era imposible descifrar qué eran! Definitivamente no podía decir que fueran una casa, tampoco un edificio, que era lo que yo conocía en la CDMX.

En relación con la más grande, la llamaron “k’umanchekwa” [troje]²² donde fue que dormí con mis primos en un tipo de esterilla tejida de palma al que llamaron

prehispánico, en la actualidad en Pichátaro son pocas las familias que cuentan con estas estructuras.

²² (cf Figura 2)

“petate”. Dentro de ella había una escalera que llevaba al techo al que le llamaban “tapanco”; debajo del “tejado” se resguardaban de la lluvia, también de los animales, diferentes tipos de “tsíri” [maíz] a los que se considera como sustento de vida; así por ejemplo: el “tsíri tsimpampiti” [maíz amarillo], el “tsíri tsiranski” [maíz azul], el “tsíri charhapiti” [maíz colorado] y el “tsíri tuhipiti” [maíz negro]. ¡Yo no sabía que existía tanta diversidad del maíz! ²³ Cabe señalar que los responsables del almacenamiento y cuidado son los varones, *eo ipso*, se trata de un recinto masculino, de acuerdo a la estructura ocupacional²⁴ purépecha, como lo señaló en su trabajo etnográfico García (2014).

Por otro lado, adentro de la estructura mediana tenían utensilios de piedra que me causaron extrañeza. El primero de ellos se trataba de una plancha en forma rectangular donde mis tías realizaban un proceso de molienda²⁵ con otra pieza cilíndrica con menos diámetro en los extremos; igualmente, había otro utensilio que era similar, pero consistía en un instrumento de una forma cóncava con tres patas y con una piedra cuya función era para moler también. En cuanto a estos utensilios se les nombra como “yawarhi” [metate],²⁶ al otro “jiwmatakwa” [molcajete].²⁷

²³ Si se está interesado por las variedades del maíz en la meseta purépecha sugiero revisar el libro de Espinoza, A., Gómez, N., Tadeo, M., y Turren, A. (cf Figura 3)

²⁴ “Dentro de la unidad doméstica no hay reglas rígidas que distribuyan las ocupaciones por género. Aunque la división laboral es altamente flexible y adaptable a condiciones cambiantes, existe una tendencia general de distribuir tareas según es espacio en el que se llevan a cabo”. (Dietz, 1999, p. 130) Así, por ejemplo, el campo es un recinto masculino y el mercado es un recinto femenino; al respecto, cabe señalar que cuando es temporada de cosecha es el hombre quien cocina para la familia y en el mercado es la mujer la que trabaja.

²⁵ Proceso en el que se efectúa la reducción de tamaño de las partículas por medios físicos.

²⁶ (cf Figura 4)

²⁷ (cf Figura 5)



Figura 2. “Juchari k’umanchekwa” [Nuestra troje]

Fotografiada por Ivonne Peña Martínez en la comunidad de Arantepakua, el 1º de febrero del 2016

Más aún, también vi otros utensilios interesantes; así, por ejemplo, en la “parhanharhitarakwa” [alacena] había un recipiente tejido de palma que se llama “kwatasi” [cesto o canasto] y dentro de él colocaron una pieza rectangular de tela bordada con hilos de colores a la que se nombra como “atachi” [servilleta] con la que mis tías envolvían las tortillas que hacían a mano en un comal grande hecho de barro; asimismo, se encontraba una vasija también de barro en el que se transportaba agua o bien se utiliza para llevar a cabo un proceso de fermentación²⁸

²⁸ Proceso bioquímico por el que una sustancia orgánica se transforma en otra.

para preparar una “charape” [bebida preparada con caña y pulque]²⁹ cuyo nombre es “k’amukwa” [cántaro], entre otros.



Figura 3. “Juchari tsiri” [Nuestro grano de maíz]

Fotografiada por Ivonne Peña Martínez en la comunicad de San Francisco Pichátaro, en noviembre 2 de 2013

Es necesario recalcar que, por otro lado, el atole lo preparan en ollas de cobre³⁰, pues en él no se pega ni se quema. ¡Todos ellos eran desconocidos para mí, hasta ese día! Hay que mencionar, además, que había leña adentro de una

²⁹ Consiste en la fermentación de la cáscara de diversas frutas: piña, naranja y caña. Se dice que de esta bebida, comúnmente llamada tepache, surge la bebida destilada de caña conocida como charanda, que es símbolo de identidad étnica regional para los p’urhepecha.

³⁰ Las artesanías hechas de cobre, son un “juskats’urikwea” [símbolo] de identidad étnica-regional para los “p’urhepecha” [gente], pues en comunidades como Santa Clara del Cobre, ubicada en la subregión “Japontarhu” [Lacustre], se pueden encontrar una diversidad de creaciones hechas con este metal. Sin embargo, en la memoria histórica de esta gran familia, el cobre representa sus habilidades militares en el manejo de metales como el bronce y el oro, con los que construyeron armas para resistir al ataque de los mexicas. Sin duda, el metal es un “juskats’urikwa” de fuerza. (cf 93)

estructura rectangular hecha de cemento y al encenderlos le decían “parhankwua” [fogón].³¹



Figura 4. Desde chiquillas ya hacen tortillas

Fotografiada por Vianey Torres Peña en la comunidad de Cherán K'eri

Por lo que se refiere al “parhankwa”, en él se llevaba a cabo procesos de cocción³² para preparar diverso tipo de “p’urhecheri t’irhekwa” [comida purépecha];³³ principalmente diversos tipos de “atapakwa” [mole],³⁴ “churipo”

³¹ (cf Figura 6)

³² Proceso que se sirve del calor para que un alimento sea comestible y digerible, favoreciendo su conservación.

³³ Como lo expusieron Martínez, Mendez y Tomas (2000) consisten en los platillos de la gastronomía purépecha presentes en festividades, conmemoraciones y sucesos relevantes en la forma de vida comunitaria. (cf Figura 30) (cf Apéndice GG)

³⁴ Platillo de origen prehispánico con alto valor nutricional.

[caldillo de chile guajillo con carne de res y col] y “koruntas” [tamales de manteca envueltos en hojas de maíz].³⁵



Figura 5. ¡Deliciosa!

Fotografiada por Vianey Torres Peña en la comunidad de Cherán K'eri

De ahí que hubiera varios ingredientes colocados en una sección de la “parhanharhitarakwa”; así, por ejemplo:

- Divertos tipos de “ankonakwarhu jerhitakwecha” [hotalizas], como: “apopo” [chayote], “ejoti” [ejote], “papasi” [papa], “pare” [nopal], “purhu” [calabaza], “repoi” [repollo], “sesku jasi” [cebolla] y “tikatsí” [chilacoyote].³⁶
- Diveros tipos de “k'wiripitecha” [carnes], como: “ch'arhari” [charales], “charroni” [chicharrón], “kuchi k'wiripita” [carne de cerdo], “kurucha”

³⁵ (cf Figura 7)

³⁶ Como se puede observar, a partir de su propia etimología (pues se tratan de préstamos del “turhisi” [castellano]), varios de estos productos no son propios de la “Juatardu” [Meseta], son herencia de la colonia. No obstante, ya son considerados como parte de la nutrición purépecha.

[pescado], k'wiripita pwesiri" [carne de res], "k'wipipu" [huilota], "tsikateri" [pollo] y "wakwi" [ardilla].



Figura 6. "Juchari parhankwa" [Nuestro fogón]

Fotografiada por Vianey Torres Peña en la comunidad de Cherán K'eri

- Diversos tipos de "jitsukweri ukata" [productos lácteos], como: "kesu" [queso], "sweru" [suero] y "tsikata kwaxanta" [huevo de gallina].
- Diversos tipos de "xakwecha" [quelites], como: "nuritini" [té medicinal],³⁷ "rabanu xakwa" [quelite de rábano], "t'umukwa t'ikatsi" [raíz de chayote],³⁸ "xakwa colisi" [hojas de col] y "xakwa kuarhanhekwa" [quelite de lengua de vaca].

³⁷ Es una planta que crece en la subregión "Juararhu" que tiene un uso medicinal; asimismo, un uso ornamental como símbolo de unión en rituales y ceremonias, pues se le atribuye propiedades de fertilidad.

³⁸ Comúnmente se le conoce como waras y en la actualidad la mujeres de Cherán K'eri han ideado una forma de cultivo casero en tambos.



Figura 7. “Juchari t’irekwa” [Nuestra comida]

Fotografiada por Ivonne Peña Martínez en la comunidad de Arantepacua, en febrero 1º de 2016

- Diversos tipos de “xeni, j’asī, t’atsīni ka materu juskakwecha” [granos y semillas], como: “arrosī” [arroz], “j’asī” [habas], “tantakwati” [cacahuate], “t’atsīni” [frijol] y “xeni” [semillas de calabaza]

¡Wow, se trataba de la “t’irekwa úntskwa” [cocina]! Es necesario recalcar que en este recinto femenino, *dixit*³⁹, García (2014), las “t’irekwa uri” [cocineras]⁴⁰ son las responsables del manejo del “kurhikwa” [fuego].⁴¹

³⁹ Locución latina que significa “ha dicho”. (cf Apéndice B)

⁴⁰ Son narradoras y educadoras que han sido formadas de acuerdo al ideal educativo purépecha, cuya labor es enseñar la diversidad nutricional en la gastronomía purépecha en materia de salud. (cf Figura 31) (cf Apéndice HH)

⁴¹ (cf Figura 14)

Finalmente, dentro de la estructura de madera más chica había algo parecido a una banca que tenía dos grandes orificios. A causa de que mi mamá me ayudaba a sentar, para después colocarme en uno de esos orificios cada que yo quería defecar u orinar supe que era un tipo de baño. En cuanto a este lugar, se le nombra “k’watsiratakwa” [retrete].

Con respecto al solar, en el jardín, llamó a mi atención un ser productor de unos extraños frutos de un color rojo brillante al negro, formados de unas hermosas flores; que en seguida probé y su sabor no pude distinguir, pues era amargo con un toque dulce. Después, mis tíos y primos me invitaron a unirme con ellos al “anchekwarhikwa” [trabajo para la vida] de cortar lo que ellos nombraban “ch’enkwecha” [capulines],⁴² entusiasmados se dijo que mi tía Soco haría un rico dulce con ellos, con la consistencia similar a una mermelada. ¡Ese día fue mi debut como trepadora de árboles!

Para la elaboración de la conserva mi tía puso a los “ch’enkwecha” en punto de cocción para perder la humedad; dijo que también para matar las bacterias. Después le agregó azúcar para evitar que volvieran a aparecer; asimismo, para terminar de hacer la mermelada, por último la guardó en vasos de vidrio con tapa para poder conservarla.

Con esto quiero decir que la “jorhekwa” [vivencia]⁴³ con los “ch’enkwecha” fue significativa para mí. De donde resulta que en el pueblo, en alguna rama frondosa, buscábamos un rico fruto que nos fuera regalado por nuestros amigos los “anatapuecha”; así, por ejemplo: manzanas, peras y por supuesto “ch’enkwecha”.

⁴² El *prunus salicifolia* hoy día se ha domesticado para un uso medicinal en tratamientos respiratorios; por otra parte, sus hojas y sus ramas son utilizadas para el tratamiento de la diarrea. Asimismo, en el estado de Oaxaca, lo conocí en aguardiente (destilación del vino de algún fruto) para el tratamiento de enfermedades pulmonares. Cabe señalar que se debe tener cuidado con las cantidades de consumo; tanto su fruto, como su resina y sus hojas; pues puede ser un producto tóxico causante de asfixia e inclusive la muerte.

⁴³ En ella se proyecta el aprendizaje de los significados de la cultura purépecha.

Es por esto que en mi opinión al “anchekwarhini”⁴⁴ le considero como un “jorhenkorheni” [acto pedagógico].⁴⁵

Después, por la tarde, mi tía Martha me tomó de la mano para dar un recorrido por el pueblo, durante la caminata se acercaron varias personas a platicar con ella; asimismo, algunas de ellas la salubran diciendo “Na chúsku!” [¿Cómo atardeciste?]. Cabe señalar, que lo que llamó mi atención es que parecía conocer a todos los que coincidieran por nuestro andar. Enseguida, al llegar a la “kopikwa” [plaza del pueblo], mire con asombro como un color naranja intenso parecía incendiar las nubes. ¡No sé si fue un sueño o fue la primera vez que vi el “inchaterhu” [crepúsculo]⁴⁶ en todo su esplendor!

Cabe señalar que desde la “kopikwa”, podía ver la “jorhentaperakwarhu” [institución educativa],⁴⁷ que se localiza justo enfrente de la casa que fue de mis abuelos, en donde en ese entonces mi tía Martha era jorhentpiri [educadora] de nivel primaria. Habría que decir que en la actualidad llevo en mis memorias, un día en el que fue de visita al pueblo y mi tía me comentó que me llevaría a su salón de clases para que compartiera con sus “jorhentkurhiri” [educandos]. De donde resulta que a partir de ese momento miraba, desde la “kopikwa”, la “jorhentaperakwarhu” con un sentimiento de entusiasmo, al mismo tiempo temor por asistir al otro día.

Por lo que se refiere a esa esperada visita a la “jorhentaperakwarhu”, al llegar con los “jorhenkurhiri” mi tía les indicó que tomarían la clase en el jardín, sentados en círculo en el pasto, no dentro del aula. Es necesario recalcar que fue

⁴⁴ Acto pedagógico en donde la familia y la comunidad inculcan la satisfacción por querer hacer alguna actividad en búsqueda del bienestar individual y el bienestar colectivo, con la que se reivindica la identidad purépecha. (cf Figura 20) (cf Figura 29) (cf Apéndice FF)

⁴⁵ Consiste en el acto de captar la capacidad heurística; asimismo, la capacidad de enseñarse y aprenderse mediante los procesos de socialización y enculturación. (cf Figura 29) (cf Apéndice L) (cf Apéndice FF)

⁴⁶ (cf Figura 8)

⁴⁷ (cf Figura 9)

una “jorhekwa”⁴⁸ significativa considerando que me llamo la atención convivir con niños con rasgos físicos distintos a los míos, que además vestían muy diferente a los niños con quienes convivía en la CDMX. Me gustaría externar que veía con sorpresa sus ojos traviosos, pues en su mirada proyectaban curiosidad e inocencia.



Figura 8. “Juchari inchaterhu” [Nuestro crepúsculo]

Fotografiada por Gabriela Peña Juárez en la comunidad de San Francisco Pichátaro

Hay que mencionar que me sentía preocupada de no ser aceptada por ellos, *ergo*, se me llenaban los ojos de lágrimas por la angustia de que fuera así. No obstante, una de las niñas se acercó a la pequeña de cuatro años que era en ese entonces; asimismo, me tomó de la mano para integrarme con ellos. Ahora recuerdo que las niñas me miraban como si fuera una muñeca; igualmente, comentaban sobre el color de mi cabello, la tes de mi piel, mi forma de hablar; también se peleaban por peinarme, además por cargarme. De ahí que me trataban como si perteneciera a un universo distinto al de ellos; al mismo tiempo, me sentía de esa misma manera.

⁴⁸ (*cf* 43)



Figura 9. “Juchari jorhentaperakwarhu” [Nuestra escuela]

Fotografiada por Silvia Romero en la comunidad de San Francisco Pichátaro, en noviembre 2 de 2013

Por otra parte, definitivamente lo que guardo también en mi “eratsekwa” [pensamiento simbólico]⁴⁹ es el acontecimiento de aquel día que no tuve el control

⁴⁹ De acuerdo a Cedano, Forero y Romero (2012) es la expresión que mediatiza la realidad mediante signos, símbolos, significados, significantes, imágenes acústicas, fonemas o cualquier otro término, propios de diversas teorías lingüísticas, semiológicas o de la comunicación y donde, como formas simbólicas particulares figuran metáforas y los aforismos. (cf Figura 22) (cf Apéndice Y)

de mis sentidos en la que en una de esas tardes de caminata sin rumbo en compañía de mis tías presencié un desfile de colores que atraparon mi mirada. ¡Fue algo que nunca había visto en la CDMX! ¡Desde ese día estoy bajo el efecto de un encantamiento!

Tiempo después, en una fiesta al patrono del pueblo “San Francisco”, que se celebra el 6 de agosto, mi prima Delia sacó una vestimenta que tenía esos colores que llamaron tanto mi atención aquel encantador día. Mi tía me dijo que era el “xukuparhakwa” [atuendo purépecha]⁵⁰ que las “warhitiecha” [señoras]⁵¹ vestían en la vida cotidiana, pero que ya sólo lo portaban las “Nana K’eri” [abuelas] en el pueblo, pocas jóvenes lo hacían; no obstante, como ese día era de fiesta había que vestirlo con orgullo. Precisamente como, *dixit*, E02/PYJ/041113:⁵² “Se tiene que ir a la fiesta “kaxumpeti ichmorhiti”. [vestido con orgullo]

Finalmente, mi mamá, además mi tía me vistieron con el “warhitiri xukuparhakwa” [atuendo de una mujer purépecha]. Antes que nada empezaron por

⁵⁰ Se le conoce comúnmente como “rollo” y se significa en el valor que adquiere para el fortalecimiento de la cultura, representa un símbolo de identidad pues en él se engloban los conceptos de vida propios de la forma de vida comunitaria. (*cf* Figura 10)

⁵¹ Comúnmente se escucha la palabra “ware” con la que se refieren a las mujeres en la Región P’urhepecha, viene de la palabra “warhiti” [mujer que ya ha tenido un hijo]; es decir, señora.

⁵² Se trata de un código para referirme a los “wantariecha” [narradores] en mis entrevistas en profundidad. (*cf*

ponerme una “tách’ukwa” [enagua] blanca con un lindo bordado en la parte inferior, además una “wanankwa” [blusa]⁵³ con una jareta que tenía unas lindas flores bordadas a lo largo del escote, también en los hombros. Así pues, me colocaron una “sirit’akwa” [falda] de color negra encima de la “tách’ukwa”, de tal manera que no se perdiera de vista el bordado de la parte inferior de ésta. Además, me sujetaron la “sirit’akwa” con un “tepets’itarakwa” [ceñidor]; asimismo, encima de éste me pusieron una “kw’anintikwa” [faja] que estaba bordada para dar un toque de decoración a mi atuendo. Para terminar me colocaron sobre la “sirit’akwa” un “tánharhikwa” [delantal del rollo] en cuadro guinda con un bordado de alcatraces en color blanco.

⁵³ En la cotidianidad se le conoce como wanengo.



Figura 10. “Juchari warhiti xukuparhakwa” [Nuestro atuendo de la mujer]
Fotografiada por Vianey Torres Peña en la comunidad de San Francisco Pichátaro

Para terminar lo que dio un toque de distinción fueron los “kw’arhachi” [huaraches], los “tirhintikwa” [aretes]; asimismo, el “wekach’akwa” [collar]. Luego al salir de la “k’umanchekwa”, después de vestir a mi prima Lizbet [sic], también a mí, dijeron mis tíos: “¡Qué bonitas warecitas!”⁵⁴

⁵⁴ En este caso, está mal empleada la palabra “ware” [señora], que es comúnmente utilizada. Es conveniente subrayar que lo correcto sería usar los nombres de cada ciclo de la mujer: “charhaku” [niña], “nanaka” [muchacha], “lwrhistskiri” [muchacha casadera], “watsi” [muchacha comprometida], “warhiti” [mujer que tiene un hijo] y “Nana K’eri” [abuela]; para referirse a la mujer en

En cuanto a la “jorhekwa”⁵⁵ de ese día, eventualmente recuerdo que tomaron una fotografía. ¡Ojalá pudiera tenerla en mis manos! No obstante mucho tiempo después, en el año 2009, obtuve una vestida de “kurheti” [mujer]⁵⁶ en un evento que “chanantirasinkani” [narro] a continuación:

Se organizaron las comisiones para la “jarhoajp’ekwa” [ayuda mutua]⁵⁷ en los preparativos de la boda de mi prima Lizbet; *eo ipxo*, en ese entonces su prometido Camilo me solicitó que le apoyará con la organización de algún tipo de ceremonia o ritual que correspondiera a la “siruki” [tradición]⁵⁸ del pueblo.

Con el propósito de llevar a cabo un ritual con motivo de un “casorio” [sic] me organicé con mi tía Martha quien es la única de mis tías (hermanas de mi papá) que tiene conocimiento de esta “pinterikwa” [buena costumbre],⁵⁹ pues la familia de su esposo se consideran “p’urhepecha” y se dice que ellos si son de allí. ¿Entonces de dónde era mi familia? ¿No eran purépechas entonces? A causa de que la familia no tenía conocimiento de esta “pinterikwa”, el “casorio” tuvo una serie de modificaciones, producto del pensamiento colonial, que se manifestó; por ejemplo, en la vestimenta de la novia al no usar el “warhitiri xukuparhakwa”. Sin embargo, Liz en un acto de resistencia decidió usar un vestido de manta elaborado por artesanas de Santa Clara del Cobre⁶⁰ y no uno blanco de novia, pues acordó con Camilo no tener una boda religiosa.

general, es decir desde que nace hasta su vejez, la palabra correcta es “kurheti” [mujer]; es necesario recalcar que ya está en desuso. (cf ⁵¹)

⁵⁵ (cf ⁴³)

⁵⁶ (cf ⁵⁴)

⁵⁷ Se significa en la acción de cooperar y trabajar en equipo para el intercambio recíproco y voluntario de recursos, habilidades y servicios dirigidos a obtener el bienestar individual o el bienestar colectivo. (cf Figura 28) (cf Apéndice J) (cf Apéndice EE)

⁵⁸ A partir de lo expuesto por Bravo (2005) se significa en la transmisión del conocimiento a las nuevas generaciones como resistencia legítima de los purépechas que afirman su filosofía y sus conceptos de vida, ante la imposición de los valores universales que poco tienen que ver con su forma de vida comunitaria. (cf Figura 26) (cf Apéndice CC)

⁵⁹ Se significa en alguna práctica social que ha sido aprobada por los miembros de una comunidad purépecha. (cf Figura 26) (cf Apéndice S) (cf Apéndice CC)

⁶⁰ (cf Figura 11)

Es por esto que el vestido de manta es un “juskat’wrikwa”⁶¹ de insurgencia simbólica⁶², *dixit*, Guerrero (2002).



Figura 11. “Kaxumpeti ichmorhiti?” [¿Vestido con orgullo?]

Fotografía por Ivonne Peña Martínez en Morelia, Michoacán, en julio 22 de 2009

Conviene subrayar que aunque los novios solicitaron que se vistiera con traje típico, las mujeres usaron vestido de coctel; asimismo, los hombres traje sastre, hubo pocas excepciones. Algo semejante ocurrió en la “kupine” [ritual de casamiento], pues hubo resistencia para usar el “warhitiiri xukuparhakwa” y seguir lo que dicta la “pinterikwa”, sólo lo usamos mi tía Martha y yo.

⁶¹ (*cf* ¹⁹)

⁶² Consiste en un conjunto de significados construidos como resistencia a la homogeneización que estigmatiza simbólicamente. (*cf* Figura 30) (*cf* Apéndice L)

Con respecto a la “kupine” consiste en un ritual en el que se da la bienvenida a la familia del novio (en este caso) a la familia de la novia. Los parientes tienen que entrar bailando, mientras cargan en los hombros charolas decoradas con flores pintadas, en donde se colocan los regalos cubiertos con servilletas bordadas; en ese recorrido se tiene que respetar jerarquías; es decir, primero los abuelos, luego los papás, los tíos, los primos...

Al acercarse cada uno de los familiares les tienen que amarrar un listón de color a los novios (a ella en la trenza, por otro lado, a él en la ropa). Después la pareja que ha sido unida tiene que bailar con cada uno de los otorgantes colocando el regalo en sus hombros o cargarlo en sus manos, como muestra de agradecimiento. Al finalizar, la familia de novio y de la novia tienen que festejar, bailando, la unión no sólo de la pareja, sino de las dos familias. Es decir, la “kupine”⁶³ es un “juskat’urikwa” de unión, de fuerza, en el universo familiar.⁶⁴

¡Por supuesto que no ocurrió como lo he relatado! Para empezar la cobija con la que los padres tenían que unir a Lizbet y a Camilo con el sentido de augurar bienestar en la pareja, no se llevó a cabo como lo he descrito, pues no fue posible que lo hicieran los padres (por razones que ellos conocen). Asimismo, tanto el “kwanintikwa” [rebozo] como el “sununta” [gaban], que tuvieron que dar cada uno de los tíos para dar cobijo a la pareja, los dieron solamente mi tía Martha y mi tío Humberto: Por otro lado, no hubo participación por parte de los primos.

Definitivamente este “jorhenkorheni”,⁶⁵ aunque lindo y significativo para quienes participamos y los novios, se resignificó como un acto de folclor y no fortaleció la “siruki”.⁶⁶ Asimismo, se resignificó el acto de vestir el “warhitiiri xukuparhakwa”, pues en ocasiones como la que acabo de describir no se usa como un “juskat’urikwa” de identidad local;⁶⁷ sino para exhibirlo. ¡La cultura está en constante cambio! Conviene subrayar que el sentirse orgulloso de ser “p’urhepecha”, en el acto de vestir algún accesorio del atuendo purépecha determina estar o no “kaxumpeti ichmorhiti”. ¡No basta con portarlo!

⁶³ (cf Figura 12)

⁶⁴ De acuerdo al planteamiento de García (2014) hace referencia al conjunto de significados construidos socialmente, para ser aprendidos en la unidad doméstica. (cf Figura 22) (cf Apéndice Y)

⁶⁵ (cf 45)

⁶⁶ (cf 58)

⁶⁷ (cf 146)



Figura 12. “Juchari kupine” [Nuestro ritual de casamiento]

Fotografía perteneciente a Ivonne Peña capturada en Morelia en julio 22 de 2009

De manera que, en efecto, ahora puedo decir que el “warhitiri xukuparhakwa” tuvo un poder de encantamiento hacía mí, pues hasta la fecha me maravillo con la diversidad de rollos que existen en la Región Purépecha.

Por otra parte, no sólo mis ojos fueron encantados en uno de los tantos recorridos por la “Juatarhu”,⁶⁸ sino también, lo fueron mis oídos; basta como muestra el día que escuche por vez primera una hermosa melodía en la que podía distinguir a varios instrumentos de cuerda (que hoy sé que son herencia de la Colonia), entre ellos la guitarra y el violín, y un canto en un idioma desconocido que tiempo después supe que le conocían como “tarasco” [denominación despectiva al

⁶⁸ (cf 10)

idioma]⁶⁹ y muchos años posteriores en una exposición de artesanías en la comunidad de Pichátaro, un profesor de la comunidad de Cherán K’eri me dijo, de manera molesta, que era “p’urhepecha” [idioma de la gente que vive en la Región Purépecha] y no tarasco.

De ahí que en el momento que el profesor me indicó que existe una diferencia en el término que se utiliza para autodenominar al pueblo, me di cuenta que hubo una resignificación en cuanto a su sentido del ser y que por alguna razón la palabra “tarasco” no debía mencionarse; como dijo Ávila (1993) era un tabu, estaba prohibida.

En relación con la melodía mis tías me dijeron que lo que escuchaba tenía el nombre de “pirekwa” [canción en el idioma purépecha]⁷⁰ y a quienes escuchaba eran “pireriecha” [cantautores purépechas]. Es necesario recalcar que en una “ch’anantirakwa” [narrativa oral]⁷¹ del poeta Tata Ismael García, entrevistado por Aparicio (2013), se refiere al “pireri” [cantautor purépecha]⁷² como el poeta de la guitarra. Por otra parte, Dimas (1994) lo describió como un “kaxumpeti wantari” [buen narrador]⁷³ de la vida cotidiana.

⁶⁹ No profundizaré en la historia de la palabra tarasco, en particular deseo subrayar el supuesto que consideré que representa el sentir del pueblo purépecha y es la que se retoma de un relato en el siglo XVI y dice que se da vulgarmente a la gente y a la lengua, viene de la primera palabra que oyeron los españoles, o la primera que pudieron articular de los que oyeron a estos indios fueron esta: Tarascue que en su lengua quiere decir - yerno, suegro – y que además había sido “impuesto” por los españoles, para más tarde añadirse que el nombre tarasco era denigrante.

⁷⁰ Se significa en la narración de un relato de la vida cotidiana, al que se le acompaña con música para ser cantado. (cf Figura 30) (cf Apéndice GG)

⁷¹ (cf⁴)

⁷² Es un narrador y educador que se ha formado de acuerdo al ideal educativo purépecha, cuya labor es hacer composiciones literarias para dar a conocer un relato de la vida cotidiana. (cf Figura 13) (cf Figura 31) (cf Apéndice HH)

⁷³ A partir de los planteamientos de Bathes consiste en el ideal educativo de alcanzar un buen dominio de los códigos narrativos construidos en el universo discurso purépecha y determinado por la cultural. (cf Figura 31) (cf Apéndice O) (cf Apéndice HH)



Figura 13. “Juchari pিরeriecha” [nuestros cantautores]

Fotografiada por Ivonne Peña Martínez en la comunidad de Arantepakua, en febrero 1º de 2016

En vista de que, desde ese entonces, tuve curiosidad por la “pirekwa”⁷⁴ comencé a indagar muchos años después con respecto a ella. De manera que me encontré que en cuanto al canto Dimas (1994) comentó que se piensa que en la época prehispánica narraba los acontecimientos, asimismo exaltaba las acciones heroicas de los guerreros llamados “P’urhek’uticha”. Por otra parte, en la época colonial lo usaron como recurso para la evangelización; pero esos cantos en coro

⁷⁴ Así mismo, Dimas (1994) señaló que posiblemente existieran partituras de estos cantos que quizás se hayan quemado o bien estén resguardados como una herencia familiar. Deseo subrayar que este dato es interesante pues nos habla de que en la cultura p’urhepecha no sólo se transmitiera la cultura por la “ch’anantirakwa” [narrativa oral] sino que también se habla de que existiese una habilidad escrita en los “p’urhepecha” [gente o persona], según el arqueólogo Alejandro Olmos que colaboró en un proyecto en la zona arqueológica de Tzintzuntzan, existen vestigios de una posible escritura. (cf ⁷⁰)

en un momento de insurgencia simbólica,⁷⁵ *dixit*, Guerrero (2002), fueron llevados afuera de la institución eclesiástica, también lo resignificaron a lo pagano; como resultado se tuvo a la “pirekwa”. Sirva de ejemplo la llamada “T’amu Joskwecha” [Cuatro Estrellas] que hace referencia a su veneración por el “Parhawakpekwa” [Universo].

Como resultado al “pireri”⁷⁶ Franco (1994), al igual que Dimas (1994), lo consideró como un “kaxumpeti wantari”.⁷⁷ Indiscutiblemente, tanto la “pirekwa”⁷⁸ como el “pireri” se significan como insurgencias simbólicas, término de Guerrero (2002), a la imposición evangelizadora, o bien al universo discursivo⁷⁹ homogeneizador.

Cabe señalar que no fue la vez primera que escuché esos cantos, pues mi papá los escuchaba a menudo en el departamento (en donde vivíamos en la CDMX) para revivir los momentos que tenía plasmados en su memoria con respecto a su infancia en el pueblo. En particular, recuerdo la “pirekwa” llamada “Male Seveniana” [señorita Severiana] interpretada por los “pireriecha” [cantautores purépechas], el dueto Zacan.

Habría que mencionar, además, que mi mamá me narra que desde muy pequeña esa “pirekwa” me hacía llorar. Cabe señalar que hoy día aún me causa el mismo efecto porque la cantaba mi primo Erick Torres (Q.P.D), motivo por el cual la canción me recuerda a él. Indiscutiblemente es significativa para mí, en vista de que dejó huella en mi historia de vida, como resultado ha sido inolvidable. Conviene

⁷⁵ (*cf* 62)

⁷⁶ (*cf* 72)

⁷⁷ En la Relación de Michoacán la función de “kaxumpeti wantari” [orador] recae en varios personajes como el “Petamuti” [conocedor de su historia], el “Tata K’eri” [sabio en una comunidad] y el “Pireri” [cantautor purépecha]. (*cf* 73)

⁷⁸ (*cf* 70)

⁷⁹ De acuerdo a Berger y Luckman (2002) se refiere al espacio en el que se construye cierto lenguaje simbólico. (*cf* Figura 22)

subrayar que hasta hace tres años conocí su letra en clase de purépecha, curiosamente tiene un sentido de desamor, también de melancolía. Así que en la Región “P’urhepecha”⁸⁰ [lugar donde vive los puré] a menudo se escucha cantar:

Male Severina
Dueto Zacan

Menteru kawani niransinka, ia
por causa de male Severiana, jimpo.
Menderu kawani niransinka
A ver si kani isi mirikhoreska
Male, Severianita, ia.

Wera, wera, Severiana
Jitchkakenis jamanka exeni...

Otra vez voy a tomar
por causa de la señorita Severiana.
Otra vez voy a tomar
Para ver si logro olvidarme
de la señorita Severina.

Sal, sal, señorita Severiana
soy yo el que te anda visitando.

Es necesario recalcar que aunque “Male Severiana” me es significativa no es mi “pirekwa” favorita, lo es “Tsitsicki Warapiti” [flor de canela]. En relación con ella, hace unos cuantos meses mi flaco me dijo: “Ya te perdí, te encontré una vez; si nuevamente nos separamos volvería a buscarte, de manera que vuelva a encontrarte”. Por ese motivo, ahora la “pirekwa” tiene sentido para mi, igualmente me es también significativa. Definitivamente puedo decir que desde mi juventud disfruto escuchar “Tsitsiki Warapiti” en voz de los grandes poetas de la guitarra, que dice:

⁸⁰(cf 3)

Tsitsiki warapiti

Dueto Zacan

Tsitsiki warapiti xankare sesi jaxeka, ja xamare p'unsumane jaka
 ji werasinkani sani, ka chanksini nona mirikurhini ia,
 tsitsiki warapiti xankare sesi jaxeka, ja xamare p'unsumane jaka
 ji werasinkani sani, ka chanksini nona mirikurhini ia.

Asumu werani, asumu k'arhanchen nokeni jurakwakia
 ka pawani, ka pwani jwarani ka chanksini miapirini ia,
 asumu werani, asumu k'arhanchen, nokeni jurakwakia
 ji werasinkani sani, ka chaksini nona mirikurhini ia.

Flor de canela, suspiro cuando me acuerdo de ti
 suspiro yo, suspiro cuando me acuerdo de ti,
 flor de canela, suspiro cuando me acuerdo de ti
 suspiro yo, suspiro cuando me acuerdo de ti.

No vayas a llorar, no vayas a sentir, que yo no te dejaré
 y es que día a día cuando me levanto me acuerdo de ti,
 no vayas a llorar, no vayas a sentir que yo no te dejaré
 suspiro yo, suspiro cuando me acuerdo de ti.

De otra manera, experimenté con otro tipo de “ch'anantirakwa”,⁸¹ además de la “pirekwa”.⁸² Eventualmente, allá en Pichátaro, al llegar la “chúrekwa” [noche], en el centro del “solar” acompañados de “Nana Kutsi” [Madre Luna] y Tata “Jurhiata” [Padre Sol] emanado en el “kurhikwa”⁸³ sobre la tierra, la familia nos reuníamos

⁸¹ (cf⁴)

⁸² (cf⁷⁰)

⁸³ (cf Figura 14)

alrededor de su luz y de su calor en el que experimentábamos una sensación de bienestar colectivo.



Figura 14. “Juchari chijkiri jimpani” [Nuestro fuego nuevo]

Fotografiada por Vianey Torres Peña en la comunidad de Arantepacua, en febrero 1º de 2016

Hay que mencionar que desde ahí, podíamos sentir la presencia de dos diadas de seres complementarios: el de Tata Jurhiata – Nana Kutsi y el de K’umanchekwa – T’irekwa úntskwa⁸⁴ que en opinión de García (2014) recrea en la pareja humana. Es así que alrededor del “kurhikwa” nos reuníamos para escuchar los “ch’anantirakwecha” de los adultos acerca de algún miembro de la familia o bien de algún miembro de la comunidad. Como resultado el “kurhikwa” se vuelve el

⁸⁴ García (2014) planteó que el binomio troje-cocina recrea la pareja humana como el binomio Sol-Luna recrea a la pareja celeste que engendró a Venus, adelantado y mensajero del Sol, triada representada en el arquitraje de la troje. (cf²¹)

“juskat’urikwa”⁸⁵ del universo familiar,⁸⁶ como lo significa Padilla (2007),⁸⁷ no sólo es eso, es el centro, es la fuerza que nos une, *coninvctis viribus*.⁸⁸

En ese momento familiar no podía dejar de mencionarse la frase, *animus iocandi*,⁸⁹ ya característica entre nosotros: “Yo no fui al molino, fue tía Soco”; al preguntar a cualquiera de nosotros los ahí reunidos sobre algún suceso en el pueblo. Esto es debido a que las “kurhetiecha”⁹⁰ al ir al moler el nixtamal comentan sobre los más recientes acontecimientos. ¡Hasta el día de hoy digo esa frase cuando me cuestionan sobre algún evento que desconozca!

Conviene subrayar que con los años he visto que existen “ch’anantirakwecha”⁹¹ que son similares de una comunidad a otra, pero con personajes distintos; es decir, las particularizan. En consecuencia, ésta de ser un “juskat’urikwa”⁹² de identidad étnica-regional⁹³ se transforma en un “jukat’wrikwecha” de identidad local;⁹⁴ en otras palabras, de ser característicos de la familia purépecha, son significativos para la comunidad.

Así que en realidad considero que en este “jorhenkorheni”⁹⁵ se inculca el “janharharhikwa” [respeto],⁹⁶ pues en esta práctica cultural aprendimos la

⁸⁵ (cf 19)

⁸⁶ Al universo familiar Dietz (1999) se refirió como unidad doméstica. (cf 64)

⁸⁷ Citado en García (2014)

⁸⁸ Locución latina que significa “la unión hace la fuerza”. (cf Apéndice B)

⁸⁹ Locución latina que significa “con animo de bromear”. (cf Apéndice B)

⁹⁰ (cf 54)

⁹¹ (cf 4)

⁹² (cf 19)

⁹³ (cf 148)

⁹⁴ (cf 67)

⁹⁵ (cf 45)

⁹⁶ Concepto de vida que se significa en el sentimiento de consideración que se tiene por todo aquello que me distingue del otro e incorporar nuevos conocimientos, consiste en propiciar la aceptación mutua al explorar el mundo de un otro. (cf Figura 28) (cf Apéndice I) (cf Apéndice EE)

importancia del escuchar al otro. Así mismo, aprendí que las “ch’anantirakwecha” deben ser compartidas para que otros aprendan de ellas. ¡Es un “kurhanterakwa” [compromiso comunal]⁹⁷ continuar con la “siruki”⁹⁸ de “ch’anantirani”⁹⁹[narrar oralmente]. De donde Márquez (1995)¹⁰⁰ hizo favor en darnos a conocer una de ellas para tener un acercamiento a la “jakajkukwa” [filosofía pedagógica],¹⁰¹ y esta “ch’anantirakwa” es acerca de una “male” [señorita] que se llamaba...

María Kacha’cha

iP’arhachu tamapu. I uatsinha pauani ka pauani exanhasíndi itsî pitani nirani jini niarani enga arhinka kanikuanha iuanispti nochkanha jini p’arhachu nonha jorhaspti itsî jimbonhasî exanhepti apoku parhasíntinga k’amukuani ka menkunga jandiáku pirekurhiparini niraxandiga ka inga nitamaspti ma jurhiatkiua engaha Kacha’cha jungani japkia itsî jingoni xanharu jimbo xesptinha ma kuinutuni menkunha sesesi kuakarini pirekurhini jarhani ka uaratakurhintaninha menkunha itsî k’uaniskasî imanga jandia’ku uandani iinde kuinutu nani ikuakiande no xuasî nonani jarhaski itsî porkanha teru’kani xanharu isipti P’arhachu uératini ka jini enga nieranka itsî pitani isínga uandapantani niantani chejembo pauninikuarhu menderunha tsipkunha nirani, enganha jungani jap japkia menderunha t’uini jini jarhania ima kuinutu mendurnha sesesi iuarini k jima rismonha enganha xepka ka María Kacha’chanha undaminha inondani niantani chenembo ka tatembanha xukani ka atani imaxinga uandani enska Marianha pakarenga tumbi ma jinguni jimasi uandoskuarhini joperu no isispti inde jimesî parenti enga ima kuinutu xarhakunka indenha jakusikuni jarhasimti para exeni aberu ima kuinutu nanisî ikuembi ka ioni jimbonha xespti nsikupani paruni exeni andisî xani animanga ikuatsínga ima kuinutu jimaninga kaninga juauraspti ka

⁹⁷ Concepto de vida que se significa en la responsabilidad de pertenecer a una red de apoyo mutuo en la que se puede confiar, en búsqueda del bienestar colectivo y el fortalecimiento cultural. (cf Figura 28) (cf Apéndice EE)

⁹⁸ (cf 58)

⁹⁹ (cf 4)

¹⁰⁰ Citado en En: Tello, J. y Valdez, A. (eds).

¹⁰¹ Recordando la dialéctica hegeliana considero que es un conjunto de capacidades de aprendizaje que se construye sobre cualidades narrativas y pedagógicas; así por ejemplo: pensamientos, conocimientos, creencias, costumbres y valores; como medio de comprensión de los fenómenos sociales emanados en la forma de vida comunitaria. (cf Figura 20) (cf Figura 26) (cf Apéndice H) (cf Apéndice W) (cf Apéndice CC)

ima jando0ra enga ima kuinitu xarhatumka t'uinga jima jarhasptia jakutsikunixenia enga niarapkia kuinitu ka tsakapu manga jarn aspiti ka jandukutininga, uitsakua kuinitunha jimasĩ incha'chukusimti engaha jukadikuarhaspiti ka de chukundemka sesenha kuakaringa. Maringa niranja andarhierai ka ima kuinitunga no uenai chershini, mekuha isĩ ahani pireni tsini jimboknha María noteru nipirinia xani iuani niaranti itsĩ p'itani ka jarhaku'tinga sani, xan'ku eska xana imeri k'amuka jatanhipirinha nitaniaga ka tasikuarhu jima'kunha niarasintia ka noterunha iondasimtia niantani chenembo, menderunha iondasimtia niantana chenembo, mederunha tat'emba atani arhininga eskanha tumbi ambe niremka pantani burruni ambe jatsiratini ka tat'embanha arhini amambani, ni pani tatsikupani paruni exeni andisĩ xani kokuani janonk'uki, nira'tinha tatsikupani, xeninga naninga jamberi niarapka ka kuanhastinha uiriapantani eianguninga tata juramuritini eska ima ua'pa uatsi it sÑi xespka no iuaunani, tata juramutitinga soku exaspti maretuechani paraksĩ jarhakupiringa kéri ma posaksinga uni paunikuarhunga menku intsĩ uiniritni erandini ka inondksĩ isĩ uandangasinti parakanga itsĩ nomeni k'arhipiringa o no meni k'amangini eskanga uekamangapiringa ma uatsĩ enga senderu sesi jaspiringa imani iretarhu anapu xuch'kanga p'itaran'chania Kacha'chani jimbokanga kanikua sese jasĩspti ka tamu enganga ima exepkia ini itsĩni jima'kani isinga isĩ uandakata jarhaspti eskanga k'uinchikua ma ukundapirinkeksĩ ka sesesi kukuparhatantani utapti ambe atsikuntani ka tatsikuarhu uanopitantani, umingadantingana ini k'uinchikua isĩ eska na karakata japka, , kustaticha ambenga sesi kústaxaptiksĩ panhaninga jini posa k'erirhu menkunha itsĩ uinirijarhspti ka k'uanimastiksinga María Kacha'chani ka kimachkanga jarhasti iasĩ jamberi, iasĩ enga jaka uaxa'takata k'umanchikua jorhenkuarika enga rhikuarika CIS-no 16, jima uérakua jarhasti ima posa kèri enga ima uatsi mintsikuarhini jaka, jimboksĩma k'uripucha P'arhacu tamapu anapucha xu junhapti motsinhatani itsĩ jimbo, ka su k'amakuarhistia i uandaskua enga meru isĩska no isku uandantskuesti. [sic]¹⁰² (90, 92 y 94 pp.)

María Kacha'cha

Era una muchacha de nombre María Kacha'cha, que vivía en Paracho Viejo, a quien mandaban diariamente a traer agua de un ojo de agua que se encontraba muy lejos, pues en Paracho Viejo no había, por eso tenía que acarrearla en su cántaro. Sola por el camino con su cántaro, en cierto paraje vio un pajarito mojado, recién salido del agua, que cantaba alegremente mientras se sacudía, que hacía carpear con el agua, ella sola pensó y dijo: “¿En dónde se metería a mojar ese pajarito?, pues por aquí no hay agua”, y es que ahí era medio camino entre Paracho Viejo y el lugar hasta donde llevaba por agua. Al llegar contó lo que había visto.

¹⁰² La escritura es la que fue elegida por el autor, en el caso de la redacción del trabajo de sistematización fue la sugerida por Nava (2016). Conviene subrayar, que la primera reunión de la Normalización del idioma p'urhepecha fue el junio del 2015 en la ciudad de Morelia.

Al día siguiente otra vez salió temprano de su casa y fue por agua. De regreso nuevamente en el mismo lugar que el día anterior, vio al pajarito que mojado se sacudía y cantaba alegremente. María Kacha'cha empezó a llegar tarde su casa; sus padres la regañaban y pegaban, pues creían que María se entretenía por el camino platicando con algún muchacho, pero esto no era cierto, ella se entretenía en el paraje donde se le aparecía el pajarito, espiando de dónde salía éste, hasta que tiempo después descubrió dónde se metía a beber y a mojarse el pajarito.

Al día siguiente se levantó muy temprano y procuró llegar antes que el pajarito al lugar donde se le aparecía, y lo estuvo espiando. Llegó el pajarito en el lugar estaba una piedra y abajo tenía zacate, por ahí se metía el pajarito y cuando salió, venía mojado de sus plumas; entonces se acercó María y el pajarito no le tenía miedo a María y ese puso a cantar alegremente, desde entonces María ya no iría tan lejos a traer agua, hizo un pequeño hoyo, para que cupiera su cántaro, regreso a su casa con el agua. Los días siguientes llegaba por agua a ese lugar y ya no tardaba en regresar a su casa. Nuevamente sus padres la regañaron, pues pensaban que algún muchacho le ayudaba a acarrear el agua en su burro; entonces el papá le dijo a la mamá de María:

- Voy a ir detrás de ella para ver por qué regresa tan pronto.

Fue detrás de ella, vio hasta dónde había llegado María y se regresó corriendo a avisarle [sic] a las autoridades de Paracho Viejo que su hija había encontrado agua muy cerca de ahí. Las autoridades mandaron pronto a la gente del pueblo a excavar un pozo en ese lugar; cuando lo terminaron, el día siguiente amaneció lleno de agua.

Nuestros antepasados creían que para que el agua no se secase ni se acabara nunca, había que ofrecerle una muchacha, la más hermosa del pueblo, entonces le correspondió a María Kacha'cha, porque era la más bonita y además fue ella quien hizo el hallazgo; también se acordó en hacerle una gran fiesta y vestirla muy bien y de blanco para pasearla por última vez en las calles del pueblo. Hicieron, pues fiesta a María Kacha'cha y la arrojaron al pozo. Ahí se quedó cuidando el agua como nuestra creencia; posteriormente los pobladores de Paracho Viejo se trasladaron y fundaron el nuevo Pueblo de Paracho en donde se encuentra actualmente, debido al agua del pozo que encontró María Kacha'cha. El lugar exacto donde se encuentra el pozo se localiza en la entrada del edificio que alberga al Centro de Integración Social núm. 16 "Vasco de Quiroga". Este relato es un hecho real, no es cuento ni leyenda. (91, 93 y 95 pp.)¹⁰³

¹⁰³ Indiscutiblemente esta "ch'anantirakwa" [narrativa oral] acerca de María Kacha'cha es un claro ejemplo de que en él podemos transmitir el "eratsekwa" [pensamiento simbólico] acerca de nuestra "Jarhoajp'ekwa" [filosofía pedagógica], de nuestra "siruki" [tradición] y de la "pinterikua" [costumbre]; mediante la "ch'anantirakwa" [narrativa oral]. Precisamente se trata de un símbolo del exponente del "eratsekwa". (cf Figura 15)



Figura 15. ¡María Eugenia Kacha'cha!

Fotografiada por Ivonne Peña Martínez en la entrada del CIS-16 “Vasco de Quiroga” ubicado en la comunidad de Paracho, en noviembre del 2013

Cabe mencionar que lo que refleja hasta aquí mi “ch’anantirakwa”¹⁰⁴ es una de las muchas “jorhekwecha”¹⁰⁵ que tuve en la subregión “Juarhu”.¹⁰⁶ Dicho de otra manera, cada una de ellas han creado recuerdos de mi niñez que se alojan en mi “etasekwa”.¹⁰⁷ ¡No obstante, no todo lo vivido ahí fue grato! Por supuesto que tuvimos infinidad de enfrentamientos por la diversidad de “kwerajpekwecha”

¹⁰⁴ (cf 4)

¹⁰⁵ (cf 43)

¹⁰⁶ (cf 10)

¹⁰⁷ (cf 49)

[creencias],¹⁰⁸ de “pinterikwecha” [buenas costumbres]¹⁰⁹ y de “sirukiecha” [tradiciones];¹¹⁰ pero hay una fuerza que nos mantiene unidos, *convictis viribus*, a pesar de tan diversos “eratsekwecha”. ¡Parece que vivimos en universos diferentes!

En efecto, estoy entre dos universos simbólicos;¹¹¹ el primero es el que vivo en la CDMX pues es mi lugar de residencia, de trabajo, de estudio, entre otros; asimismo, por otro lado, el del pueblo purépecha que en mis interacciones he aprendido de los “juskat’urikwecha”¹¹² que he descrito hasta ahora, y otros. Sin duda ambos me significan y son parte de mi identificación pues me han acompañado toda mi vida. Conviene subrayar que menciono identificación y no identidad pues coincido con Esteva (2015) en que la identidad es la condición de ser lo mismo todo el tiempo y en todas circunstancias, por lo que no se debe hablar de identidades sino de identificaciones.

En cuanto a mi identidad debo empezar por decir que nací en enero 20 de 1978, en la CDMX, en ese entonces DF. Es necesario recalcar, *ex novo*¹¹³, que mi padre, es originario de la comunidad de San Francisco Pichátaro, de donde resulta que son mis raíces purépechas, cabe señalar que emigró a la CDMX para estudiar el bachillerato y después la ingeniería. Por lo que se refiere a mi madre, es

¹⁰⁸ De acuerdo a los planteamientos de Villoro (2008) es la capacidad de aprendizaje que consiste en la disposición determinada por hechos tal como son apprehendidos por un sujeto. (cf Figura 26) (cf Apéndice P) (cf Apéndice CC)

¹⁰⁹ (cf 59)

¹¹⁰ (cf 5858)

¹¹¹ Berger y Luckmann (2003) se refieren a ellos como un conjunto de significados contruidos por una cultura, que ordenan y legitiman los roles cotidianos, constituyen el marco de referencia para poder entender y operar la realidad del mundo y hacen posible el ordenamiento de la historia, permiten situar los acontecimientos colectivos en una unidad de coherencia necesaria dentro de la temporalidad en la que tiene sentido un pasado para entender sus experiencias presentes y sobre la base de su memoria pensar el futuro. (cf Figura 22) (cf Apéndice Y)

¹¹² (cf 19)

¹¹³ Locución latina que significa “de nuevo”.

originaria de la Ciudad de México, de manera que ella es lo que se considera como “turhisi” [maculada, mestiza]; vivía cerca de la casa del estudiante donde habitaba mi papá. En consecuencia, las calles del centro histórico fue donde surgió ese primer encuentro cultural entre estos dos universos tan distintos.

Hay que mencionar, además, que somos tres hermanos, de los cuales yo soy la mayor. Además soy la única mujer, razón por la cual las expectativas hacia mi “jinteni” [ser]¹¹⁴ y mi “uni” [saber hacer]¹¹⁵ eran por supuesto con relación a mi género. En concreto, aún hoy día se espera a que cumpla el rol de esposa y de madre, en donde asuma mi rol de cuidadora. Por cuestiones de prejuicios no se esperaba algo distinto.

Asimismo, en lo que toca a parte de mi niñez, mi adolescencia y mi juventud; conviene subrayar que crecí en el municipio de Tlalnepantla de Baz, en el Estado de México. Lo dicho hasta aquí supone que me confronté con una diversidad de “eratsekwecha”¹¹⁶ y por consiguiente hubo conflictos con respecto a mi identidad individual.¹¹⁷ Para ilustrarlo mejor, no sólo no sabía si era capitalina, mexiquense o michoacana, sino también no sabía si era “p’urhe”.¹¹⁸

Por lo que se refiere a mi “uni”, es necesario recalcar que cuando íbamos de visita al “Michmacuan”,¹¹⁹ nos reuníamos con una familia que no parecía la nuestra, pues aunque habláramos el mismo idioma no se sentía que fuera así. ¡Eran universos discursivos¹²⁰ distintos!

¹¹⁴ (cf 212)

¹¹⁵ (cf 214)

¹¹⁶ (cf 49)

¹¹⁷ Cabe acotar que de acuerdo a Gimenez (2007) consiste en un proceso subjetivo y autoreflexivo a través del cual los sujetos se diferencian de otros mediante la autoasignación de un repertorio de atributos culturalmente valorizados.

¹¹⁸ (cf 1)

¹¹⁹ (cf 3)

¹²⁰ (cf 79)

Lo anterior no quiere decir que no pudiéramos comunicarnos, pero mis tíos y mis primos actuaban como si no comprendieran la razón de ciertas acciones o ciertos comentarios. Como resultado éramos etiquetados de irreverentes y se nos calificaba que siempre estábamos en búsqueda de conflicto, en particular cuando no éramos partícipes de sus “pinterikwecha”¹²¹ o no compartíamos sus opiniones. Así, por ejemplo, tuvimos una serie de conflictos en actividades que nos eran asignadas por nuestro género o por nuestra edad. Basta como muestra nuestra molestia al acarrear el agua las mujeres y niños, mientras los hombres se quedaban en el solar en la tertulia. ¡Es un mandato injusto! , decíamos a menudo.

Admito por el momento, que ha sido amargo el choque cultural que mi “jinteni”¹²² individual y las identificaciones en mi “jinteni” colectivo han experimentado; pero, desde otro punto de vista he tenido la posibilidad de vislumbrar un punto de encuentro entre estos dos universos simbólicos¹²³ al dialogar con sus diferencias y poder identificarme con ambos.

Teniendo en cuenta que por decisión personal decidí ser pedagoga, profesora de educación primaria, alfabetizadora voluntaria, soltera, maestrante, estudiante de p’urhepecha... ser lo que yo decida; me he confrontado con quienes puedan estar o no acuerdo con mi forma de “jinteni” y mucho menos con mi “uni”.¹²⁴ Con esto quiero decir que mis decisiones y mis identificaciones, ya han sido aprehendidas y cómo conformo mi identidad individual es mi responsabilidad.

A causa de que soy pedagoga de profesión, me surgió el interés por la necesidad de conocer cuáles son esos valores comunitarios vistos desde la cosmovisión purépecha, de manera análoga, describir sus “winhapekwa”

¹²¹ (cf 59)

¹²² (cf 114)

¹²³ (cf 111)

¹²⁴ (cf 115)

[conceptos de vida]¹²⁵ desde la “jakajkukwa”.¹²⁶ Asimismo, me surgió la inquietud sobre la educación en la vida cotidiana. De ahí que me manaran diversas preguntas así por ejemplo: ¿Qué enseñan los purépechas?, ¿cómo enseñan los purépechas?, ¿cómo aprenden los purépechas?, ¿quiénes enseñan a los purépechas?, ¿en dónde enseñan los purépechas?...

Nuestro encuentro en el universo académico

Luego, al comienzo del año 2013, me dieron la noticia de que se impartiría la asignatura de “p’urhepecha” en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH); y asimismo, me indicaron que sería impartida por el Dr. David Chávez Rivadeneyra,¹²⁷ en el departamento de lingüística, a un grupo de 2º semestre. En vista de que en el departamento de lenguas no se conformó el grupo opté por integrarme como oyente a éste.

De ahí que en el trabajo de campo, María Eugenia Aparicio (excompañera de la clase) y yo obtuvimos los *corpus*¹²⁸ en las subregiones “Juatardu” [meseta] y “Japontardu” [lacustre]¹²⁹ que se localizan en la Región “P’urhepecha”,¹³⁰ en

¹²⁵ A partir del planteamiento de Esquivel (2004) con un conjunto de conceptos que nos son enseñados desde la infancia; en otras palabras, consisten en adquirir capacidades de aprendizaje que guíen nuestro saber hacer de acuerdo a la forma de vida comunitaria, en razón de su significación y de su representatividad. (cf Figura 20) (cf Figura 28) (cf Apéndice U) (cf Apéndice W) (cf Apéndice EE)

¹²⁶ (cf ¹⁰¹)

¹²⁷ En ese entonces estudiante de doctorado en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores de Antropología Social (CIESAS).

¹²⁸ Locución latina que significa “conjunto de”. (cf Apéndice B)

¹²⁹ (cf ¹⁰)

¹³⁰ Con respecto al INALI (2009), deseo subrayar que Michoacán ocupa el lugar catorce en cuanto a población indígena en México. Por otra parte, es necesario recalcar que en este estado

“Michmacuan”.¹³¹ En cuanto a los *corpus*, consisten en ejemplos reales de uso de una lengua “que nos sirven de herramienta para fincar nuestras reflexiones sobre el conocimiento del idioma p’urhepecha; y la red de voces que utiliza para transmitir su pensamiento que ha ido construyendo a través de su existencia”. (Franco, 1994, p. 209)

Acerca de cómo se obtuvieron, llevamos a cabo la técnica de entrevista en profundidad, en noviembre de 2013. Así que conseguimos las “ch’anantirakwecha”¹³² de una médico tradicional purépecha en la comunidad de San Francisco Pichátaro, de un profesor normalista originario de la comunidad de Arantepácu y de un poeta originario de la comunidad de Ihuatzio (cabe señalar que esta última entrevista fue realizada por María Eugenia Aparicio).¹³³

existen una diversidad de grupos originarios y por consiguiente idiomas de origen prehispánico, que son: “p’urhepecha” [idioma conocido como tarasco], “mexicatlahtolli” [idioma conocido como náhuatl], “jnatjo” [idioma conocido como mazahua], “ñathó” [idioma conocido como otomí] y “pirinda” [idioma conocido como matlazinca]. Todavía es necesario decir que un dato en internet dice que también se habla el “to’on savi” [idioma conocido como mixteco], con respecto a este dato me gustaría dejar en claro que no sólo no es una referencia confiable sino también no he encontrado información que lo corrobore. Debo mencionar además que todos estos idiomas se relacionan también con la división geográfica del estado de Michoacán, a las que se les llama regiones. Acerca de la región “P’urhepecha” [lugar donde vive el p’urhe] es necesario recalcar que se localiza en la mayor parte de Michoacán, en la región norcentral de la entidad. Asimismo, conviene subrayar que los días 3 y 4 de diciembre del 2016 se llevó a cabo el primer encuentro de pueblos originarios de Michoacán en Cherán K’eri con el propósito de fortalecer en la práctica la memoria histórica de los pueblos, para generar una visión propia. (cf Figura 16)

¹³¹ (cf Figura 17)

¹³² (cf ⁴)

¹³³ (cf

De igual modo, tuve una entrevista en línea en septiembre de 2014 con un “p’urhe” que vive en Lousville, originario de la comunidad de Santa Fe de la Laguna (antes, Ueamuo)¹³⁴ al que conocí en un foro en la página de www.purepecha.mx y actualmente compartimos varios grupos en Facebook en donde mantenemos comunicación en línea con otros “p’urhepecha”; basta como muestra: “Purépecha jimbo”, “ORGULLO PUREPECHA”, “Comuna P’urhépecha”, “encuentro de artesanos”, “Orgullo Michoacano”[sic]¹³⁵...

)

¹³⁴ (*cf*

)

¹³⁵ Adverbio latino que se utiliza en los textos latino para indicar que la palabra o frase que lo precede es literal.

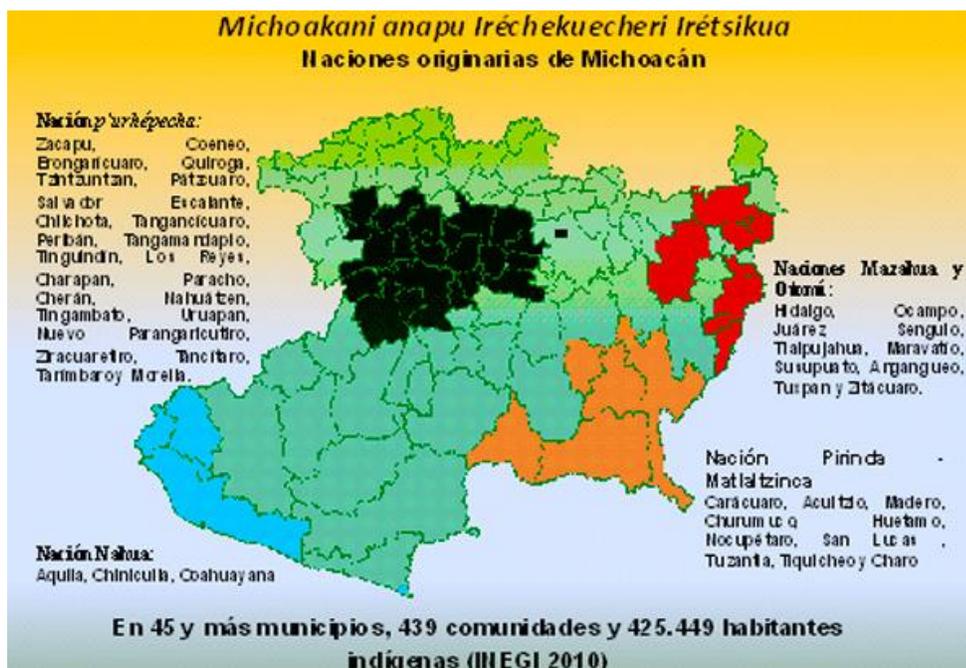


Figura 16. “Michoakani anapu Iréche Kuecheri Irétsikua” [Ubicación geográfica de las naciones originarias]

Disponible en: www.congresomich.gob.mx

De donde resulta que, *a priori*,¹³⁶ los “kaxumpeti wantari” [buenos narradores]¹³⁷ relataron sobre cómo viven y sienten la “kaxumpekwa” [forma de vida comunitaria].¹³⁸ Me gustaría dejar claro que me refiero a “kaxumpeti wantari” como aquella representación del personaje que es parte del “jorhenkorheni”¹³⁹ en estas “ch’anatirakwecha”.¹⁴⁰

¹³⁶ Locución latina que significa “a partir de lo antecedente”. (cf Apéndice B)

¹³⁷ (cf 72)

¹³⁸ Conjunto de fenómenos de la vida social que permiten saber vivir en comunidad. (cf Figura 20) (cf Figura 27) (cf Apéndice M) (cf Apéndice W) (cf Apéndice DD)

¹³⁹ (cf 44)

¹⁴⁰ (cf 4)



Figura 17. Ubicación de la cultura purépecha

Disponible en: www.historiacultural.com

En cuanto a la “kaxumpekwa”, tenía la incógnita de a qué podría referirse; no obstante, me era evidente que se presenta como un concepto abstracto que abarcaba una totalidad pues se escucha en diversos escenarios; así por ejemplo: lo había escuchado mencionar por los alumnos y por los profesores en el Centro de Integración Social No. 16 (CIS-16) “Vasco de Quiroga” donde obtuve los *corpus*, en el mes de noviembre de 2016 en la comunidad de Paracho, también en el Festival Cultural Purépecha en la comunidad de Zacan en octubre, además en el “Jimpani Wexurhini” [Año Nuevo Purépecha] que se había llevado a cabo en Nahuatzen en febrero de ese mismo año, y sobre todo en la vida cotidiana en las comunidades de la subregiones “Japontarhu” y “Juatarhu”.

En definitiva, fue en esta visita a campo para obtener los *corpus*, donde se despertaría el interés por caracterizar la pedagogía purépecha y me surgió la inquietud de hacer esa construcción-deconstrucción de la “kaxumpekwa”, en la

subregión “Juarharu”, pues ahí se localiza el CIS-16 donde se concentran alumnos y profesores de las cuatro subregiones purépechas: la “Japontarhu” [Lacustre], la “Examanirhu” [Cañada], la “Tsakapunturhu” [Cienega] y por supuesto la “Juarharu” [Meseta].¹⁴¹

No obstante, aún quedaba pendiente esa búsqueda de identidad que ahora entiendo como colectiva, que como dije se conforma de las identificaciones; a causa de que desde mi niñez me generó incertidumbre. Con respecto a ésta, es necesario recalcar que en las entrevistas en profundidad también tuve la oportunidad de dar respuesta a varias interrogantes con respecto a lo que significa “jinteni”¹⁴², nacida en la CDMX. Deseo subrayar que en las “ch’antirakwecha”¹⁴³ me encontré que existía una quintuple proyección en cuanto a la identidad narrativa¹⁴⁴: vista en una identidad individual,¹⁴⁵ en una identidad localista,¹⁴⁶ en una identidad étnica-subregional,¹⁴⁷ en una identidad ética-regional¹⁴⁸ y en una identidad

¹⁴¹ (cf Figura 18) (cf ¹⁰)

¹⁴² (cf 114)

¹⁴³ (cf 4)

¹⁴⁴ Según Ricoeur consiste en la configuración distintiva de un personaje a partir de una historia contada, que fundamenta el sentido de pertenencia a un determinado grupo social al mezclarse en la historia de otros personajes. (Silva, 2006, p. 112)

¹⁴⁵ Proceso subjetivo y autoreflexivo a través del cual los sujetos se diferencian de otros mediante la autoasignación de un repertorio de atributos culturalmente valorizados. (cf Figura 23) (cf Apéndice Z)

¹⁴⁶ A partir de lo expuesto por Dietz (1999) hace alusión al sentido de pertenencia a una colectividad territorializada, a partir del repertorio de significados culturales compartidos que definen a una comunidad; asimismo, determina sus diferencias con respecto a otras. (cf Figura 23) (cf Apéndice Z)

¹⁴⁷ Hace referencia al sentido de pertenencia a una colectividad territorializa, a partir del repertorio de significados culturales que definen a una subregión específica de un pueblo originario; asimismo, determina sus diferencias con respecto a otras. (cf Figura 23) (cf Apéndice Z)

¹⁴⁸ Según Dietz (1999) se refiere al sentido de pertenencia de un individuo a una colectividad territorializada, a partir del repertorio de significados culturales compartidos que definen a un pueblo

nacional.¹⁴⁹ Precisamente, lo que dicta nuestro “uni”¹⁵⁰ y nuestro “eratseni”,¹⁵¹ es el “jarani” [estar aquí].¹⁵²

Como resultado, años después, en el protocolo para poder ingresar a la MDE en la línea de investigación de “Diversidad Sociocultural y Lingüística” me surgieron otros cuestionamientos; así por ejemplo: ¿Cuál es el contexto de la Subregión de la Meseta Purépecha?, ¿quiénes son los purépecha en la actualidad?, ¿cuáles son los conceptos de vida purépecha? y ¿cuál es el ideal de ser purépecha?

Es necesario recalcar que al tener un posicionamiento colectivo como un pueblo “p’urhepecha”¹⁵³ aportamos a la etnogénesis contemporánea. En otras palabras, contribuimos al proceso de construcción-deconstrucción de la “kaxumpekwa”, en búsqueda de la reivindicación en la alteralidad cultural ante un contexto social homogeneizador que estigmatiza simbólicamente. De donde resulta que se requiere resignificar el sentido de “jinteni”¹⁵⁴ contemporáneo.

originario; de la misma manera, determina sus diferencias con respecto a otros. (cf Figura 23) (cf Apéndice Z)

¹⁴⁹ De acuerdo al planteamiento de Arias (2009) es el sentido de pertenencia a una colectividad territorializada, construida por los individuos y los diferentes grupos sociales que nacen o viven en un territorio mediante el discurso ideológico homogeneizador y reproductor del imaginario nacional. (cf Figura 23) (cf Apéndice Z)

¹⁵⁰ (cf 115)

¹⁵¹ (cf 49)

¹⁵² (cf 213)

¹⁵³ (cf 1)

¹⁵⁴ (cf 114)



Figura 18. Subregiones purépechas

Disponible en: <http://historiadelalengua-2012.wikispaces.com/are>

Conviene subrayar que a nivel étnico-regional¹⁵⁵ se han organizado diversos eventos que contribuyan a esta construcción-deconstrucción de la identidad colectiva. Además, se está a favor de poder hacer un propio planteamiento pedagógico que corresponda al sentido de “jinteni”¹⁵⁶ contemporáneo.

Lo dicho hasta aquí supone que para poder interpretar este constructo identitario tuvo que romper con varios paradigmas desde diversos planos: el político, el académico, el social, el cultural, el educativo, el familiar, etc. En vista de

¹⁵⁵ (cf 148)

¹⁵⁶ (cf 114)

que fue necesario considerar que existen discursos diversos para describir, comprender, analizar e interpretar nuestros universos simbólicos.¹⁵⁷

Por otra parte, luego, cuando ingresé a la MDE me enfrento al problema que por ser ciudadana, no originaria de un pueblo, algunos de mis compañeros me desvalorizaban y me etiquetaban como individualista, cuyo pensamiento era colonial. Por consiguiente, era una externa irrumpiendo en la “Juarhu”¹⁵⁸ al realizar mi trabajo de sistematización. ¿Acaso ellos no fueron colonizados también? ¿Acaso no eran externos igualmente? De ahí que, a partir de los conocimientos aprendidos, por parte de mis profesores y en las actividades extracurriculares a las que asistí, fuera necesario resignificar el concepto de diversidad; así mismo, el de identidad.

Me gustaría dejar en claro que fue aquí donde reflexioné y me percaté que puedo tener una diversidad de identificaciones culturales; sin embargo, de ninguna manera ello signifique que tengo problemas de identidad, como en varias ocasiones se me ha señalado. Dicho de otra manera, no importa si nací en la CDMX, si crecí el Estado de México o si mis raíces están Michoacán; sino, el sentido que le dé a mi “jinteni” [ser]¹⁵⁹ a partir de “jarani” [estar aquí].¹⁶⁰

Dicho lo anterior, la realización de este trabajo de sistematización tiene sus antecedentes en el trabajo de campo realizado para la clase de “p’urhepecha”. Cabe señalar que me refiero a sistematización y no a investigación puesto que Wachtel definió a la sistematización como “un método utilizado en la gestión de conocimientos para acercarse a aprender de las experiencias, sea que estas se encuentren en proceso de ejecución o hayan culminado”. (Citado por Villavicencio, 2009, p. 4)

¹⁵⁷ (cf 111)

¹⁵⁸ (cf 10)

¹⁵⁹ (cf 114)

¹⁶⁰ (cf 152)

Es así que la intención con el trabajo de sistematización, *in situ*,¹⁶¹ es realizar una interpretación de la realidad en las “jorhekwecha”,¹⁶² *de omni re scibit et quibusdam allis*,¹⁶³ y no tratar de comprenderla a partir de un hecho desconocido y mucho menos hacer una medición de resultados. Dado que Villavicencio (2009) asumió que “la sistematización de información, supone el ordenamiento y la clasificación de todo tipo de datos e información, bajo determinados criterios, categorías y relaciones, etc., ayudando a que tales datos organizados se conviertan en información”. (p. 25)

En vista de que consideré pertinente tener un acercamiento al “eratsekwa”,¹⁶⁴ revisé lo que hasta en la actualidad se ha indagado sobre la familia purépecha y así conformar mi estado de conocimiento en donde abordé principalmente las investigaciones que hablaran sobre los “juskat’urikwecha”.¹⁶⁵ También revisé los estudios etnohistóricos y etnolingüísticos, para tener un acercamiento no sólo estructural de su idioma, sino encontrar en sus conceptos un sentido desde una mirada social y cultural. Además, revisé investigaciones que se derivaran de prácticas pedagógicas en donde promuevan el diálogo de saberes para poder establecer un punto de encuentro entre estos universos simbólicos a los que hice referencia.

Me encontré con que al hacer una revisión bibliográfica en la base de datos de la biblioteca Gregorio Torres Quintero de la Universidad Pedagógica Nacional (UPN), Unidad Ajusco, no localicé referencias acerca la “kaxumpekwa”, ni de los “winhapekwa”. Así que decidí cambiar mi criterio de búsqueda con palabras clave; así por ejemplo: valores purépechas, educación purépecha y conocimientos

¹⁶¹ Locución latina que significa “en el sitio”.

¹⁶² (cf 43)

¹⁶³ Locución latina que significa “acerca de lo que se debe saber y otras cosas más.

¹⁶⁴ (cf 49)

¹⁶⁵ (cf 19)

purépechas. Además, cabe señalar que si hubo una gran lista pero desde el universo discursivo¹⁶⁶ homogeneizador o bien desde lo escolarizado.

Efectivamente, no encontré nada que me acercará a la educación en la vida cotidiana, al menos no con esos criterios de búsqueda. Asimismo, lo que encontraba no era en el contexto mexicano, mucho menos en el contexto purépecha; es decir, localice trabajos que se referían a trabajos de investigación, artículos o publicaciones desde lo que se conoce como las epistemologías del sur.

También me di a la tarea de revisar la base de datos en otras instituciones, como el Instituto de Investigaciones Antropológicas (IIA) y en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), donde localicé con varias publicaciones desde una mirada antropológica, pero nada que me acercará a indagar la educación en esa vida comunitaria purépecha. En esa búsqueda me acerté con un artículo de Villavicencio (s. f.), el cual me fue de gran ayuda en esta exploración de publicaciones, pues en ella hace un recuento de las publicaciones desde el siglo XVI a la actualidad.

En cuanto a los que tuvieron un primer acercamiento al “p’urhepecha” fueron los frailes Maturino Gilberti y Juan Batista de Lagunas, quienes lo nombraron “lengua de Michoacán”, cuya denominación aparece en los primeros tratados de corte religioso; asimismo académico en el siglo XVI.

En un segundo acercamiento, pierde vigencia la primera denominación de corte religioso, para dar paso a una nueva denominación de corte administrativo, al consolidarse la colonia. Como resultado en el siglo XVII y XVIII la palabra “tarasco” desplazó al de “lengua de Michoacán”. De ahí que las artes y catequismos aparecieran con el nuevo término en obras de Diego Basalenque, Iván Martínez de Araujo, Joseph Zepherino, Botello Movellan y Manuel de San Juan Crisóstomo Najera.

¹⁶⁶ (cf 79)

Después, en el siglo XIX y principios del XX, hubo una primera proximidad a los estudios lingüísticos con la denominación colonial “tarasco” ya en los textos de corte académico. De modo que me encontré trabajos de algunos lingüistas reconocidos como: Francisco Pimentel, Antonio Peñafiel, Nicolás León, Raoul De la Grasserie, Albert S. Garchert, Cecilio Robelo, y Francisco Velmar. Asimismo, en esta misma época, se publicó material de archivo de corte histórico, antropológico y arqueológico que utilizaron también la palabra tarasco en los textos académicos. Con respecto a estos estudios ya no sólo me encontré con autores extranjeros, empiezan a figurar los nacionales; así por ejemplo: J. Smith, Comte S. Charencey, Sebastián Olivares, R. Saavecha y nuevamente a Nicolás León.

Posteriormente, en los años 30 en la época de la posrevolución surge la inquietud en torno a la denominación del pueblo y del idioma y se crea un debate entre las palabras “tarasco” y “p’urhepecha” en el ámbito institucional y enseguida en el ámbito académico. Cabe señalar que este es el inicio de tres grandes momentos en las generaciones de académicos: la de los precursores,¹⁶⁷ la formada con el proyecto tarasco (1939-1940)¹⁶⁸ y la de los etnolingüistas de Patzcuaro.¹⁶⁹

¹⁶⁷ Constituida por michoacanos con raíces purépechas que tuvieron acceso a una educación profesional en la época de la posrevolución y se desempeñaron como profesores, militares, abogados, etc.

¹⁶⁸ Representada por aquellos jóvenes hablantes que se formaron en el proyecto tarasco bajo la dirección de Mauricio Swadesh, a los que se les capacitó para cumplir con el objetivo de la alfabetización.

¹⁶⁹ Se integra, principalmente, con los egresados del Primer Programa de Formación Profesional de Etnolingüistas que se imparte en la ciudad de Patzcuáro, desde el año 1979. Fue encaminado a formar profesionalmente a un grupo de 54 estudiantes procedentes de diversas comunidades indígenas del país, diez de ellos de origen purépecha. El proyecto fue auspiciado en ese entonces por el Centro de Investigaciones Superiores del Instituto Nacional de Antropología e Historia (CISINAH), actualmente Centro de Investigaciones y Estudios Superiores de Antropología Social (CIESAS), y el Instituto Nacional Indigenista (INI).

En el material de archivo acerca de antropología e historia, seguían usando la denominación tarasco, no hubo mayor influencia de la generación de precursores en búsqueda de una autodenominación y resignificación de la etnia; basta como muestra a autores como: Maxwell Lathrop, Carlos Basauri, Joaquín Fernández de Córdova, Pablo Velázquez Gallardo, Joaquín Fernández de Córdova, Juan Luna Cárdenas, Alan C. Wares, Morris Swadesh, José Corona Núñez, Mary L. Foster y Paul Friedich. Cabe señalar que hubo excepciones, como por ejemplo: Felix C. Ramírez.

Luego, en la mitad del siglo XX, hubo otro tipo de material de archivo de corte histórico y antropológico que seguían publicando bajo la denominación tarasca; autores como: Alfonso Caso, José Alvarado, Antonio Arriaga, Paul Kirchoff, Carlos Basauri, Lucio Mendieta, Salvador Domínguez, Ralph L. Beals, Pedro Carrasco, José Corona Núñez, Wigberto Jiménez Moreno, Cari B. Compton, Joaquín Fernández de Córdova y Rene Barragan. Conviene subrayar que hubo otros que utilizaron la palabra purépecha; así, por ejemplo: Rafael Ferreira León, José Antonio Aparicio y Barbo Dahigren.

De la misma forma, en esta misma época, se institucionaliza la palabra tarasco, por ende también en el ámbito educativo. Como resultado se tuvo: en 1932 el Proyecto Carapan, en 1936 el Primer Congreso Regional Indígena Tarasco, en 1937 el Segundo Congreso Regional Indígena Tarasco, de 1939-1944 el Proyecto Tarasco, de 1939-1940 la Prensa Tarasca y en 1944 la Campaña de Alfabetización para Tarascos Monolingües.

Enseguida, se publicó material de archivo para poderlo utilizar en espacios institucionales, bajo la denominación de “p’urhepecha” como término gubernamental: “*Juchari Uandakuecha*. Nueva cartilla tarasca”, “Segunda cartilla purépecha”, “Cuaderno de trabajo p’urhépecha”, “Programa de Rescate de la Cultura P’urhépecha”, “Cuadernos de Lenguas Indígenas. Vol. VII. La lengua purépecha. Michoacán”, “Relatos purépechas” y “Derechos de los pueblos y

comunidades indígenas en la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos en español y purépecha”.

No obstante, aunque la palabra “p’urhepecha” ya se había institucionalizado, en la academia no ocurrió lo mismo; basta como muestra: Paúl Friedich, Elizabeth Lathrop, Francisco Alvarado Contreras, Erendira Nansen Díaz y María Teresa Cervantes Cueva. Se debe agregar a los que si utilizaron el término; así por ejemplo: Pablo Velázquez,¹⁷⁰ Irineo Rojas y Benjamín Pérez.

Asimismo, me encontré con material de archivo de corte histórico, antropológico y arqueológico que se llevó acabo de 1970 a 1990, cabe señalar que la mayoría denominó al pueblo como tarasco; baste como muestra: Ralph Beals, José Corona Nuñez, Carlos García Mora, Pedro Carrasco, Agustín García, Ina Dinerman, Alfredo López Agustín, Cruz del Refugio Acevecho Barba y Dora María Krasnapolsky de Grinberg. Sin embargo, hubo excepciones; sirvan de ejemplo: Joaquín Estrada, Francisco Miranda, Arturo Argueta Villamar, Irma Contreras García, Guillermo de la Peña y María Teresa Sepulveda.

Finalmente la tercera etapa, influenciada por la generación de etnolingüistas de Pátzcuaro, la palabra “tarasco” ya es sustituida por la de “p’urhepecha” en la academia en torno a investigaciones históricas, antropológicas, arqueológicas y etnoecología. De modo que podemos encontrar esta denominación en publicaciones de autores como: Jorge Antonio Joaquín, Néstor Dimas Huaracrúz, Sinforsoso Elías Ruíz, Pedro Márquez Joaquín, Valente Soto Bravo, María de la Luz Valentínez Bernabé, Moises Franco Mendoza, Carlos García Mora, Karla Kathiuska Villar, Arturo Argueta Villamar y Gunter Dietz.

De ahí que, localicé suficiente material de archivo en torno a la investigación etnolingüística que se ha trabajado desde 1990 a la actualidad, en particular en la subregión “Japontarhu”,¹⁷¹ muchos de ellos lingüistas que habíamos nombrado en

¹⁷⁰ Autor del primer diccionario contemporáneo purépecha.

¹⁷¹ (cf ¹⁰)

la clase de p'urhepecha; así por ejemplo: Frida Villavicencio, Karla Vilar, Claudia Pureco, Fernando Nava,¹⁷² Cristina Monzón, Moises Franco, Nestor Dimas,¹⁷³ Claudine Chamoreau, Ricardo Maldonado, Alberto Medina,¹⁷⁴ Pedro Márquez,¹⁷⁵ Hans Ronskamp, Jaime Jorge Domínguez Ávila, Lada Demisova , David Alberto Chávez Rivadeneira,¹⁷⁶ Sue Meneses, Alejandra Capistrán,¹⁷⁷ Erendira Nansén, Tomás Smit-Stark, Paul de Wolf.

Con la finalidad de hacer esa construcción-deconstrucción de la “kaxumpekua” me enfoqué en los materiales de archivos que estuvieran bajo la influencia de la tercera generación de académicos, la de los etnolingüistas de Pátzcuaro, a causa de que ya trabajan con la autodenominación del pueblo p'urhepecha y se tiene una mirada con respecto al “jinteni”¹⁷⁸ contemporáneo. Así mismo, fueron de mi interés los trabajos etnohistóricos, antropológicos, narrativos y educativos en la subregión “Juarhu”.¹⁷⁹

Cabe señalar, que Fernando Nava me hizo favor de facilitarme una revista semestral llamada “kaxumpikua. Pensamiento e identidad p'urhépecha” que contiene tres temáticas: “Percepción de Michoacán en Alcalá y Gilberti”, escrito por Moisés Franco Mendoza; “El alfabeto unificado y el sistema de escritura

¹⁷² A principios de este año tomé clase de p'urhepecha con él en el Instituto de Investigaciones Antropológicas (IIA).

¹⁷³ Tuve la oportunidad de escucharle y conocerle en el seminario del “Jurhenkuarheni/Jorhenkoreni” [enseñarse/aprenderse].

¹⁷⁴ Quien se dice que es mi tío, pero sólo le conozco por su trabajo.

¹⁷⁵ Fue uno de los organizadores del seminario del “Jurhenkuarheni/Jorhenkoreni” [enseñarse/aprenderse] y uno de los Petamuti [conocer de su historia] en la “Kurhikwaeri Kwinchekwa” [ceremonia y ritual al Dios del Fuego].

¹⁷⁶ Con quien tomé clase de p'urhepecha en el 2013.

¹⁷⁷ Con quien compartí dos clases: una con Fernando Nava y otra con David Chávez Rivadeneira.

¹⁷⁸ (cf¹¹⁴)

¹⁷⁹ (cf Tabla 1)

purépecha”, cuyo autor es Pedro Márquez Joaquín; Na enga Diosí xarhatakuarhijka juchantsini jingoni ireta p’urhepecharu, de Francisco Martínez Gracián. Asimismo, un documento de Agustín Jacinto Zavala que lleva por título “La profesionalización de los saberes tradicionales”.

Tabla 1. Material de archivo

Bibliografía de corte etnohistórico, etnolingüístico, y antropológico en la Región P’urhepecha; bajo la influencia de la tercera generación de académicos.

Año	Autor	Texto
2016	Cerano, D.	Jakajkuecha. Creencias purépechas.
2014	García, M.	La troje y el solar como recintos familiares.
2013	García, I.	Valentina espíritu.
2012	Enkerlin, L. M. (ed.)	Abriendo caminos. El legado de Joseph Benedict Warren a la historia y a la lengua de Michoacán.
2011	Oliveros, A.	Tzintzuntzan. Capital del reino purépecha.
2010	Le Clezio, J.	La conquista divina de Michoacán.
2009	Alarcon-Chaires, P.	Etnoecología de los indígenas p’urhepecha.
2009	Argueta, A.	Los saberes p’urhepecha. Los animales y el diálogo con la naturaleza.
2006	Loncon, E.	Memoria. Foro de consulta sobre los conocimientos y valores de los pueblo originarios de Michoacán.
2005	Gallardo, J.	Medicina tradicional p’urhépecha.

Año	Autor	Texto
2004	Capistran, A.	Wantantskwa ma warĩiti p'orhépecha. Narración de una mujer p'urhepecha.
2004	Chamoreau, C.	El encuentro de tabardillo. Introducción a algunos procesos narrativos en purépecha.
2004	Dimas, N.	Súmakua tsitsiki, "Flor de añil", Antigua canción p'urhépecha.
2004	Franco, M.	Fray Maturino Gilberti y la lengua de Michoacán.
2004	García, I.	Alonso Mariano.
2004	García, S.	De la educación indígena a la educación intercultural, La comunidad p'urhepecha.
2004	Márquez, P.	Temunkurhini sési irékani, "Vivir en matrimonio".
2004	Meneses, S.	El conejo y su guitarra.
2004	Nava, F.	Uári. Textos femeninos en p'urhepecha.
2004	Pureco, C. A.	Tarhé warhakwa. Una danza de viejos en Acachuén, un pueblo p'urhépecha.
2004	Villar, K. K.	Ch'anantirakwa y la tradición oral p'urhepecha.
2004	Villavicencio, F.	Concierto y carta de venta de tierras y casas. Don Antonio Huithsimengari [1553].
2003	Méndez, A. M. y Vargas, M. L.	Textos sobre la vida en las escuelas p'urhepecha.
2003	Seefoó, J. L. y Ramírez, L.	Estudios michoacanos XI.
2001	Zarate, J. E.	Los señores de la utopía.

Año	Autor	Texto
2000	Schaffhauser, P.	En torno a la meseta purépecha: pragmatismo e identidad en México.
1999	Dietz, G.	La comunidad p'urhepecha es nuestra fuerza.
1997	Franco, M.	Ley y costumbre de la cañada de los once pueblos.
1996	Chamoreau, C.	Falta de transmisión y revitalización actual. La problemática p'urhepecha.
1995	Mondragón, L. Tello, J. y Valdez, A.	Relatos purépecha. P'urhépecha uandantskuaecha
1995	Argueta, A.	Los purépechas.
1994	Franco, M.	Siruki. La tradición entre los p'urhépecha.
1994	Nestor, D.	La tradición de la pirekua en la sociedad p'urhépecha.
1992	Larson, R.	Cherán: un pueblo de la sierra tarasca.

Finalmente, al explorar el material de archivo referente al pueblo purépecha, constate que existen pocas investigaciones en torno a los “winhapekwa”, o bien los valores comunitarios purépechas, y mucho menos sobre su mirada educativa o pedagógica (no escolar).

En cuanto a la “kaxumpekwa” volvía aparecer en varios escenarios, pero los textos no me daban la información necesaria para hacer esa construcción-deconstrucción. De ahí que, decidí crear el marco conceptual a partir de la sistematización de información, *in situ*. Conviene mencionar que en un primer acercamiento los “purhepecha” la conceptualizaban como respeto, pero yo veía un

concepto mucho más complejo al estar presente en el vestir, en el hablar, en el comer...

Tiempo después, en el “Cuarto Seminario Jurhenkuarheni/Jorhenkorheni, enseñarse/aprenderse”, Pedro Márquez, Arturo Argueta, Nestor Dimas; entre otros, la conceptualizaron como lo más cercano a los valores comunitarios. De donde resulta que “kaxumpeni” [respetar] es un verbo que denomina la acción respetuosa y debida de los “p’urhepecha”. De ahí que el “kaxumpeti” [ideal del hombre p’urhepecha]¹⁸⁰ es la persona que se comporta de acuerdo a estas reglas de convivencia social generada por la propia cultura “p’urhepecha”. De manera que la “kaxumpekwa” [forma de vida comunitaria]¹⁸¹ tiene relación con los cargos comunitarios, mismas que no pueden tener otros miembros de la comunidad.

En definitiva, me encontré con universos discursivos¹⁸² diversos en torno al universo simbólico¹⁸³ en la subregión “Juararhu”,¹⁸⁴ en particular el “p’urhepecha” y el “t’urhisi”; asimismo; con universos narrativos¹⁸⁵ específicos en cada uno de ellos. Por una parte, los que tienen una mirada desde la academia y por otra los que tienen una mirada desde la propia familia purépecha.

¹⁸⁰ De acuerdo al planteamiento de Whitehead (1957) consiste en el modelo o prototipo de la perfección que se significa en el ideal de ser purépecha; cuya finalidad educativa es infundir sabiduría, la cual consiste en usar bien nuestros conocimientos y habilidades. Tener sabiduría es tener cultura y la cultura es la actividad del pensamiento que nos permite estar abiertos a la belleza y a los sentimientos humanitarios. (cf Figura 20) (cf Figura 31) (cf Apéndice N) (cf Apéndice W) (cf Apéndice HH)

¹⁸¹ (cf 138)

¹⁸² (cf 79)

¹⁸³ (cf 111)

¹⁸⁴ (cf 10)

¹⁸⁵ Vinculación del mundo narrativo, estructurado por el narrador; con el contexto político, económico, social y cultural. (cf Figura 22) (cf Apéndice Y)

En búsqueda del diálogo entre los universos discursivos

De igual importancia al análisis de los materiales de archivo fue la asistencia a coloquios, congresos, seminarios, conferencias... y demás actividades extracurriculares que pudieran aportar al trabajo de sistematización. De donde resulta que en particular dos de éstas reorientaron el propósito del trabajo, *ergo*, resignificaron los conceptos.

En primer lugar, está el “Coloquio de Filosofías de los Pueblos Originarios” cuya sede fue la ENAH con la colaboración del Posgrado de Estudios Latinoamericanos, realizado el mes de mayo de 2015. En él se presentaron investigadores, catedráticos y académicos, para dialogar sobre la mirada de los pueblos; entre ellos, pude escuchar por ejemplo a: Enrique Dussel, Horacio Cerutti Guldberg, Jesús Serna Moreno, Francesca Gallardo, Ambrosio Velasco Gómez, Santos de la Cruz Hernández, Gudrum Lenkersdorf, Miguel Ángel Adame Cerón, Catherine Herazo González y Paola Escalante Gonzalbo. Es necesario recalcar que en el evento me cuestioné sobre la mirada del universo académico, *eo ipso*, me pregunté sobre si se puede hablar de una filosofía, de una pedagogía, de un idioma... de los pueblos originarios.

En segundo lugar, se encuentra el “Cuarto Seminario Jurhenkuarheni/Jorhenkorheni, enseñarse/aprenderse” que se llevó a cabo los días 3 y 4 de diciembre de 2015 en la comunidad de Cherán K’eri, en el Instituto Tecnológico Superior Purépecha (ITSP)¹⁸⁶ con el apoyo del Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (UMSH). Deseo subrayar que el propósito de éste fue la caracterización de la pedagogía comunitaria (lo cual llamó mi atención, pues comenté a Joaquín Márquez quien fue uno de los organizadores de dicho evento, que pretendía hacer la caracterización de la pedagogía purépecha). De ahí que decidí acudir al

¹⁸⁶ (cf Apéndice C)

seminario para conocer cuál era su planteamiento, *ergo*, indagar si de alguna manera podría aportar con mi trabajo de sistematización a los intereses y expectativas de los “p’urhepecha” que también concurren al evento.

A partir de los planteamientos expuestos en ambos eventos, al indagar sobre la “kaxumpekwa” me di cuenta que era necesario tener un acercamiento al “eratsekwa”¹⁸⁷ purépecha; por consiguiente, a su lenguaje más allá de un análisis estructural. De manera que fue cuando decidí construir mi marco conceptual, *in situ*, con la colaboración de los “kaxumpeti wantari”¹⁸⁸ a partir de la significación sociocultural. Por supuesto que esta construcción-deconstrucción es de manera colectiva, *eo ipso*, no es mi trabajo de sistematización¹⁸⁹ sino que es nuestro trabajo de sistematización, en donde “mediante la cultura la gente crea, recuerda y maneja las ideas, controlando y aplicando sistemas específicos de significado simbólico”. (kottak, 1994, p. 36)

Teniendo en cuenta que los antropólogos interpretativos conceptualizan a la cultura¹⁹⁰ como una “organización social de significados interiorizados de modo relativamente estable por los sujetos en forma de esquemas o de representaciones compartidas, y objetivados en formas simbólicas, todo ello en contextos históricos específicos y socialmente estructurados”; (Giménez, 2007, p. 49) consideré importante retomar el planteamiento de Berger y Luckmann (2003) en cuanto a la objetivación. Ellos se refirieron a que adquiere importancia en la significación debido a que:

Un signo puede distinguirse de otras objetivaciones por su intención explícita de servir como indicio de significados subjetivos. Por cierto que todas las objetivaciones son susceptibles de ser usadas como

¹⁸⁷ (cf 49)

¹⁸⁸ (cf 72)

¹⁸⁹ (cf 14)

¹⁹⁰ (cf Figura 22) (cf Apéndice Y)

signos, aun cuando no se hubiera producido con tal intención originalmente. (p. 52)

En cuanto a porqué considero importante para la construcción sociocultural del marco conceptual a las “ch’antarikwecha”¹⁹¹ es porque en ellas se cuenta una historia. Al respecto Godelier (1990) planteó “el hecho: al contrario que los demás animales sociales, los hombres no se contentan con vivir en sociedad, sino que producen una sociedad para vivir; en el curso de su existencia inventan nuevas maneras de pensar y de actuar sobre ellos mismos, así como sobre la naturaleza que les rodea. Producen, pues, la cultura y fabrican la historia, la Historia”. (p. 17)

Empezaré por considerar que los “p’urhepecha” empleamos *corpus*, que consisten en significados culturales. De tal manera que estos “juskat’urikwecha”¹⁹², que son la objetivación del “eratsekwa”,¹⁹³ son de gran importancia para comprender nuestro entorno político, económico, social, además el educativo, *eo ipso*, me fueron de utilidad para interpretar la realidad de los “kaxumpeti wantari”¹⁹⁴ en cuanto a la “kaxumpekwa”.¹⁹⁵

De ahí que decidí estudiar el idioma “p’urhepecha” con el Dr. Fernando Nava López en el IIA para adquirir una herramienta que me facilitara hacer algunas reflexiones sobre la traducción e interpretación de estos significados culturales a partir del conocimiento de nuestro propio idioma y de nuestra cultura. Indiscutiblemente, no es suficiente conocer la traducción de estos significados y explicarlos de manera aislada, es necesario comprenderlos en su sentido vivencial. Conviene subrayar que en junio del 2015 se realizó la primera reunión en Morelia, Michoacán, para llevar a cabo la normalización de la lengua, *ergo*, el sistema de escritura utilizado en el trabajo de sistematización es el propuesto por Nava.

¹⁹¹ (cf 4)

¹⁹² (cf 19) (cf Figura 19) (cf Figura 22) (cf Apéndice V) (cf Apéndice Y)

¹⁹³ (cf 49) Según Guerrero (2002)

¹⁹⁴ (cf 72)

¹⁹⁵ (cf 138)

Al tener en cuenta que para Geertz (1973) la cultura se construye con símbolos,¹⁹⁶ en el trabajo de campo me encontré que en las comunidades localizadas en la subregión Juatarhu¹⁹⁷ se manifiestan dos universos simbólicos¹⁹⁸ que consisten en el “conjunto de significados construidos por una cultura, que ordenan y legitiman los roles cotidianos, constituyen el marco de referencia para poder entender y operar la realidad del mundo y hacen posible el ordenamiento de la historia, permiten situar los acontecimientos colectivos en una unidad de coherencia necesaria dentro de la temporalidad en la que tiene sentido un pasado para entender sus experiencias presentes y sobre la base de su memoria pensar el futuro”. (Berger y Luckman, 2003, p. 52)

De ahí que observe que dichos universos se contraponen en una misma comunidad; por un lado se encuentra el de los “purhepecha” quienes son los que viven de acuerdo a lo que dicta la “kaxumpekwa”;¹⁹⁹ por el otro, el de los “turhisi” quienes son los que se comportan de una forma diferente a lo que determina la “kaxumpekwa”.

De donde resulta que mi planteamiento es hacer la deconstrucción y construcción etnohistórica e ideológica de lo que considero que es el universo simbólico “p’urhepecha”, es decir, todos los símbolos culturales que constituyen a la “kaxumpekwa”.²⁰⁰ De modo que fue necesario interpretar a la cultura como sistema simbólico y así tener un acercamiento a lo que es nuestra “jakajkukwa”.²⁰¹ Cuestión que sólo pudo ser al comprender sus significados culturales a partir de las “ch’anantirakwecha”²⁰² de los “kaxumpeti wantari”²⁰³ a quienes entrevisté;

¹⁹⁶ (cf 19)

¹⁹⁷ (cf 10)

¹⁹⁸ (cf 111)

¹⁹⁹ (cf 138)

²⁰⁰ (cf 138)

²⁰¹ (cf 101)

²⁰² (cf 4)

asimismo, al comprender y analizar su realidad en cuanto a sus “jorhekwecha”.²⁰⁴ En otras palabras, la manera de acercarme a lo privado de la cultura purépecha fue precisamente los símbolos, la significación pública para Geertz (1973).

En relación con los universos simbólicos,²⁰⁵ otro punto es al que hizo referencia Guerrero (2002) cuando mencionó que todas las sociedades y culturas:

Tienen sus propios universos discursivos, es decir, lugares donde se habla y responde y que no son necesariamente códigos lingüísticos. Por ello la necesidad de entender la diversidad de discursos, tanto referidos, latentes como silenciados, para conocer los diversos procesos históricos de las culturas. (p. 78)

Por lo que se refiere al “wantakwa” [Acto del habla],²⁰⁶ considero que es el universo discursivo purépecha ya que es parte del lenguaje simbólico como expusieron Berger y Luckmann (2002). De donde resulta que en el “wantakwa” es de importancia considerar su relación con el “eratsekwa”.²⁰⁷ Considerando que como planteó Guerrero (2002) “la simbolización es la esencia del pensamiento humano, la que hizo posible no sólo la construcción de la cultura sino la construcción del ser humano como tal”. (p. 75) Se infiere que tiene relación con el constructo del lenguaje en sí mismo, de donde resulta que es un “jorhenkorheni”.²⁰⁸

Por otra parte, es necesario recalcar que al tener un acercamiento con el “wantakwa”²⁰⁹ y por consiguiente al “eratsekwa”,²¹⁰ pude notar que en su lenguaje

²⁰³ (cf 72)

²⁰⁴ (cf 43)

²⁰⁵ (cf 111)

²⁰⁶ A partir del planteamiento de Villanueva (s. f) hace referencia al acto pedagógico que consiste en producir un idioma comprensible para poder transmitir un mensaje con palabras a uno o más destinatarios con el propósito de obtener de ellos determinadas respuestas; por lo tanto, es la manifestación del pensamiento simbólico. (cf Figura 29) (cf Apéndice FF)

²⁰⁷ (cf 49)

²⁰⁸ (cf 43)

²⁰⁹ (cf 206)

simbólico y por ende en sus significados culturales no sólo existe una doble dimensión en donde vemos reflejada la oposición; así por ejemplo: bueno-malo, arriba-abajo, adentro-afuera, atrás-adelante, etc., sino también, es tridimensional o multidimensional.

La pretensión de este trabajo de sistematización, con el fin de hacer la construcción-deconstrucción de la “kaxumpekwa” fue llevar a cabo la triangulación entre las que considero son sus cuatro dimensiones, que son: “eratseni” [pensar],²¹¹ “jinteni” [ser purépecha],²¹² “jarani” [estar aquí]²¹³ y “uni” [saber hacer].²¹⁴

Dicho de otra manera, la triangulación es con vistas a hacer la construcción-deconstrucción en el aquí y en el ahora; a partir de nuestra “jakajkukwa”.²¹⁵ Más aún, consideré necesario describir como el “jorhenkorheni”²¹⁶ ha sido permeado debido a una transformación y deterioro cultural, *eo ipso*, los “p’urhepecha”²¹⁷ resignificamos a la “kaxumpekwa”.²¹⁸

²¹⁰ (cf 49)

²¹¹ Acto de manejar una amplia variedad de representaciones simbólicas manifiestas en la forma de vida comunitaria. Ésta radica en que mediante el acto pedagógico se transmita conocimiento de una generación a otra y fortalecer así la cultura purépecha. (cf Figura 27) (cf Apéndice G) (cf Apéndice DD)

²¹² De acuerdo al planteamiento de Silva (2006) consiste en un acto de apropiarse de una historia de vida individual y profundamente marcada por una historia de vida en colectivo; que lo distinguen de otros actores sociales. (cf Figura 27) (cf Apéndice K) (cf Apéndice DD)

²¹³ Al considerar los argumentos de Jordan (2001) es el acto de instalarse en una forma de vida, en la cultura purépecha, de modo transitorio o permanente en una relación auténtica con el mundo, con el hombre y consigo mismo. (citado en Kush) (cf Figura 27) (cf Apéndice DD)

²¹⁴ A partir de lo expuesto por Villoro (2008) es un acto reflexivo de adquirir habilidades y capacidades, prácticas o teóricas, que contribuyan al estar bien. (cf Figura 27) (cf Apéndice DD)

²¹⁵ (cf 101)

²¹⁶ (cf 45)

²¹⁷ (cf 1)

²¹⁸ (cf 138)

Indiscutiblemente, si entendemos a la “wantakwa”²¹⁹ como un universo discursivo, en efecto, en el trabajo de sistematización²²⁰ se tendrá que considerar la diversidad cultural y lingüística presente en la subregión “Juarhu”.²²¹ Definitivamente sería un error interpretar su “eratsekwa”²²² al margen de otros pensamientos en otros universos simbólicos²²³ y otros universos discursivos²²⁴ que permean en los “p’urhepecha” como sujetos sociales que son.; pues son parte de procesos políticos, económicos, sociales, culturales e históricos.

De ahí que me concentré en indagar en los universos narrativos que se emanan de los universos discursivos en la subregión “Juarhu”; por un lado, en el “p’urhepecha”; por el otro, en el “turhisi”. Es necesario recalcar que éstos consisten en la vinculación del mundo narrativo, estructurado por el narrador; con el contexto político, económico, social y cultural. Me gustaría dejar en claro que en el universo narrativo “p’urhepecha” predomina la “ch’antirakwa” [narrativa oral], en cambio en el universo narrativo “turhisi” cobra importancia la literatura escrita.

Tomando en cuenta el carácter indagatorio del trabajo de sistematización, privilegié la descripción de algunas narrativas específicas en el universo narrativo “p’urhepecha”, anteponiendo la intención interpretativa. En lo que respecta a la interpretación Giménez (2007) dijo que “es una operación constructiva del intérprete que selecciona, reconstruye e imputa sentidos proyectando creativamente un sentido posible entre otros muchos”. (p. 293)

En consecuencia, opté por sistematizar la información para llevar a cabo una triangulación de datos al emplear tres distintas técnicas de recolección de datos,

²¹⁹ (cf 206)

²²⁰ (cf 14)

²²¹ (cf 10)

²²² (cf 49)

²²³ (cf 111)

²²⁴ (cf 79)

que fueron: entrevistas en profundidad, observación participante y análisis de material de archivo.

Para empezar, lleve a cabo un registro en el diario de campo sobre las observaciones de situaciones estructuradas y no estructuradas tanto en el CIS-16 donde realicé las primeras entrevistas en profundidad como lo fue en la comunidad de Paracho de Verduzco donde está situada, de igual modo en la comunidad de San Francisco Pichátaro de donde son originarios los “kaxumpeti wantari”²²⁵ que he seleccionado para la triangulación de datos, igualmente en ITSP ubicado en la comunidad de Cherán K’eri que fue sede del Cuarto Seminario del “Jurhenkuarheni/Jorhenkorheni” y por otra parte en la comunidad de Arantepácu donde fue la sede de la “Kurhikwaeri Kwinchekwa” [Ceremonia y ritual al Dios del fuego]. Todo ello, con el fin de efectuar un primer rastreo de algunos núcleos que se profundizaron en las entrevistas realizadas posteriormente.

En segunda instancia me conduje ante los “kaxumpeti wantari” mediante la técnica de entrevista en profundidad sustentada en una relación intersubjetiva confirmándose que, tanto yo como entrevistadora y ellos como entrevistados, intercambiamos puntos de vista, de manera que el uno pudo estar en el lugar del otro. En ellas formulé una serie de preguntas preestablecidas con respecto a la “kaxumpekwa”, pero durante el encuentro me permití plantear algunos problemas, asimismo otras preguntas.

En cuanto a las entrevistas, al tener en cuenta que en el CIS-16 se concentraban profesores originarios, me informé sobre cómo contactarme con los que fueran hablantes del “p’urhepecha”, de ellos elegí a los tres que percibí que estaban dispuestos a narrarme su historia, además que tuvieran la disponibilidad de facilitarme documentos y lo más importante que fueran considerados por sus compañeros de trabajo como “kaxumpeti wantari”.

²²⁵ (cf 72)

Conviene subrayar que busqué entrevistar principalmente hablantes de “p’urhepecha” porque al igual que un “kaxumpeti wantari”²²⁶ al que entrevisté en la institución educativa ubicada en la comunidad indígena de Paracho, considero que el idioma juega un papel central para la revitalización de nuestra “siruki”.²²⁷

No obstante mi asesor, el Mtro. Jorge Benjamín Martínez Zendejas, me sugirió que entrevistara a un “Tata K’eri” [sabio en una comunidad],²²⁸ pero conviene subrayar que al que logré contactar en San Francisco Pichátaro, ya no hablaba el “p’urhepecha”. Debo agregar que él en su “ch’anantirakwa” describió cómo fue que vivió la imposición de la “turhisi” [lo maculado, el idioma castellano] por parte de los alfabetizadores que llegaron a impartir clases a esta comunidad. Con respecto a la enseñanza del “turhisi”, me atrevo a afirmar que fue una de las principales causas de la resignificación cultural en esta comunidad.

Y finalmente no sólo revisé los materiales de archivo mencionados en el estado de conocimiento, sino también, documentos proporcionados por los “kaxumbeti wantariecha; así por ejemplo, la biblia en “p’urhepecha” y libros de texto para la enseñanza del purépecha. Además de fotografías, en particular las que fueron capturadas por la psicóloga que me contactó en dicha institución educativa cuya labor, junto con otros colaboradores, es hacer un diagnóstico en internados y albergues indígenas. Más aún, observe videos que pudieran auxiliarme para la interpretación de datos; así, por ejemplo: “Historia de San Francisco Pichátaro y su maíz”, “Sueño interrumpido” y los de la fiesta patronal en San Francisco Pichátaro.

²²⁶ (cf 72)

²²⁷ (cf 58)

²²⁸ Narrador y educador que ha sido formado de acuerdo al ideal educativo y ha adquirido la sabiduría para conducir a los purépechas de acuerdo a la forma de vida comunitaria. (cf Figura 31) (cf Apéndice HH) Con respecto a la entrevista con el “Tata K’eri” es importante señalar que en un principio puso resistencia a la entrevista y se refirió a mi como “turisi”. No obstante, al dirigirme a él como “Tata” y mencionar algunos conceptos de vida purépecha hubo mayor disposición y me tomó de la mano y dijo que no era “turisi”.

Con respecto al material fotográfico como instrumento de carácter interpretativo Brandes (s. f.) expuso que “el destino de las fotos es de suplementar el texto. Las fotos en sí no suelen ser imprescindibles...” (p. 55) No obstante, “no cabe la menor duda de que las fotos ejercen un impacto tanto pedagógico como afectivo; aunque no seamos conscientes de sus consecuencias, las fotos nos impresionan. Influyen en nuestras ideas no sólo de la sociedad investigada sino del investigador”. (p. 56)

De donde resulta que de la información recolectada en el diario de campo, de las entrevistas en profundidad y de los materiales de archivo interpreté los datos para la triangulación, pero no en términos de su generalización estadística sino en términos de la significación sociocultural.

Deseo subrayar que dada su importancia, consideré a los significados culturales como categorías analíticas, *eo ipso*, les he dado un concepto desde mi mirada pedagógica; o como diría Ricoeur (2006) un simbolismo implícito que constituye un contexto de descripción. Dicho de otra manera, “si, en efecto, la acción puede ser narrada, es debido a que ésta ya está articulada en signos, reglas, normas; es decir, la acción se encuentra siempre mediatizada simbólicamente”. (p. 18)

Con la intención de hacer una aproximación a su significado realicé un análisis cultural de éstas. De donde resulta que lleve a cabo tres procedimientos, propuestos por Thompson (2005);²²⁹ cabe señalar que de ninguna se trabajaron de manera aislada; por el contrario, se hizo simultáneamente.

Es por esto que hice un análisis histórico social que consistió en la deconstrucción y disociación de los elementos de un todo, cuya finalidad es la reconstrucción de las condiciones de producción, circulación y recepción de las formas simbólicas; además un análisis formal en donde estudié la estructura interna de las formas simbólicas en virtud de la cual éstas son capaces de representar y

²²⁹ Citado en Giménez (2007)

simbolizar; finalmente, de la misma forma hice una interpretación y reinterpretación en el que construí creativamente un sentido global que imputa a los comportamientos y acontecimientos observados, cuya finalidad es reconstruir la dimensión referencial de las formas simbólicas.²³⁰

Precisamente por eso fue necesario la elección de textos, obtenidos de las “ch’anantirakwecha”²³¹ en las entrevistas en profundidad. Cabe señalar que las entrevistas fueron grabadas y posteriormente transcritas. De donde se infiere que la interpretación de la recolección de datos surgió a partir de la identificación de los códigos narrativos en las entrevistas y las articulaciones que establecen con lo que registré en el diario de campo y el análisis de las marcas textuales en materiales de archivo. Deseo subrayar que Villanueva (s f) considero que el código narrativo “se constituye por el conjunto de procedimientos, determinados por la cultura, que estructuran una narrativa específica y que reclaman una cierto dominio en su descifrado por parte del receptor”. (Villanueva, s.f., p. 181)

De donde resulta que de esas composiciones de signos; es decir, textos seleccionados, obtuve las oraciones a analizar para localizar en ellos los significados culturales. Para poder identificar los códigos narrativos llevé a cabo la codificación descriptiva de los datos al reconocer lo que Nava (2015) denominó como la frase nominal (sujeto) y la frase verbal (predicado). Después determiné si esos significados culturales que fueron situados se trataban de un nombre (sustantivo), un atributivo (adjetivo) o un verbo (acción); a partir de su función contextual. Posteriormente, lo interpreté a partir de tres tipos de códigos,²³² que son: el fonológico (como se pronuncia), el morfosintáctico (como se escribe) y el

²³⁰ (cf Figura 21) (cf Apéndice X)

²³¹ (cf ⁴)

²³² Propuestos por Nava, conceptualizados como componentes y no como códigos, citando a Villavicencio.

semántico (qué significa).²³³ Finalmente, de esas significaciones culturales determiné las categorías de análisis.

En lo que toca a la codificación analítica de estos significados culturales, consistió en sistematizar la información a partir de sus datos descriptivos para poder agruparlos en categorías, las cuales permanentemente contrasté mediante la triangulación de datos. Hay que mencionar, además, que de éstas se derivaron subcategorías de análisis con el propósito de que aportaran a la caracterización de la pedagogía purépecha.²³⁴

Por consiguiente, analicé categorías ETIC,²³⁵ concepto retomado del lingüista Kenneth Pike,²³⁶ que se refieren a aquellas que permiten hacer una interpretación desde el punto de vista externo a la cultura, para ello tuve que indagar en el universo discursivo académico que subyace en el hacer de los actantes. Por otra parte, las categorías EMIC²³⁷ que son aquellas que permiten la interpretación del significado desde la perspectiva interna de la cultura, en otras palabras, desde la perspectiva propia de los actantes.

Acerca de las categorías ETIC se plantearon subcategorías con el fin de analizarlas y así poder conceptualizarlas, que son:

- En primer lugar de la categoría “hermenéutica cultural”²³⁸ que al considerar el planteamiento de Gimenez (2007) consiste en un análisis interpretativo de la cultura que tiene por tarea descifrar códigos, reconstruir significados, leer

²³³ Al final del presente trabajo, en el apartado de apéndices se puede encontrar la codificación descriptiva de los significados culturales.

²³⁴ Al final de presente trabajo, en el apartado de apéndices se puede encontrar la codificación analítica de los significados culturales.

²³⁵ (cf Figura 19) (cf Apéndice V)

²³⁶ Citado en Ruíz (2003).

²³⁷ (cf Figura 20) (cf Apéndice W)

²³⁸ (cf Figura 19) (cf Figura 21) (cf Apéndice V) (cf Apéndice X)

los diferentes textos de autoexpresión social y reconocer los símbolos sociales vigentes.

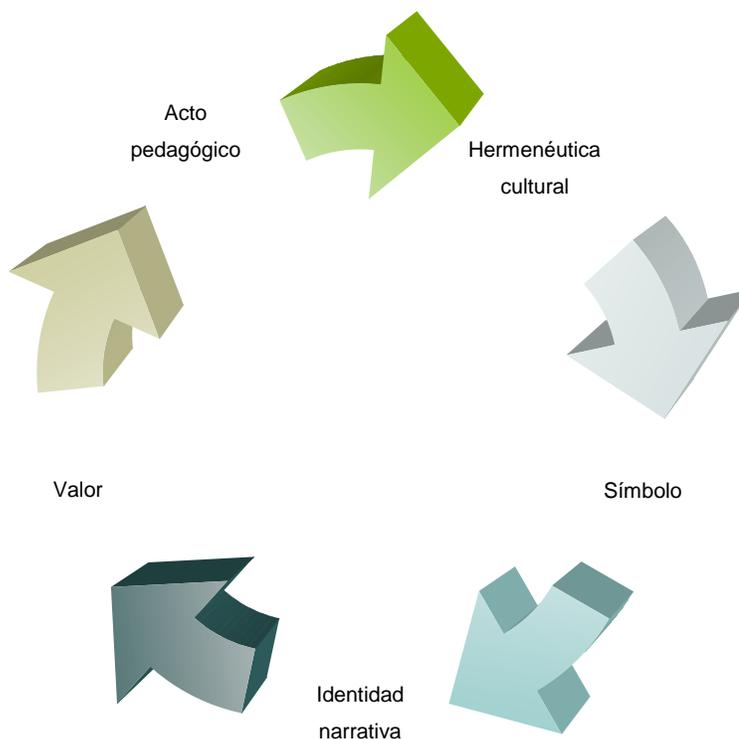


Figura 19. Categorías ETIC

- En segunda instancia de la categoría “símbolo”²³⁹ que de acuerdo a lo planteado por Guerrero (2002) es la objetivación de la esencia del pensamiento humano, cuyo significado es subjetivo.
- En tercer lugar de la categoría “identidad narrativa”²⁴⁰ que según Ricoeur “consiste en la configuración distintiva de un personaje a partir de una historia contada, que fundamenta el sentido de pertenencia a un

²³⁹ (cf Figura 19) (cf Figura 22) (cf Apéndice V) (cf Apéndice Y)

²⁴⁰ (cf Figura 19) (cf Figura 23) (cf Apéndice V) (cf Apéndice Z)

determinado grupo social al mezclarse en la historia de otros personajes”.
(citado en Silva, 2006, p. 112)

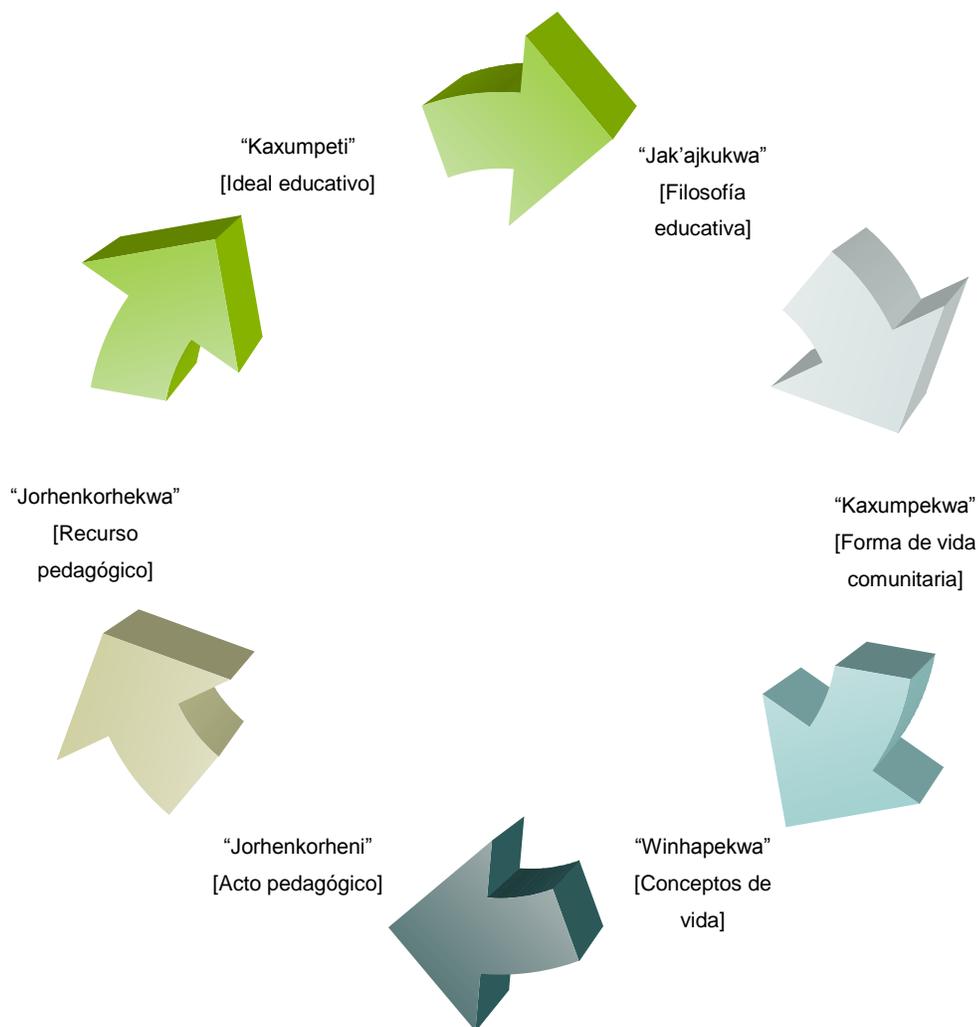


Figura 20. Categorías EMIC

- En cuarto lugar de la categoría “valor” ²⁴¹ que de acuerdo a lo expuesto por McEwan, H. y Egan, K. (1998) es un instrumento de interpretación que se constituye en una práctica personal y colectiva, pero son también una

²⁴¹ (cf Figura 19) (cf Figura 24) (cf Apéndice V) (Apéndice AA)

perspectiva altamente selectiva desde la cual contemplamos el mundo que nos rodea.

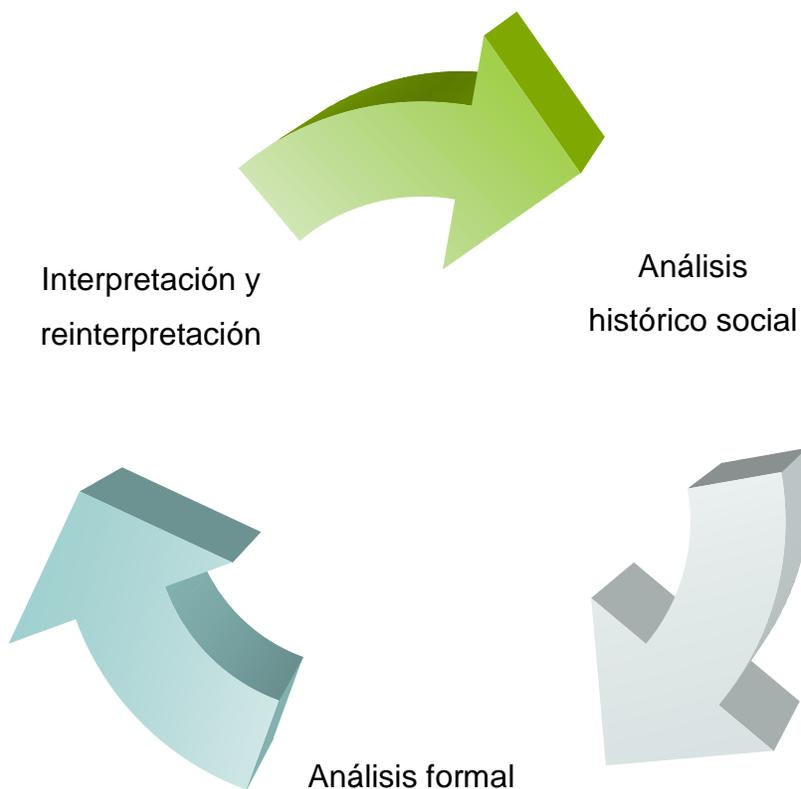


Figura 21. Subcategorías de la categoría hermenéutica cultural

- Finalmente de la categoría “acto pedagógico”²⁴² que considerando los argumentos de McEwan, H. y Egan, K. (1998) se significa en la comprensión y la comunicación de una idea.

²⁴² (cf Figura 19) (cf Figura 25) (cf Apéndice V) (cf Apéndice BB)

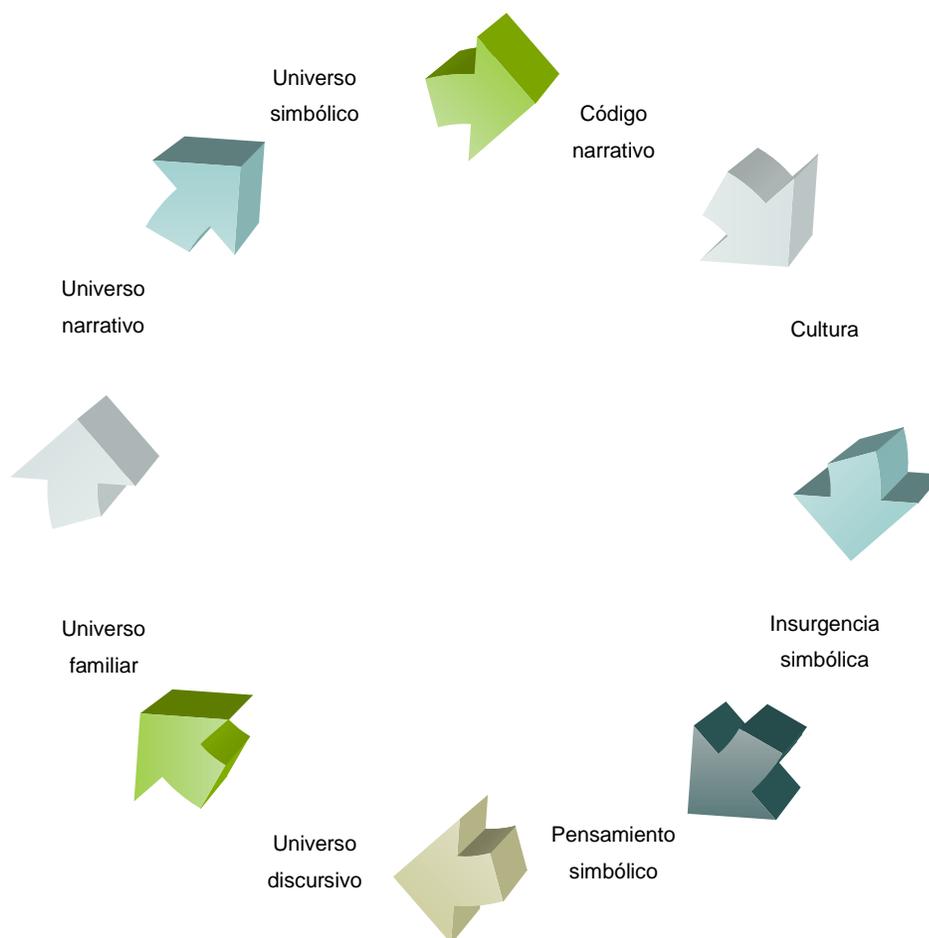


Figura 22. Subcategorías de la categoría símbolo

Por lo que se refiere a las categorías ETIC se esbozaron también subcategorías con el propósito de analizarlas y así poder conceptualizarlas, que son:

- En primer lugar de la categoría “jak’ajkukwa” [filosofía pedagógica]²⁴³ que desde la dialéctica hegelina es un conjunto de capacidades de aprendizaje que se construye sobre cualidades narrativas y pedagógicas; así por ejemplo: pensamientos, conocimientos, creencias, costumbres y valores;

²⁴³ (cf Figura 20) (cf Figura 26) (cf Apéndice H) (cf Apéndice W) (cf Apéndice CC)

como medio de comprensión de los fenómenos sociales emanados en la forma de vida comunitaria.

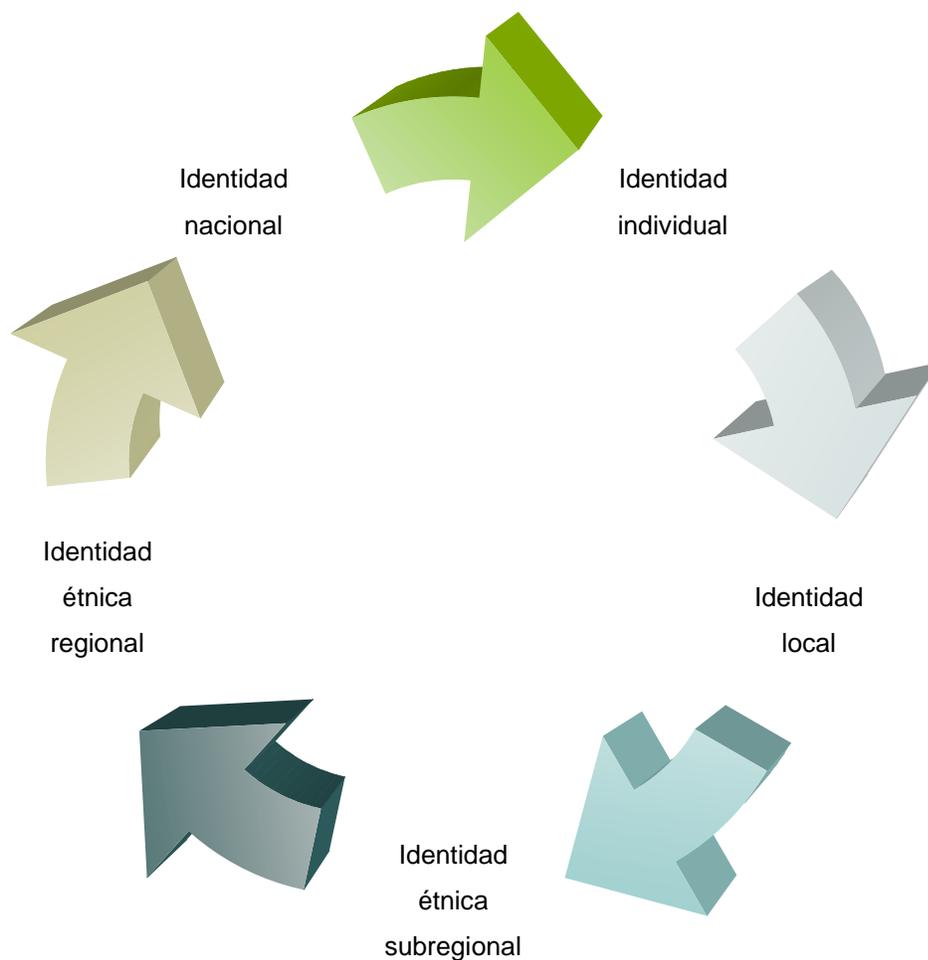


Figura 23. Subcategorías de la categoría identidad narrativa

- En segunda instancia de la categoría “kaxumpekwa” [forma de vida comunitaria]²⁴⁴ que se conforma del onjunto de fenómenos de la vida social que permiten saber vivir en comunidad.

²⁴⁴ (cf Figura 20) (cf Figura 27) (cf Apéndice M) (cf Apéndice W) (cf Apéndice DD)

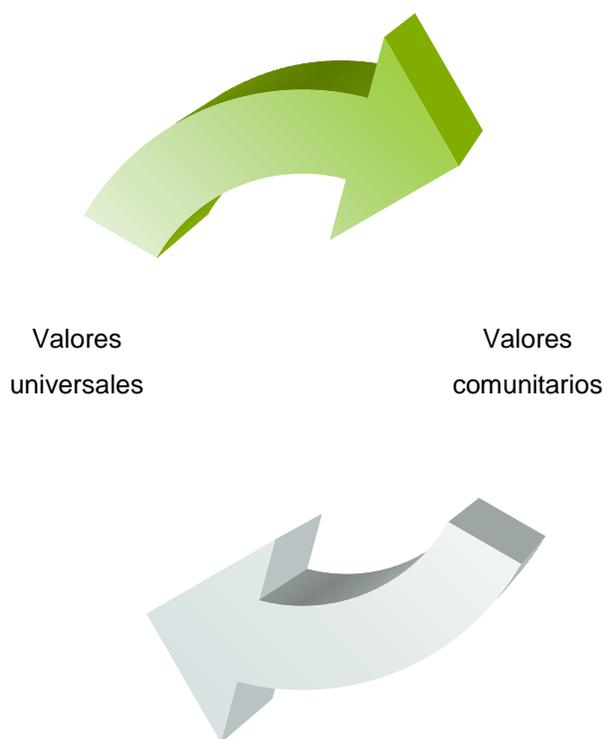


Figura 24. Subcategorías de la categoría valor

- En tercer lugar de la categoría “winhapekwa” [conceptos de vida]²⁴⁵ o de manera análoga valores comunitarios, que a partir de lo expuesto por Esquivel (2006) consisten en el conjunto de conceptos que nos son enseñados desde la infancia; en otras palabras, consisten en adquirir capacidades de aprendizaje que guíen nuestro saber hacer de acuerdo a la forma de vida comunitaria, en razón de su significación y de su representatividad.
- En cuarta instancia de la categoría “jorhenkorheni” [acto pedagógico]²⁴⁶ a partir del planteamiento de McEwan y Egen (1998) consiste en el acto de captar la capacidad heurística; asimismo, la capacidad de enseñarse y aprenderse; mediante los procesos de socialización y enculturación.

²⁴⁵ (cf Figura 20) (cf Figura 28) (cf Apéndice U) (cf Apéndice W) (cf Apéndice EE)

²⁴⁶ (cf Figura 20) (cf Figura 29) (cf Apéndice L) (cf Apéndice W) (cf Apéndice FF)

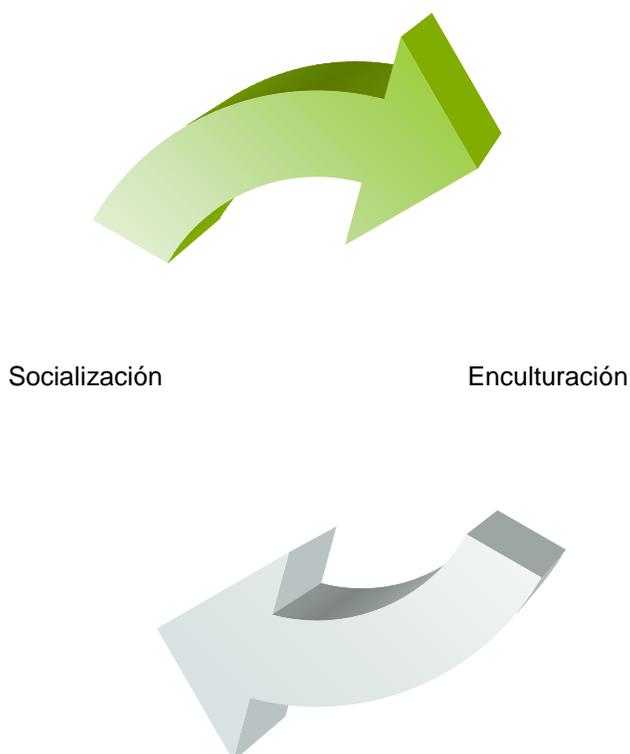


Figura 25. Subcategorías de la categoría acto pedagógico

- En quinto lugar de la categoría “jorhenkorhekwa” [recurso didáctico]²⁴⁷ que de acuerdo a lo planteado por Gimeno (1991) es el instrumento u objeto que pueda servir como mediador a partir de su manipulación, con el objetivo de ofrecer oportunidades para aprender algo, o bien con su uso se intervenga en el desarrollo de alguna función de la enseñanza.
- En último lugar de la categoría “kaxumpeti” [ideal educativo]²⁴⁸ que considerando lo expuesto por Whitehead (1957) se refleja en el odelo o prototipo de la perfección que se significa en el ideal de ser purépecha; cuya finalidad educativa es infundir sabiduría, la cual consiste en usar bien nuestros conocimientos y habilidades. Tener sabiduría es tener cultura y la

²⁴⁷ (cf Figura 20) (cf Figura 30) (cf Apéndice L) (cf Apéndice W) (cf Apéndice GG)

²⁴⁸ (cf Figura 20) (cf Figura 31) (cf Apéndice N) (cf Apéndice W) (cf Apéndice HH)

cultura es la actividad del pensamiento que nos permite estar abiertos a la belleza y a los sentimientos humanitarios.

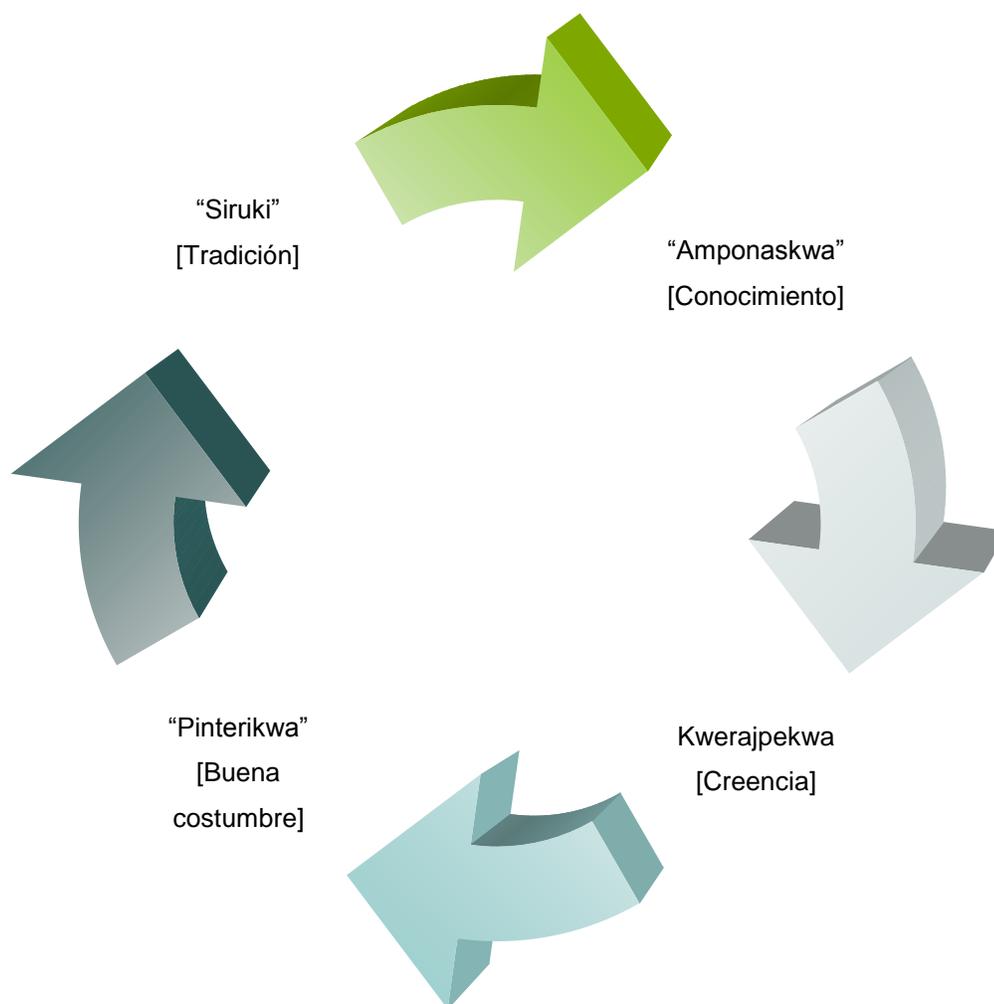


Figura 26. Subcategorías de la categoría "jak'ajkukwa" [filosofía pedagógica]

De manera que a partir de estas categorías de análisis, el problema que me planteé fue cómo podía argumentar que la "kaxumpekwa"²⁵⁰ es un eje transversal durante los procesos de socialización y enculturación presentes en el

²⁵⁰ (cf 138)

“jorhenkorheni”²⁵¹. Simultáneamente, busqué el modo de sustentar que en las “jorhekwecha”²⁵² se enseñan y se aprenden los “winhapekwa”.²⁵³

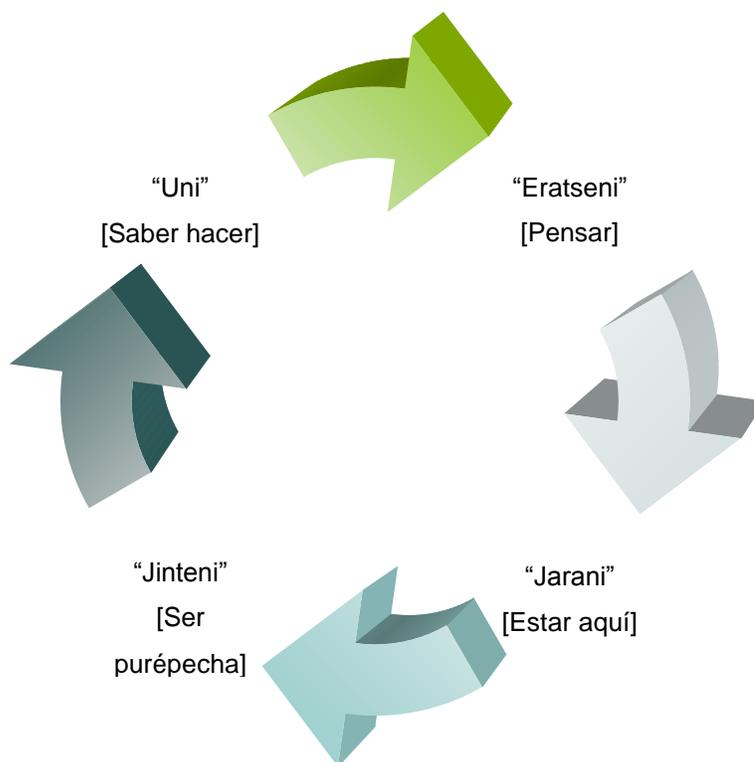


Figura 27. Subcategorías de la categoría “kaxumpekwa”
[forma de vida]

Por lo anterior, el propósito del trabajo de sistematización²⁵⁴ es hacer una construcción-deconstrucción etnohistórica e ideológica de la “Kaxumpekwa”²⁵⁵ a fin

²⁵¹ En el “Cuarto Seminario del Jurhenkuarheni/Jorhenkorheni” lo conceptualizan como enseñarse/aprenderse. (cf ⁴⁴)

²⁵² (cf ⁴³)

²⁵³ De acuerdo a lo expuesto por Esquivel (2004) consiste en el conjunto de conceptos que nos son enseñados desde la infancia; en otras palabras, consisten en adquirir capacidades de aprendizaje que guíen nuestro saber hacer de acuerdo a la forma de vida comunitaria, en razón de su significación y de su representatividad. (cf Figura 20) (cf Figura 28) (cf Apéndice U) (cf Apéndice W) (cf Apéndice EE)

de caracterizarla como una pedagogía purépecha; esto a partir del análisis sociocultural de los “winhapekwa”,²⁵⁶ dado que son manifestados en nuestra “siruki”²⁵⁷ mediante el “jorhenkorheni”.²⁵⁸

En consecuencia decidí hacer una transición del relato a la vida, pues consideré necesaria la “fusión de horizontes, una función esencial al arte de comprender un texto” (Gadamer, citado en Ricoeur, 2006:15); es decir, como mencionó Ricoeur (2006) “el sentido o el significado de un relato surge en la intersección del mundo del texto con el mundo del lector...” (p. 15) Razón por la cual que “la vida sólo se comprende a través de las historias que contamos sobre ella, entonces podemos decir que una vida examinada, en el sentido de la palabra que tomamos prestada al principio de Sócrates, es una vida narrada” (p. 20)

Ahora puedo decir que el enfoque de mi elección fue el hermenéutico cultural, que “consiste en un análisis interpretativo de la cultura que tiene por tarea descifrar códigos, reconstruir significados, leer los diferentes textos de autoexpresión social y reconocer los símbolos sociales vigentes”. (Giménez, 2007, p. 139). Al considerar que me brindó la oportunidad de lograr tal propósito, al tomar en cuenta la realidad concreta de los “p’urhepecha” en torno a cómo viven y su sentir; así mismo, interpreté las prácticas simbólicas que permitieron tener una aproximación a la pedagogía purépecha como un hecho cultural. De tal manera que la tarea principal, según Giménez (2007), fue “traducir la autointerpretación espontánea de una cultura en el lenguaje de la hetero-interpetación” (p. 293)

Hay que mencionar además el siguiente aspecto que trata el punto de vista hermenéutico de Ricoeur (2006) con respecto al texto, y dijo que tiene:

²⁵⁴ (cf 14)

²⁵⁵ (cf 138)

²⁵⁶ (cf 253)

²⁵⁷ (cf 58)

²⁵⁸ (cf 44)

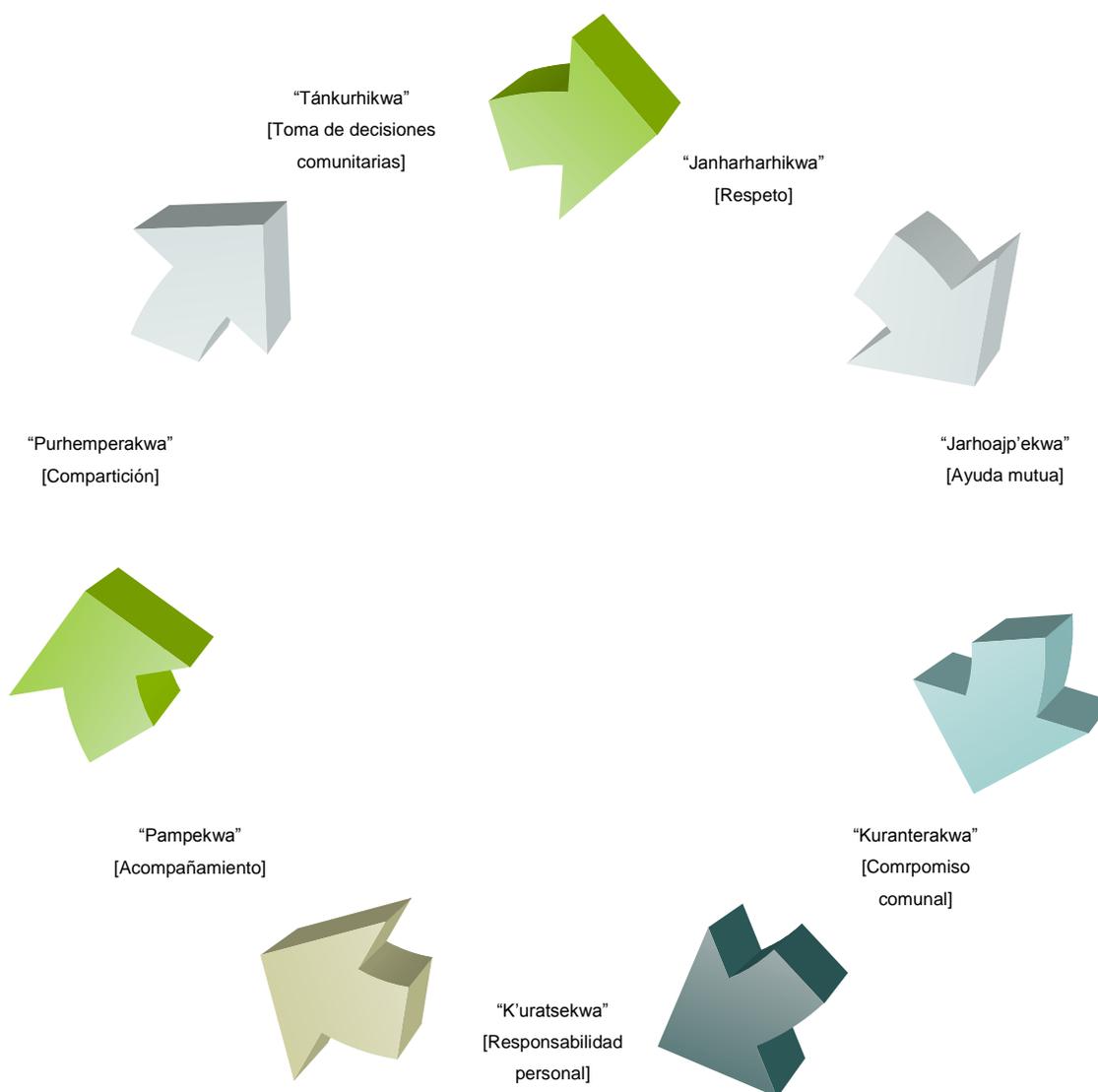


Figura 28. Subcategorías de la categoría "winhapekwa" [conceptos de vida]

Una significación distinta a la que el análisis estructural tomado de la lingüística le reconoce; es la mediación entre el hombre y el mundo, entre el hombre y el hombre, entre el hombre y sí mismo. La mediación entre el hombre y el mundo, es lo que se llama referencialidad, la mediación entre el hombre y el hombre, es la comunicabilidad; la mediación entre el hombre y sí mismo, es la comprensión en sí... La hermenéutica quiere descubrir las nuevas características de referencialidad no descriptiva, de comunicabilidad no utilitaria, de reflexibilidad no narcisista, generadas por la obra literaria. (p. 16)

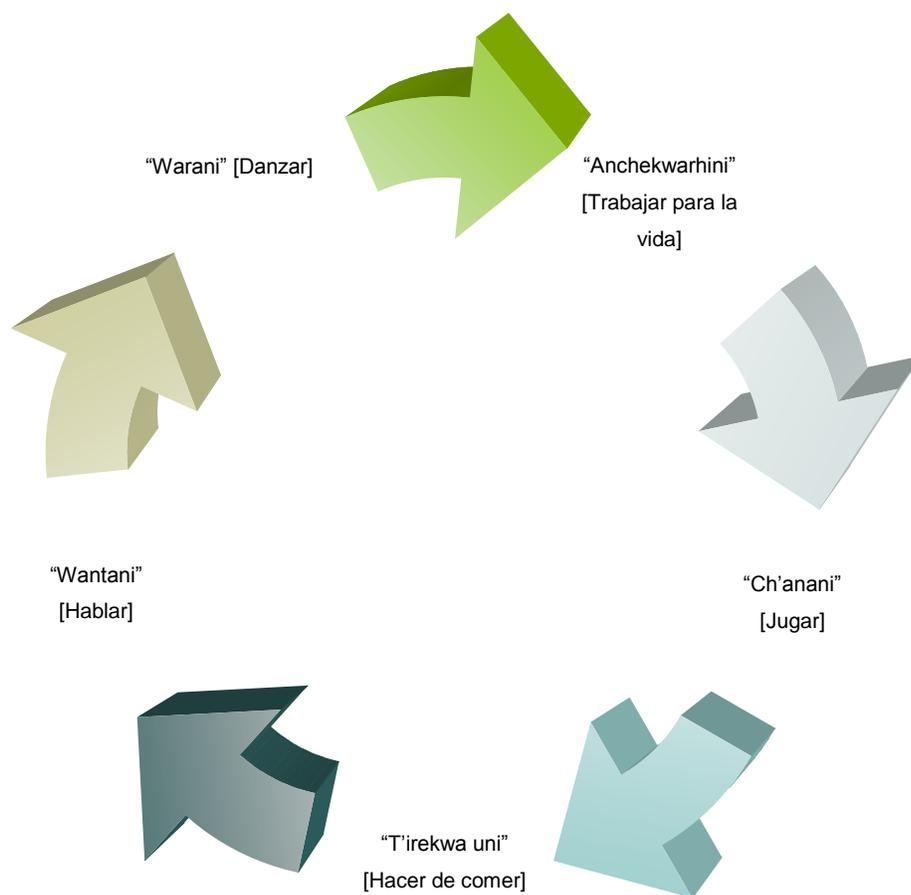


Figura 29. Subcategorías de la categoría "jorhenkorheni" [acto pedagógico]

Lo dicho hasta aquí supone que el hecho de que yo, como interprete, explique y comprenda a la "kaxumpekwa"²⁵⁹ a partir de las "ch'anantirakwecha"²⁶⁰ de los "kaxumpeti wantari";²⁶¹ permite que el trabajo de sistematización²⁶² se nutra de la referencialidad, de la comunicabilidad y de la comprensión en sí de todos

²⁵⁹ (cf 138)

²⁶⁰ (cf 4)

²⁶¹ (cf 72)

²⁶² (cf 14)

aquellos sujetos narrativos involucrados en el proceso de interpretación.²⁶³ Por lo cual, estoy comprometida con los relatos de vida y las formas como éstas son interpretadas y contadas.

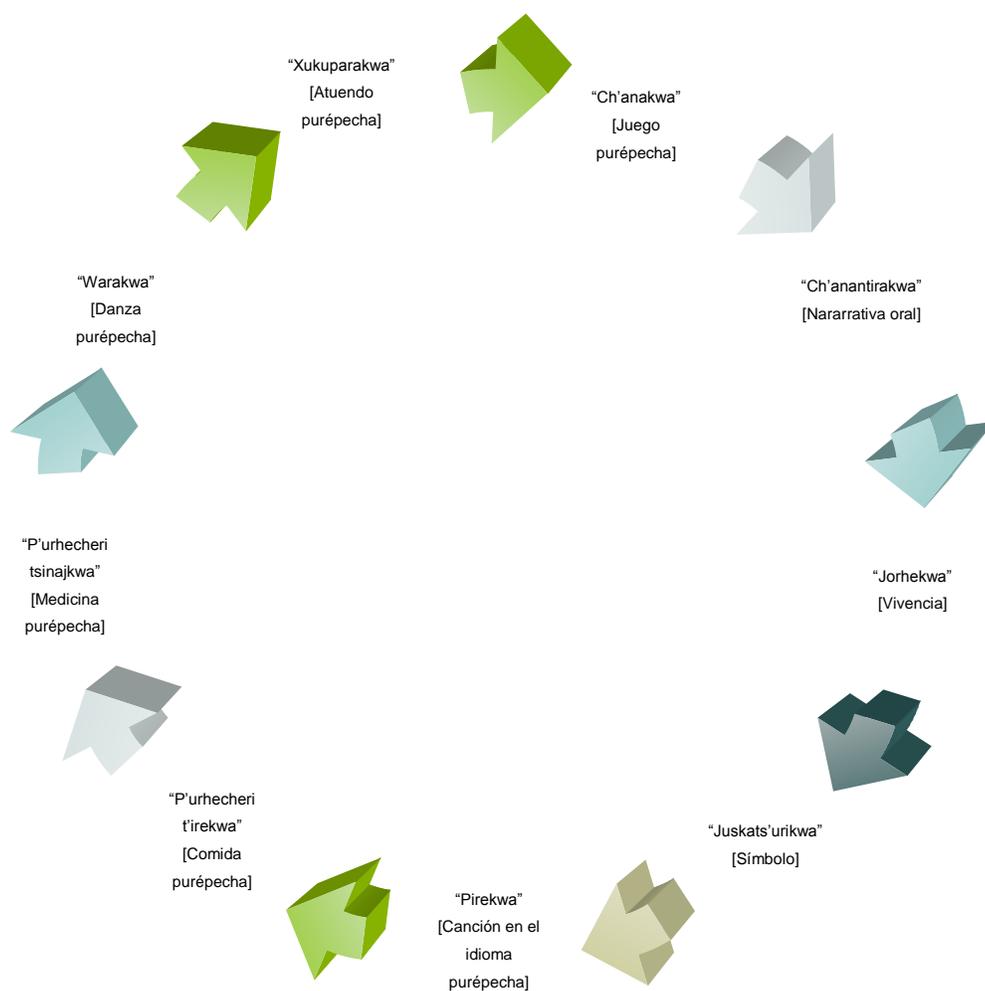


Figura 30. Subcategorías de la categoría "jorhenkorhekwa" [recurso pedagógico]

263 (cf 20)

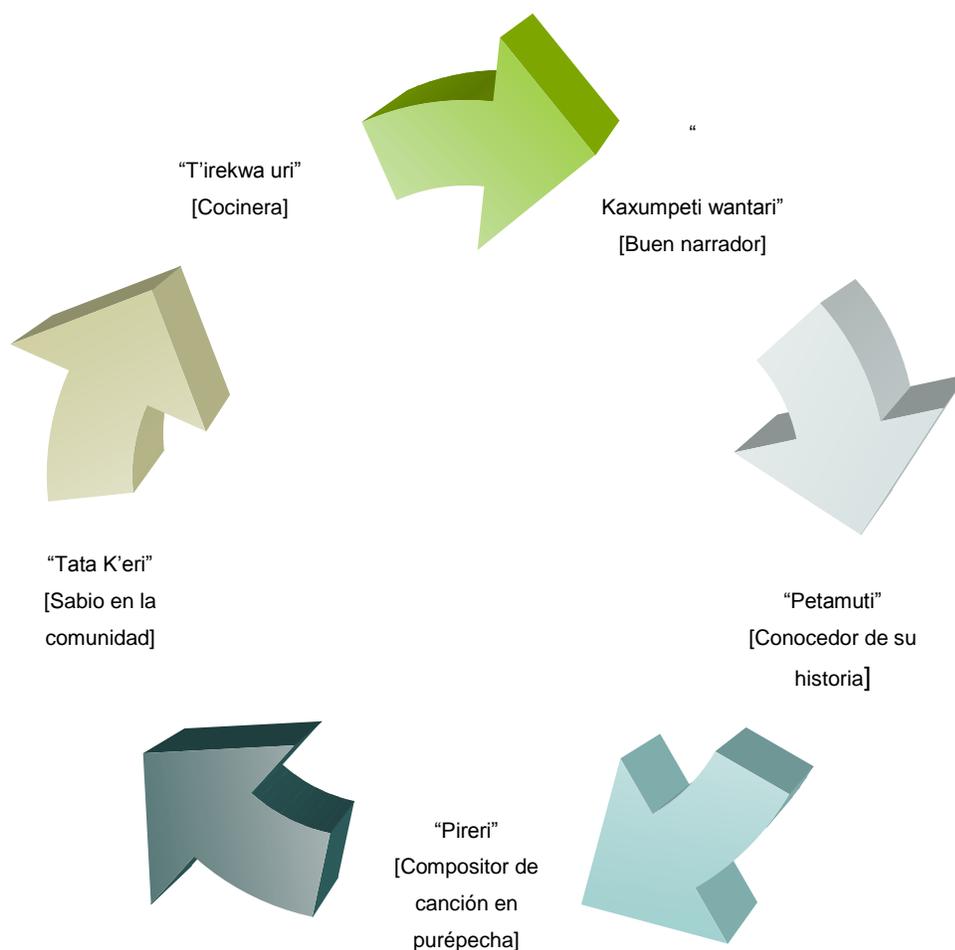


Figura 31. Subcategorías de la categoría “kaxumpeti” [ideal educativo]

En efecto, como mencionó Kreuzburg (2011) “al adentrarnos en sus contextos y formar parte de sus escenarios, pensamientos y palabras, aunque sea por tiempos más o menos cortos y discontinuados, es imprescindible ejercer una vigilancia ética para no ultrajarlos” (p. 35). Puesto que como mencionó Giménez (2007) “la interpretación y la explicación no son necesariamente polos excluyentes, sino que deben considerarse como momentos complementarios de una teoría más comprensiva de la interpretación” (p. 297) Dicho brevemente, en palabras de Ricoeur (1996 y 1999), cuando existe la libertad del otro y yo la reconozco es

cuando de verdad estoy reconociendo mi libertad, estamos hablando de una ética dialogal.

Con el fin de tener ese acercamiento a nuestro “eratsekwa”²⁶⁴ consideré necesario indagar en nuestros universos narrativos, y en esa búsqueda me encontré con tres códigos narrativos que obtuve en la triangulación de datos, que son: “Juchari winapekwa” [nuestra fuerza], “jucha p’urhepecheska” [simplemente somos p’urhepecha] y “jucha sesi irekwa” [sabemos vivir en comunidad]. En consecuencia, en el siguiente apartado al que he llamado “Desarrollo” expongo una narrativa específica que narra nuestra “jorhekwa”²⁶⁵ en la “Kurhikwaeri Kwinchekwa” [ceremonia y ritual al Dios del Fuego], se trata de una “ch’anantirakwa”²⁶⁶ colectiva, pues en ella narro historias compartidas.

De ahí que en la “ch’anantirakwa” titulada “Juchari Kurhikwaeri kwinchekwa: Nuestra ceremonia y ritual al Dios del Fuego” se responde a la pregunta central del trabajo de sistematización, que es: “¿Ampe kaxumpekwa?” [¿En qué consiste la forma de vida comunitaria?], que he planteado como el fenómeno educativo; asimismo, es el eje transversal. La cuál se construyó a partir de los tres códigos narrativos que he mencionado, de ellos se derivan tres preguntas; así, por ejemplo: “¿Ampe juchari winapekwa?” [¿Qué significa nuestra fuerza?], “¿ampe jucha p’urhepecheska?” [¿cuál es el sentido del somos purépecha?], y “¿ampe juchari sesi irekwa?” [¿cómo se sabe vivir en comunidad?].

En cuanto al primer código narrativo “Juchari Winapekwa: Nuestra fuerza”, hago un breve descripción del contexto purépecha a partir de un lema que es signo de una insurgencia simbólica y se encuentra presente en algunos de los “juskat’urikwa”²⁶⁷ que se emanan en la identidad narrativa.

²⁶⁴ (cf 49)

²⁶⁵ (cf 43)

²⁶⁶ (cf 4)

²⁶⁷ (cf 19)

Por lo que se refiere al segundo código narrativo “Juchari sesi irekwa: Sabemos vivir en comunidad”, hago una descripción cómo los “winhapekwa” permean en la “kaxumpekwa”.

Acerca del tercer código narrativo “Jucha P’urhepecheska: Simplemente somos purépecha”, pretendo comprender quiénes somos los purépecha contemporáneos a partir de sus proyecciones: en la identidad individual, en la identidad local, en la identidad étnica-subregional, en la identidad étnica-regional y en la identidad nacional.²⁶⁸

Finalmente, en el cierre hago la construcción-deconstrucción de la *kaxumpekwa*, en donde argumenté que los *p’urhepecha* aprendemos en la cotidianidad. Así pues, en la caracterización de la pedagogía purépecha describo “*juchari jakajkukwa*” [nuestra filosofía educativa], “*juchari kaxumpekwa*” [nuestra forma de vida comunitaria], “*juhari winhapekwa*” [nuestros conceptos de vida], “*juchari jorhenkorheni*” [nuestros actos educativos], “*juchari jorhenkorekwecha*” [nuestros recursos didácticos] y “*juchari kaxumpeti*” [nuestros ideales educativos].

Espero ser una “*kaxumpeti wantari*” [buena narradora]...

²⁶⁸ (cf Figura 23) (cf Apéndice Z)

DESARROLLO

Ka wenhikwa ampe arhiani
jimini niraaxati wantakwa p'urhe,
Tataka sapichuni ma exenti ka wantajpasinti:
Tataka sapichu kuramarinsinti, t'u néski?
Ji jinteeska wantakwa p'urhe, anti t'urini mitiski?

Por ahí va caminando nuestra palabra,
mira a un niño y le habla,
El niño le preguntó:
¿Tú quién eres?
yo soy la palabra p'urhepecha
¿Acaso no me conoces?

Juchari Kurhikwaeri kwinchekwa: Nuestra ceremonia y ritual al Dios del Fuego

Juchari winapekwa: Nuestra fuerza

Con motivo de conocer los “juskat’urikwecha”²⁶⁹ que emergen en el universo simbólico²⁷⁰ p’urhepecha que es la “kaxumpekwa”,²⁷¹ asistí, en compañía de mis tíos, de mi prima y de mi sobrina, a la “Kurhikwaeri Kwinchekwa”²⁷² con el propósito de celebrar el “Jimpani Wexurhini” [Año Nuevo Purépecha] el día 1º de febrero²⁷³ de 2016 en la comunidad de Arantepakua. Es necesario recalcar que mi interés por asistir a dicho evento fue que aquí se recrea un espacio de interacción entre las cuatro subregiones purépechas.²⁷⁴ ¡Cabe señalar que la celebración se realiza en forma itinerante!

²⁶⁹ (cf 19)

²⁷⁰ (cf 111)

²⁷¹ (cf 138)

²⁷² En años anteriores se denominaba: “chijkiri Jimpani” [fuego nuevo] o “Jimpani Wexurhini” [Año Nuevo Purépecha], pero en la celebración en la comunidad de Jarácuaro el 1º de febrero del 2014, la comunidad de cargueros decidió que se llamará “Kurhikwareri Kwinchekwa” [ceremonia ritual al Dios del Fuego].

²⁷³ La “Kurhikwaeri Kwinchekwa” [ceremonia ritual al Dios del Fuego] se celebra en esta fecha, 1º de febrero, debido a que el conteo de nuestros antepasados p’urhepecha [gente] tuvieron de acuerdo al calendario que le regía; así mismo, el conocimiento sobre la observación del firmamento que se transmitía por la “ch’anantirakwa” [tradición oral]. Es el momento que la “araro jóskua” [constelación de Orión] se encuentre a la mitad de su recorrido, poco antes de la media noche, sucede el cambio del ciclo agrícola del pueblo purépecha. Por otro lado, “a fiesta del Año Nuevo P’urhépecha aparece en 1983, en plena efervescencia del movimiento indígena en los niveles nacional y regional”. (Zarate, 2002, p. 42)

²⁷⁴ (cf 10)

Conviene subrayar que son los integrantes del “T’erunchetiecha” [consejo de sabios ancianos] quienes, de una u otra manera se han encargado de celebrar esta festividad. Empezaré por considerar que este grupo opera como una red, cuyos integrantes comparten ciertos “winhapekwa”²⁷⁵ y “juskat’urikwecha”²⁷⁶ comunes, que conforman la “kaxumpekwa”²⁷⁷. De ahí que su comportamiento durante la celebración esté en función de su pertenencia a este grupo.

Como resultado los “p’urhepecha” de diferentes comunidades de la región “P’urhepecha”,²⁷⁸ esperan en medio de un festival artístico la llegada del “Jimpani Wexurhini” en cuyo momento culminante se llevó acabo el encendido del “Chijkiri Jimpani” (fuego nuevo) y la entrega del cargo a los nuevos comisionados de realizar la fiesta el año próximo, propuesto por el “T’erunchetiecha”.

Al llegar, como a eso del medio día se llevó a cabo una ceremonia en la que el “Petamuti” [conocedor de su historia],²⁷⁹ el antropólogo Pedro Márquez Joaquín, a nombre del “T’erunchetiecha” hizo una descripción y una explicación del escudo impreso en el centro de la “anasikukwa” [bandera purpepecha]²⁸⁰ la que en sus cuatro colores representa a las subregiones: el azul a la “Japontarhu” el verde a la “Juatarhu”, el morado a la “Tsakapunturhu” y el amarillo a la “Eraxamanirhu”.²⁸¹ Hay que mencionar además, que agregó que la punta de flecha de obsidiana, ubicada al centro de ésta, consiste en una piedra que representa al Curicaveri en la

²⁷⁵ (cf 253)

²⁷⁶ (cf 19)

²⁷⁷ (cf 138)

²⁷⁸ (cf 1)

²⁷⁹ Narrador y educador que sea ha formado de acuerdo al ideal educativo y es quien adquiere la tarea de dar a conocer nuestra historia como pueblo p’urhepecha. (cf Figura 31) (cf Apéndice HH)

²⁸⁰ (cf Figura 32)

²⁸¹ (cf 10)

tierra, mientras que el “Tata Jurhiata”, cuyo destello envuelve al escudo,²⁸² era el mismo Dios venerado.



Figura 32. “Juchari anasikukwa” [Nuestra bandera]

Fotografiada por Ivonne Peña Martínez en la comunidad de Arantepacua, en febrero 1º de 2016

Es necesario recalcar que en el momento que vi la mano empuñada en el escudo de la “anasikwa” y el lema “Juchari Winapekwa” [nuestra fuerza], escrito debajo de éste, recordé una “ch’anantirakwa”²⁸³ que me fue narrada hace años con respecto al movimiento insurgente en Santa Fe de la laguna. Acerca de ella, cuenta la historia de Yola, comunera, que hoy día es inspiradora para la familia purépecha. Ahora, entiendo que la mano izquierda empuñada es otro de muchos

²⁸² (cf Figura 33)

²⁸³ (cf 4)

“juskat’urikwecha”²⁸⁴ de insurgencia simbólica.²⁸⁵ En vista de que considero importante conocer esta historia, comenzaré por narrar que...



Figura 33. Escucho purpépecha

Disponible en: www.comunidadpurepecha.com

²⁸⁴ (cf 19)

²⁸⁵ (cf 62)

No muy lejos de Patzcuaro, en Ueámuo, donde nuestros ojos aún tienen la capacidad de maravillarse por la belleza del paisaje, Yola una joven comunera decidió acompañar a su pueblo en el movimiento purépecha por la lucha de su territorio.

Al caminar por la calle de Morelos, en la Ciudad de Morelia rodeada de grandes edificios y ruidosos automóviles, decide ocultarse tras una máscara de inhibición y dice (en un tono que difícilmente podría hacerse escuchar): “¿No sesi, jampirini arhini, juchari winapekwa? [¿No estaría bien lanzar la consigna, nuestra fuerza?]”.

¡En ese instante surgió un suceso que ni ella misma esperaba! Los compañeros inspirados por su propuesta decidieron acompañarle y unirse a su voz para dejar de ser silenciados. Y la calle de Morelos vibró al escuchar en coro “¡Juchari Winapekwa!, ¡Juchari Winapekwa!, ¡Juchari Winapekwa!...”

Esta consigna creo un remolino de ideas al preguntarse el sentido del “Juchari Winapekwa”. En la euforia al escuchar su voz en la voz de los otros, Yola tuvo un inspirador impulso de empuñar su mano izquierda y levantarla como “juskat’urikwa” de esta fuerza, de esta unión del pueblo purépecha...

Todo esto parece confirmar que esa mano empuñada y el lema significan la utopía de una unidad política, social, cultural, ideológica y espiritual del pueblo purépecha.²⁸⁶ Asimismo, el “petamuti”²⁸⁷ agregó que las flechas representan el espíritu guerrero y que su forma cruzada, alude a los cuatro rumbos donde se adora la deidad. Con respecto a “anasikukwa” es interesante la “ch’anantirakwa”²⁸⁸ de la vez primera que se dio a conocer, narraré el acontecimiento y comenzaré diciendo que...

Hará el 17 de noviembre 37 años, día en que se celebró el primer aniversario de la defensa por las tierras comunales; que se reunieron los señores, las señoras, los niños, las niñas los y las jóvenes (es decir, la gente que habitaba en ese entonces el pueblo de Santa Fe de la Laguna) para ver ondear por vez primera en su plaza la “anasikukwa”. ¡Cuál sería la sorpresa, sobre todo para

²⁸⁶ “Estamos considerando a esta fiesta como una celebración ritual, en cuanto que constituye una exposición en forma de acción de la etnicidad contemporánea; al igual que los mitos que se nutre la etnicidad p’urhépecha –la continuidad del grupo, la unidad, y la igualdad– constituye un habla, es decir, dice algo sobre el ser p’urhépecha contemporáneo”. (Zarate, 2001, p. 39)

²⁸⁷ (cf²⁷⁹)

²⁸⁸ (cf⁴)

Yola!, al ver al centro de ella el símbolo de un puño con el lema que causo impacto en aquella calle de Morelos “Juchari Winapekwa”. Enseguida de que el viento sopló, la gente de Santa Fe de la Laguna sólo miró las bellas ondas que había creado en la “anasikukwa”, a causa del alboroto suave y sutil de este, como las que llegaron a observar en el “japonta” [lago] en las tardes de verano.

En vista de que en la “anasikwa” se encuentran unidos los cuatro colores que representan a cada subregión purépecha, puedo decir que la belleza en ella está en que se significa en un “juskat’urikwa”²⁸⁹ de unión de la Región Purépecha.²⁹⁰ Habría que decir también que ese fuego, en mi opinión, representa esa fuerza (luz y calor) que surge repentinamente para luchar contra la oscuridad y al apagarse se tiene la certeza que tiene la capacidad de nacer de nuevo. En consecuencia, esa fuerza reencarna en la insurgencia simbólica,²⁹¹ en la resistencia purépecha. ¡Esa fuerza es la que inspiró a Yola!

De ahí que, no es de extrañarse que Loncon (2006) describiera a la “anasikwa” como “un símbolo conocido nacional e internacionalmente que refleja la convivencia de los pueblos originarios en el marco de un Estado Nación y respeto a las diferencias contra la homogeneización”. (p. 82) En otras palabras, algunas personas han considerado a la “anasikwa” como “jukat’urikwa” de rebeldía, pero en mi opinión lo que se ha hecho es resignificar la imposición de un símbolo que representa al Estado Nación y al discurso homogeneizador, por uno que sea reivindicador de la cultura purépecha.

²⁸⁹ (cf 19)

²⁹⁰ (cf 3)

²⁹¹ (cf 62)

Juchari sesi irekwa: Nuestro saber vivir en comunidad

De otra manera, en nuestro recorrido por la comunidad de Arantepakwa, aproximadamente a medio día, Tata Cristóbal Quinto Baltazar (carguero mayor), al pasar en frente de su casa, saludo a mi tío Humberto y nos invitó a comer en compañía de los “p’urhepecha” [gente] que acaban de llegar en la procesión que venía desde la comunidad de Uruapan. En cuanto a su recorrido por el pueblo, llegaron con banda quien armonizaba su andar, encabezado por las “ire purempecha” [princesas de cada uno de los 9 barrios].²⁹²



Figura 34. “Ire purempecha” [Princesas]

Fotografiada por Ivonne Peña Martínez en la comunidad de Arantepakua, en febrero 1º de 2016

²⁹² (cf Figura 34)

En vista de que se esperaba un gran número de visitantes, por supuesto que ameritó llevar a cabo la “p’urhemperakwa” [compartición]²⁹³ en donde tanto familiares como otros miembros de la comunidad, en unas estructuras de madera transportaban los platos de comida desde la “t’irekwa úntskwa”, donde las “t’irekwa uri” estuvieron a cargo de preparar el churipo, las korundas y el agua, para luego servir la deliciosa “p’urhecheri t’irhekwa”²⁹⁴ representativa de la subregión “Juatarhu”.²⁹⁵ La “p’urhemperakwa” indiscutiblemente se significa en el “anchekwarhini”²⁹⁶ y en la “jarhoajp’ekwa”,²⁹⁷ es un concepto de vida y aquí se puede significar en el “uni” inmerso en la “kaxumpekua”. Como ha dicho E02/PYJ/041113²⁹⁸ “juchari sesi irekwa”.

Hay que mencionar además, que en la mayoría de las casas de la comunidad se ofrecía a los visitantes todo tipo de “p’urhecheri t’irhekwa”, como por ejemplo: “uchepos” [tamales de elote], “aguacatas” [corundas con frijol], “nacatamales” [tamales con carne de puerco y chile rojo], entre otros. Asimismo,

²⁹³ Concepto de vida que se significa en el acto de tener y dar algo en común para realizar una actividad colectivamente. (cf Figura 28) (Apéndice EE)

²⁹⁴ (cf 33)

²⁹⁵ (cf 10)

²⁹⁶ (cf 44)

²⁹⁷ (cf 57)

²⁹⁸ (cf

)

prepararon diversos de atoles para “p’urhemperani” [compartir]; así, por ejemplo: el atole blanco, el atole de tamarindo, el atole de guayaba, el atole negro (hecho con cenizas. De manera que me estoy regiriendo a “jukat’urikwecha”²⁹⁹ de identidad étnica-subregional.³⁰⁰Constantemente se estuvo anunciando lo que la comunidad ofrecía para poder brindar a la gente que asistimos a la ceremonia. ¡No había sentido nunca la hospitalidad de toda una comunidad!

Conviene subrayar que en la entrada de cada una de las casas en donde se ofrecieron la “p’urhecheri t’irekwa”³⁰¹ se podría contemplar las ofrendas dedicadas al “Kurhikuaeri” [Dios del fuego]³⁰² que pusieron los miembros de la comunidad de Arantepakwa, en ellas se concentraron “juskat’urikwecha”³⁰³ de identidad local,³⁰⁴ de identidad étnica-subregional³⁰⁵ y de identidad étnica-regional.³⁰⁶

299 (cf 19)

300 (cf 148)

301 (cf 33)

302 (cf Figura 34)

303 (cf 19)

304 (cf 146)

305 (cf 147)

306 (cf 148)



Figura 35. Ofrenda al “Kurhikuaeri” [Dios del fuego]

Fotografiada por Yovani Jiménez en la comunidad de Arantepacua, en febrero 1º de 2016

Jucha P’urhepecheska: Simplemente somos purépecha

Después, por la tarde de ese día, fuimos participes en el “wanopikwa” [recorrido]³⁰⁷ por las calles principales de la comunidad de Arantepakua, en donde la encabezaron las autoridades del pueblo sede, seguidas por las comunidades en el orden de los años en que asumieron el encargo fueguino: Tzintzuntzan, 1983; Ihuatzio, 1984; Nurio, 1985; Tziondaro, 1986; Angahuan, 1987; Pichátaro, 1988; Tacuro, 1989 Santa Fe de la Laguna, 1990; Cheranástico, 1991; Ichupio, 1992; Cocucho, 1993; Ucazanastecua, 1994; Tarecuato, 1995; Puácuro, 1996; Sevina, 1997; Janitzio, 1998; Lorenzo Narheni, 1999; Tirindaro, 2000; Cherán, 2001; Carapan, 2002; Nuevo Paragaricutiro, 2003; Pátzcuaro, 2004; Calzontzin, 2005;

³⁰⁷ (cf Figura 36)

Patamban, 2006; Santo Tomás, 2007; Purenchecuaró, 2008; Tsi'rapu, 2009; Barrios de Urupani, 2010; Jaracuaro, 2011; Nahuatzen, 2013; Tarejero, 2014 y Uricho, 2015.

Deseo subrayar que nosotros nos unimos con el “wanopikwa” que venía de la comunidad de San Francisco Pichátaro, en donde nos encontramos con poca gente, habría que decir también que no se contaba con los “juskat'urikwecha”³⁰⁸ que debían encabezar la procesión para representar a cada una de las comunidades. El motivo de ésta “jorhekwa”,³⁰⁹ *ex ante*³¹⁰, del festejo es importante de relatar...

Mientras estuve en la comunidad de San Francisco Pichátaro, pues fui a visitar a mi familia con el propósito de organizarnos para asistir a la “Kurhikwaeri Kwinchekwa”. Es necesario recalcar que el tema en la comunidad era la polémica suscitada en la comunidad de Arantepacua, acerca de su resistencia porque se celebrará la misa durante el festejo para en el encendido del “Chijkiri Jimpani”.

³⁰⁸ (cf 19)

³⁰⁹ (cf 43)

³¹⁰ Locución latina que significa “antes de”.



Figura 36. “Juchari wanopikwa” [Nuestro recorrido]

Fotografiada por Vianey Torres Peña en la comunidad de Arantepacua, en febrero 1º de 2016

Al respecto, llegué a escuchar rumores de que el obispado pretendía sancionar a la comunidad sede de la magna celebración, por negar que se oficiara la misma como se ha venido realizando en el marco de la celebración en años anteriores. Por otro lado, otros rumoraban que se trataba de una invención desafortunada que lo que se pretendía era debilitar este festejo del “Jimpani Wexurhini”.

En varios grupos de mi facebook, cuyos administradores son p’urhepecha, se podían leer tres discursos: uno a favor de la resistencia de la gente de Arantepacua, argumentando que estaban en su derecho de hacerlo; en otro se podía apreciar la beligencia en contra de esta actitud que transgredía a las creencias y creaba un conflicto religioso en un ambiente de intolerancia, y hubo otro que invitaba al diálogo que una creencia no tenía por qué transgredir a otra.

En respuesta a esta manifestación de resistencia por parte de los cargueros en la comunidad de Arantepacua, algunos religiosos entre en ellos el cura de la comunidad de Pichataro organizaron una misa, simultánea al la “Kurhikwaeri Kwinchekwa”, en resistencia a la agresión de sus creencias. Como resultado los símbolos purépecha se los llevaron a la Patzcuaro donde se organizo otro festejo con tendencia religio, es por esto que pocos pichatarenses asistieron a Arantepacua; así mismo, no llegaron con los “juskat’urikwcha” que los representan.

Con respecto a los “juskat’urikwecha”³¹¹ que encabezaban a las comunidades en el “wanopikwa” pude ver, además de la “anasikwa”, algunos objetos que se significan en la identidad étnica-regional.³¹² En cuanto a la “mintaskwarheta” [piedra calendario]³¹³ es una piedra de origen volcánico con forma de “Cue” [pirámide cuadrangular], que era la arquitectura sagrada de los antiguos “p’urhepecha” y que representa el calendario del “Kurhikuaeri”. Además tiene cuatro caras y dos bases, una superior de menor dimensión y una inferior, de mayor dimensión. Habría que decir también que tiene grabados símbolos que representan a las Comunidades que han sido sede de la celebración. Otro rasgo es que se tiene grabados 52 símbolos que representarán un siglo “p’urhepecha”, de acuerdo al antiguo conteo.

Acerca del “ts’irikwarheta” [bastón de mando]³¹⁴ los “kaxumpeti wantari”³¹⁵ me narraron que, en la antigüedad, el “Petamuti”³¹⁶ lo usaba en las ceremonias y ritos; este “juskat’urikwa” consistía en una vara larga, con dos serpientes enroscadas, que simbolizan el poder (sabiduría) y la luz (conocimiento); también en la punta del bastón se llevaba un pedernal y diversas plumas de aves y un guaje incrustado de turquesas. Se debe agregar que sólo podrá ser cargado por un “Tata K’eri”, ³¹⁷ previamente escogido por los “T’erunchetiecha”. Lo más importante es que actualmente se recupera como “juskat’urikwa” de ser la llave para abrir el

³¹¹ (cf 19)

³¹² (cf 148)

³¹³ (cf Figura 37)

³¹⁴ (cf Figura 38)

³¹⁵ (cf 72)

³¹⁶ (cf 279)

³¹⁷ Narrador y educador que ha sido formado de acuerdo al ideal educativo y ha adquirido la sabiduría para conducir a los purépechas de acuerdo a la forma de vida comunitaria. (cf Figura 31) (cf Apéndice T) (cf Apéndice HH)

espacito-tiempo y entender el “eratsekwa”³¹⁸ y obra de nuestros antepasados como lo es la “kaxumpekwa”.³¹⁹



Figura 37. “Juchari mintaskwarheta” [Nuestra piedra calendario]

Fotografiada por Ivonne Peña Martínez en la comunidad de Arantepacua, en febrero 1º de 2016

Además de los “juskat’urikwecha”³²⁰ que se significan la identidad ética-regional, cada comunidad llevaba un banderín con el nombre originario de su comunidad y por supuesto se pudo apreciar las peculiaridades en su “xukuparakwa”³²¹ y eso es lo que lo hace aún más atractivo. De ahí que, el asistir al

³¹⁸ (cf 49)

³¹⁹ (cf 138)

³²⁰ (cf 19)

³²¹ (cf Figura 10)

festejo del “Kurhikwaeri Kwinchekwa” fuera un deleite para mis ojos, pues vi la diversidad de “w”arhitiri xukuparakwa”³²² que existen en las cuatro subregiones purépechas. ¡Es sin duda un símbolo de identidad localista!³²³



Figura 38. “Juchari ts’irikwarheta” [nuestro bastón de mando]

Disponible en: www.comunidadpurepecha.com

Conforme iban llegando las procesiones, colocaron diversas ofrendas al “Kurhikwaeri”, alrededor de la plaza, que son custodiadas por dos “warhiti”³²⁴ que están a cargo de custodiar los “juskat’urikwecha”.³²⁵ Es necesario recalcar que cada una era única e irrepetible, pues contenían elementos que caracterizaban a

³²² (cf Figura 10)

³²³ (cf 146)

³²⁴ (cf 54)

³²⁵ (cf 19)

sus respectivas comunidades de origen, por consiguiente a sus subregiones: la “Juatarhu”,³²⁶ la “Japontarhu”,³²⁷ la “Tsakapunturhu”³²⁸ y la “Eraxaminiru”.³²⁹ Así, por ejemplo, en Cheran k’eri colocaron panales que son “juskat’urikuwa”³³⁰ de iniciación³³¹ para los jóvenes de su comunidad.



Figura 39. Ofrenda de la subregión “Juatarhu” [Meseta]

Fotografiada por Ivonne Peña Martínez en la comunidad de Arantepacua, en febrero 1º de 2016

³²⁶ (cf Figura 39)

³²⁷ (cf Figura 40)

³²⁸ (cf Figura 41)

³²⁹ (cf Figura 42)

³³⁰ (cf 19)

³³¹ Transición de niño a hombre.



Figura 40. Ofrenda de la subregión "Juatarhu" [Lacustre]

Fotografiada por Ivonne Peña Martínez en la comunidad de Arantepacua, en febrero 1º de 2016

Como he dicho, parte de la celebración fue la organización de un "Festival Cultural Purépecha", muy similar a los que he asistido en la comunidad de Zacan el mes de octubre. Basta decir que fue un disfrute presenciar, en compañía de mis familiares, el hermoso arte de los "warhariicha" [danzantes]³³² con sus peculiaridades características de las comunidades de donde son originarios; así, por ejemplo: los Moros, los Kúrpites, los Viejitos, los Changos, las Aguadoras, los Negritos y muchas danzas más. Asimismo, se presentaron "kústakwa" [orquestas, bandas y grupos musicales]; por supuesto no podías faltar los "pireriecha".³³³

³³² Se significa en una de las manifestaciones artísticas como elemento de identidad del pueblo purépecha, hace referencia a las creencias, prácticas y costumbres de una comunidad. (cf Figura 43) (cf Figura 30) (Apéndice GG)

³³³ (cf 72)



Figura 41. Ofrenda de la subregión “Tsakapunturhu” [Cienega]

Fotografiada por Ivonne Peña Martínez en la comunidad de Arantepacua, en febrero 1º de 2016

Todas y cada una de estas manifestaciones artísticas son “jusket’urikwecha”³³⁴ de identidad local³³⁵ que forman parte de este universo simbólico³³⁶ que es la “kaxumbekwa”.³³⁷ En este sentido, las políticas públicas tienen que resignificarse y dejar de lado esas políticas de inclusión y de rescate cultural, pues en pueblo p’urhepecha ha demostrado en su “uni”³³⁸ que lo que se busca es una revitalización de su idioma y por supuesto el fortalecimiento de su cultura, en el sentido de que es una construcción social.

334 (cf 19)

335 (cf 146)

336 (cf 111)

337 (cf 138)

338 (cf 117)



Figura 42. Ofrenda de la región “Examirihu” [Cañada de los siete pueblos]

Fotografiada por Ivonne Peña Martínez en la comunidad de Arantepacua, en febrero 1º de 2016

Lo más significativo que fue para mí en esta visita a Arantepakua con motivo de la magna celebración, como lo expresaban los cargueros, fue la visita que hice a su escuela primaria. Desde la entrada puede apreciar unos bellos murales³³⁹ en que se expresa el “eratsekwa”,³⁴⁰ cuál fue mi sorpresa al encontrarme con el periódico mural³⁴¹ en donde se les explicaba, a grandes rasgos a los niños de primaria, la historia y simbología del festejo del “Kurhikwaeri K’uinchekwa”.

³³⁹ (cf Figura 44)

³⁴⁰ (cf ⁴⁹)

³⁴¹ (cf Figura 45)



Figura 43. “Juchari warakwecha” [Nuestras danzas]

Fotografiada por Ivonne Peña Martínez en la comunidad de Arantepacua, en febrero 1º de 2016

Después, poco antes de la media noche, *ex novo*, al igual que en las noches de fogata en el solar, nos sentimos acompañados de “Nana Kutsi” y “Tata Jurhiata” emanado este día en el “chijkiri jimpani”³⁴² sobre la pirámide de madera (construida por los cargueros),³⁴³ para que el pueblo purépecha, esa gran familia que conformamos las cuatro subregiones, nos reuniéramos para agradecer a “Nana Kuerajperi” [Madre Tierra] por los favores obtenidos. Al ser encendido, todos sin

³⁴² Acerca del “Kurhikwa”, el “T’erunchetiecha” designa a un grupo de “tumpiecha” [jóvenes] para que traigan leña del “juatha” más cercano a la comunidad en donde se encenderá el “Chijkiri Jimpani” [fuego nuevo], para la celebración del “Jimpani Wexurhini” simbolizando el fin de un ciclo y el principio del otro. Alarcón (2001) mencionó que “de acuerdo a los encargados de velar por la tradición p’urhépecha, los “Petamuti”.

³⁴³ (cf Figura 46)

excepción empuñamos la mano izquierda para dar el grito colectivo “Juchari winapekwa, juchari winapekwa, juchari winapekwa!”



Figura 44. “Juchari eratsekwa” [Nuestro pensamiento simbólico]

Fotografiada por Ivonne Peña Martínez en la comunidad de Arantepacua, en febrero 1º de 2016

Definitivamente, el “kurhikwa” se significa como un “juskat’urikwa”³⁴⁴ de unidad familiar en el pueblo purépecha; es decir, todos somos hijos de “Tata Jurhiata” y “Nana Kutsi”, por ello, cada año en el “Kurhikwaeri Kwinchekwa” se fortalece la “siruki” y se revitalizan las “pinderikwaecha”³⁴⁵ y las

³⁴⁴ (cf 19)

³⁴⁵ (cf 59)

“kuerajpekwaecha”,³⁴⁶ así como los “winhapekwa”³⁴⁷ que son lo que construyen la “kaxumpekwa”³⁴⁸ basadas en nuestras raíces de: “Juchari anchikwarikwa” [nuestro trabajo], “juchari jakjkukwa” [Nuestra filosofía] y “juchari p’urejkukwa” [nuestro espíritu guerrero]. El “kurhikwa” es la fuerza que nos mantiene unidos, *convictis viribus*.³⁴⁹



Figura 45. “Juchari amponaskwa” [Nuestro conocimiento]

Fotografiada por Ivonne Peña Martínez en la comunidad de Arantepacua, en febrero 1º de 2016

³⁴⁶ De acuerdo al planteamiento de Villoro (2008) es la capacidad de aprendizaje que consiste en la disposición determinada por hechos tal como son apprehendidos por un sujeto. (cf Figura 26) (cf Apéndice P) (cf Apéndice CC)

³⁴⁷ (cf 253)

³⁴⁸ (cf 138)

³⁴⁹ Locución latina que significa “La unión hace la fuerza”. (cf Figura 47)



Figura 46. “Juachari huinumo” [Nuestra hoja de pino]

Fotografiada por Ivonne Peña Martínez en la comunidad de Arantepakua, en febrero 1º de 2016

Al finalizar el ritual del encendido del “Chijkiri Jimpani”,³⁵⁰ se reunió el “T’erunchetiecha” para revisar las solicitudes de casi una docena de comunidades para ser la cede próxima de la celebración, entre ellas: Naranja de Tapia, Erongarícuaro, Purécuaro, Zacapu, Turícuaro, Tzurumucapio, Capacuaro y el propios Huáncito que ya se perfilaba para ser la nueva sede. Conviene subrayar que el “T’erunchetiecha” definió que su próximo destino será en la comunidad de Huáncito localizada en la subregión de “Eraxamanirhu”.

³⁵⁰ (cf Figura 14)



Figura 47. “Juchari winapekwa” [Nuestra fuerza]

Fotografiada por Ivonne Peña Martínez en la comunidad de Arantepacua, en febrero 1º de 2016

En esta “ch’anantirakwa” se infiere que la “Kurhikwaeri Kwinchekwa” [ceremonia y ritual al Dios del Fuego] se significa como una identidad-étnico regional; en vista de que se manifestó en un proceso de etnogénesis contemporáneo, término de Dietz (1999), es así que con la insurgencia simbólica se busca la reivindicación cultural de la sociedad purépecha ante la estigmatización de la sociedad hegemónica. En otras palabras, aquí se refleja el “jinteni” contemporáneo.

¡Jucha P’urhepecheska: Simplemente somos purépecha!

CIERRE

Jucha p'urhepecha no jatiok'u irekaxada.
Irenkurhixakachi turhisicha jinkuni.
Uétarhesinti sesi páp'erani tuhisi
ka máteru k'uiripuechani jinkuni...

Los purépecha no vivimos aislados de la sociedad.
Convivimos con mestizos.
La convivencia y la armonía con los mestizos
y con los demás son necesarias...

Pedro Márquez Joaquin
Cheranatzicurin, Michoacán

Caracterización de la pedagogía purépecha

Lo dicho hasta aquí supone que dado que Berger y Luckman (2003) consideran al universo simbólico³⁵¹ como un conjunto de significados construidos por una cultura, que ordenan y legitiman los roles cotidianos, constituyen el marco de referencia para poder entender y operar la realidad del mundo y hacer posible el ordenamiento de la historia, además permiten situar los acontecimientos colectivos en una unidad de coherencia necesaria dentro de la temporalidad en la que tiene sentido un pasado para entender sus experiencias presentes, asimismo sobre la base de su memoria pensar el futuro; conviene subrayar que éstos fueron cimentados para que sean aprendidos por un lado por la familia “p’urhepecha”, por el otro por los “turhisi”.

En vista de que estos “juskat’urikwecha”³⁵² se enseñan, también se aprenden infiero, a partir de los planteamientos de Dietz (1999), que fundamentan la identidad al determinar el sentido de pertenencia a una colectividad territorializada, considerando el repertorio de significados culturales compartidos; asimismo, al establecer sus diferencias.

Con respecto a estos universos simbólicos, el “p’urhepecha” y el “turhisi”, es necesario recalcar que existen espacios en que se construye cierto lenguaje simbólico que se manifiesta en el universo discursivo³⁵³ académico. De ahí que existan dos universos narrativos³⁵⁴ que se contraponen entre sí, pues vinculan su mundo en diferentes formas de saber vivir.

³⁵¹ (cf 111)

³⁵² (cf 19)

³⁵³ (cf 79)

³⁵⁴ Vinculación del mundo narrativo, estructurado por el narrador; con el contexto político, económico, social y cultural. (cf Figura 22) (cf Apéndice Y)

En primer lugar, basta como muestra el universo narrativo construido por el Sistema Educativo Mexicano (SEM), en el que de acuerdo a Arias (2009) se impone una identidad nacional que se define en el sentido de pertenencia a una colectividad territorializada llamada mexicanos, construida por los individuos y los diferentes grupos sociales que nacen o viven en el territorio llamado México, a partir el discurso ideológico homogeneizador y reproductor del imaginario nacional. Como resultado, tal como planteó Olive (1999), se unifican los valores siendo estos universales; de ahí que se trate de un discurso hegemónico que ejerce un abuso del poder sobre la familia purépecha.

En segunda instancia, pongamos por caso lo que Guerrero (2002) denominó como insurgencia simbólica,³⁵⁵ en dónde el universo narrativo se manifiesta en la resistencia no sólo a la imposición educativa; sino también, a la homogeneización que estigmatiza simbólicamente. En lo que toca al primer universo lo denominé “turhisi”; por consiguiente, al segundo “p’urhepecha”.

Por lo que se refiere al universo narrativo³⁵⁶ “turhisi”, a partir del planteamiento de Olive (1999), lo concibo como un instrumento que sirve para cumplir ciertas funciones sociales que consisten en preparar a los individuos para el desempeño de una necesidad social. En efecto, las dinámicas escolares favorecen a la homogeneización; asimismo, ceden a una cultura dominante. En otras palabras, se está intentando uniformar a la cultura a través de las prácticas educativas. Hay que mencionar además, que Olive agregó que existe una discusión filosófica sobre hasta dónde es correcto homogeneizar al mundo considerando que son educados con los valores universales; también, mencionó que:

El desafío, al menos en el contexto de las sociedades modernas que conviven con culturas tradicionales, es el de estimular y desarrollar los mecanismos que permitan el progreso de todos los grupos involucrados en la vida nacional, pero

³⁵⁵ (cf 62)

³⁵⁶ (cf 354)

de manera especial permitan el enriquecimiento cultural de todos los grupos tradicionales, sin que pierdan lo propio de ellos. Esto debe incluir el intercambio racional de puntos de vista, la negociación política, y al final de cuentas cambios en la sociedad amplia – tanto en el contexto moderno como en las culturas tradicionales – que permitan la convivencia armoniosa de los diferentes grupos. (p. 30)

Habría que decir también que en cuanto a este universo narrativo³⁵⁷ algunos “kaxumpeti wantari”³⁵⁸ expresaron que el “uni”³⁵⁹ de los y las “jorhentpiri” ha sido una tarea complicada a causa del currículo oficial, además de las exigencias institucionales. Por lo que se refiere al currículo no considera los “winhapekwa”;³⁶⁰ más aún, exige una formación, también una actualización docente de tipo técnico. En lo que toca a la tensión que vive el currículo, un “jorhentpiri” del CIS-16 externó que:

Cuando queremos el reconocimiento oficial de una educación indígena para indígenas se nos dice que lo indígena no tiene que ser indígena; sino que tiene que ser intercultural o tiene que ser un disfraz, pues; o sea, tú tienes que dar los contenidos, pero esto déjalo aparte. No sé si me esté explicando. (E05/POJ/151215)

Razón por la cual es comprensible que algunos y algunas “jorhentpiri” experimenten su “uni” como algo impropio a su “jinteni”³⁶¹ y a su “eratseni”.³⁶² Dicho de otra manera no sólo los contenidos en los planes y programas de estudio; sino,

³⁵⁷ (cf 354)

³⁵⁸ (cf 72)

³⁵⁹ (cf 214)

³⁶⁰ (cf 253)

³⁶¹ (cf 212)

³⁶² (cf 211)

también los contenidos en los libros de texto no les son significativos como “p’urhepecha”. Basta, como muestra lo expuesto por otro “jorhentpiri” del CIS-16 quien nos narró que:

Hay un maestro que se dedica específicamente para lo que es la cultura purépecha, pero de una u otra forma ahí nada más le enseña así. Te digo, cada quien tiene su forma de trabajar, no quiero hablar mal de los demás. Pero a lo que yo he visto pues les enseñan algunas palabras en purépecha, a escribirlo y a leerlo; a hacer la diferencia entre los tres tiempos pasado, presente y futuro, de acuerdo a cómo lo quiera expresar. Pero en si no se da una historia bien general de lo que son los purépecha, pues. Si en este caso se diera ¡imagínate!, ¡sería otro vivir, otro sentir de los purépecha! Y al final de cuentas tenemos libros muy especializados que nunca hablan de los purépecha; hablan de los mayas, de los aztecas, de los toltecas. (E06/PYJ/151215)

Por lo que se refiere al universo narrativo³⁶³ “p’urhepecha”³⁶⁴ se ha visto que existen intentos por parte de los y las “jorhentpiri” porque su “uni”³⁶⁵ cobre sentido en su “jineni”³⁶⁶ y su “eratseni”.³⁶⁷ En otras palabras, existen “purhepecha” que tienen propuestas educativas desde una mirada de la pedagogía comunitaria. Así, por ejemplo, se ha visto que el conjunto de significados construidos en el universo familiar³⁶⁸ son también parte del “jorhenkorheni”.³⁶⁹ Más aún, en el “4° Seminario: Jurhenkuarheni/Jorhenkoreheni” pude constatar que existen intelectuales purépechas que están a favor de construir una ruta argumentativa en la que exista

³⁶³ (cf 354)

³⁶⁴ (cf 1)

³⁶⁵ (cf 214)

³⁶⁶ (cf 212)

³⁶⁷ (cf 211)

³⁶⁸ (cf 64)

³⁶⁹ (cf 45)

la posibilidad de un diálogo entre estos dos grandes universos narrativos. El siguiente fragmento de una “ch’anantirakwa” basta para ilustrarnos lo dicho:

Pero cuando queremos entrar en lo que es de los purépecha ahora sí que buscamos libros y vemos muy poco, pero cuando hacemos nuestras propias investigaciones pues cuál es la sorpresa que nos llevamos a que pues también nosotros tenemos lo nuestro y tenemos mucho más, a lo mejor, que otras culturas. Y también sabemos pues decir lo que es el espacio, el cosmos; ósea esa parte también, tenemos forma de ver; pero también, como te digo es una forma que también poco a poco se va introduciendo a la escuela para el conocimiento de los niños. (E06/PYJ/151215)

Por otro lado, al considerar que mi propósito es la caracterización de la pedagogía purépecha pienso a la cultura,³⁷⁰ a partir de lo expuesto por Geertz (1973) como ideas basadas en el aprendizaje cultural de símbolos. Dicho en palabras de Giménez (2005), es la “organización social de significados interiorizados de modo relativamente estable por los sujetos en forma de esquemas o de representaciones compartidas, y objetivados en formas simbólicas, todo ello en contextos históricos específicos y socialmente estructurados”. (p. 49)

En otras palabras, tanto en el universo “p’urhepecha” como en el “turhisi” contamos con un conjunto de “juskat’urikwecha”³⁷¹ para que sean aprendidos mediante el “jorhenkoreni”³⁷² en lo que he descrito como “kaxumpekwa”.³⁷³ De otra manera, Lleras (2010) dijo que la pedagogía debe interrogarse sobre el tipo de sociedad que queremos, el tipo de seres humanos que queremos construir y como

³⁷⁰ (cf Figura 22) (cf Apéndice Y)

³⁷¹ (cf 19)

³⁷² (cf 45)

³⁷³ (cf 138)

contribuir a la construcción del país que queremos. Con relación al aprendizaje, se refirió a ella como:

Algo que se da en todas las actividades de la vida a partir de las prácticas. Pero no siempre se da al beneficio del sujeto o de la comunidad. Entonces es muy importante por eso que pueda desarrollar la capacidad para aprender que es lo que le conviene para sí mismo y a la comunidad y que es lo que va adquiriendo también pero puede no convenirles a cualquiera de las dos (p. 240).

Para condensar lo dicho hasta aquí en el trabajo de sistematización deseo subrayar que conceptualicé, *insitu*, las categorías que pienso son parte de nuestra pedagogía purépecha. Cabe señalar que como se podrá constatar fueron recuperadas de las “ch’anantirakwecha”,³⁷⁴ asimismo, considero que cada una de ellas se interrelacionan, de ahí que pertenecen a un todo, que es la “kaxumpekwa”.³⁷⁵

En el primer apartado, digo brevemente en lo que consiste “juchari jakajkukwa” [Nuestra filosofía pedagógica]. En cuanto a ésta hago mención, *ex novo*, de que reside en un conjunto de capacidades de aprendizaje que se construye sobre cualidades narrativas y pedagógicas; así por ejemplo: pensamientos, conocimientos, creencias, costumbres y valores; como medio de comprensión de los fenómenos sociales emanados en la forma de vida comunitaria.

Por otro lado, en el segundo apartado, hablo en definitiva de lo que he interpretado que es “juchari kaxumpekwa” [nuestra forma de vida comunitaria]. Acerca de ella, hice una deconstrucción-contrucción de fenómenos de la vida social que permiten saber vivir en comunidad, como se trata de un todo en su conjunto la considere como en fenómeno educativo en el trabajo de sistematización.

³⁷⁴ (cf⁴)

³⁷⁵ (cf¹³⁸)

Por otra parte, en el tercer apartado, en pocas palabras describo “juchari winhapekwa” [nuestros conceptos de vida]. En cuanto a ellos los conceptualicé a partir del planteamiento de Esquivel, en cuanto a los valores comunitarios, así que los describo como un conjunto de conceptos que nos son enseñados desde la infancia; en otras palabras, consiste en adquirir capacidades de aprendizaje que guíen nuestro saber hacer de acuerdo a la forma de vida comunitaria, en razón de su significación y de su representatividad.

Además, en el cuarto apartado, resumo lo que he interpretado por “juchari jorhenkorheni” [nuestro acto pedagógico]. En lo que toca a éste lo conceptualice a partir de los procesos que plantearon McEwan y Eagen (2998), en definitiva es una acto pedagógico que consiste en captar la capacidad heurística; asimismo, la capacidad de enseñarse y aprenderse; mediante los procesos de socialización y enculturación. (McEwan y Egen, 1998)

Asimismo, en el quinto apartado, sintetizo “juchari jorhenkorhekwa” [nuestros recursos didácticos]. En relación con ellos, considere lo expuesto por Gimeno (1991), de donde resulta que los identifico como todo aquel instrumento u objeto que pueda servir como mediador que, mediante su manipulación, observación o lectura se ofrezcan oportunidades para aprender algo, o bien con su uso se intervenga en el desarrollo de alguna función de la enseñanza.

Finalmente, en el sexto apartado, simplifico “juchari kaxumpeti” [nuestro ideal educativo]. Por lo que se refiere a lo que nos compartio Whitehead (1957) se trata del modelo o prototipo de la perfección que se significa en el ideal de ser purépecha; cuya finalidad educativa es infundir sabiduría, la cual consiste en usar bien nuestros conocimientos y habilidades.

Juchari jakajkukwa: Nuestra filosofía pedagógica

En primer lugar deseo subrayar que José Gaos consideró que era fundamental construir una filosofía pedagógica concibiendo la formación de seres humanos, siempre y cuando fuera desde una dimensión de la realidad. Por consiguiente, *a priori*, decidí realizar el trabajo de sistematización no sólo vista desde el universo “turhisi”, sino también desde el universo “p’urhepecha”.

Razón por la cuál, en cuanto a la cultura me refiero, *ex novo*, a que consiste en la construcción de símbolos que deben ser aprendidos socialmente. De ahí que para la caracterización de la pedagogía purépecha consideré necesario hacer una descripción, *in situ*, de la “kaxumpekwa”,³⁷⁶ pues se trata el universo simbólico “p’urhepecha”. Considerando que ya he establecido que el universo se conforma en un conjunto de significados contruídos por la cultura, examiné brevemente lo que Kottack (1994) denominó como capacidades de aprendizaje, que no es otra cosa más que dominar símbolos y signos.

Acerca de la “jak’akjkwa” [filosofía pedagógica],³⁷⁷ vista desde la dialéctica hegeliana consiste en la técnica retórica del diálogo, por consiguiente de la argumentación. De donde resulta que consta de un conjunto de capacidades de aprendizaje, de manera individual o colectiva, que se construye sobre cualidades narrativas; asimismo, pedagógicas.

Por lo que se refiere a las capacidades de aprendizaje para la organización social de significados de modo relativamente estable para los “p’urhepecha”,³⁷⁸ objetivados en “justak’urikwecha”³⁷⁹, en la subregión “Juarhu” en específico, se derivan de dos que son las que permiten la construcción de la cultura purépecha, y son: el “ersekwa” [pensamiento simbólico] y el “wantakwa” [acto del habla].

³⁷⁶ (cf 138)

³⁷⁷ (cf Figura 20) (cf Figura 26) (cf Apéndice H) (cf Apéndice W) (cf Apéndice CC)

³⁷⁸ (cf 1)

³⁷⁹ (cf 19)

En cuanto al “eratsekwa” se refiere a esa construcción e interpretación de representaciones simbólicas como he mencionado. Por otro lado, en lo que toca al “wantakwa” consiste en un símbolo exponente de la “eratsekwa” que consiste en transmitir las otras capacidades de aprendizaje que se emanan como símbolos culturales a nuevas generaciones, de manera que nos sirven para organizar nuestras vidas y hacer frente a nuestros entornos. Como resultado, la relación entre la “eratsekwa” y la “wantakwa” permite el fortalecimiento de las capacidades de aprendizaje; así por ejemplo: de la “amponaskwa”, de la “kwerajpekwa”, de la “pinterikwa” y de la “siruki”.³⁸⁰

En consecuencia, vistos desde la antropología simbólica, a partir de los argumentos de Villoro (2008), el “amponaskwa” [conocimiento] consiste en las aprehensiones sucesivas de la misma objetivación, las cuales pueden tener lugar en diversas “jorhekwecha”. En este sentido para conocer tal como es un “juskat’urikwa” se requiere la capacidad de creer cómo es el objeto y no sólo sustentarlo en una aprehensión inmediata. Al contrario, la “kwerajpekwa” [creencia]³⁸¹ consiste en la disposición determinada por hechos tal como son aprehendidos por los “p’urhepecha.

Se infiere que aquí caben “juchari amponaskwecha” [nuestros conocimientos] y “juchari kwerajpekwecha” [nuestras creencias] sobre nuestro idioma, sobre nuestra historia, sobre nuestro territorio, sobre etnomatemáticas; asimismo, sobre nuestra relación con el medio. En definitiva, todos ellos pueden ser vistos como los contenidos eje (categoría planteada por el colectivo central, en el programa alternativo, para la práctica comunal).

Por lo que se refiere a la “pinterikwa” [buena costumbre]³⁸² que se significa en la práctica social aprobada por una comunidad. De igual importancia es la “siruiki” [tradición], que de acuerdo a lo que dijo Bravo (2005) se significa en la

³⁸⁰ (cf Figura 20) (cf Figura 26) (cf Apéndice W) (cf Apéndice CC)

³⁸¹ (cf Apéndice P)

³⁸² (cf Apéndice S)

transmisión del “amponaskwa” a las nuevas generaciones, como resistencia legítima de los purépechas que afirman su “jak’ajkukwa” y sus “winhapekwa”, ante la imposición de valores universales que poco tienen que ver con kaxumpekwa. Así, por ejemplo, la “kupine” que he mencionado en mi “jucha ch’anantirakwa” [mi narrativa oral].

Es posible que si se acepta que es importante considerar el contexto y que educar es una actividad cognoscente, podemos ver que plantear una pedagogía a partir de su “jak’ajkukwa” es una alternativa para poder fortalecer sus capacidades de aprendizaje; por consiguiente, su “kaxumpekwa”. De modo que a “juchari pinterikwa” [nuestras buenas costumbres] y “juchari siruki” [nuestras tradiciones] las propongo como contenidos transversales (categoría planteada por el colectivo central, en el programa alternativo, para la práctica comunal).

Juchari kaxumpekwa: Nuestra forma de vida comunitaria

Teniendo en cuenta que hice una deconstrucción-construcción de la “kaxumpekwa” (forma de vida comunitaria)³⁸³ a partir de la interpretación de los fenómenos de la vida social que permiten vivir en comunidad, aunque los “kaxumpeti wantari” en un primer acercamiento la conceptualizaron como respeto, la he considerado como nuestro universo simbólico construido por la cultura; de donde se infiere que se conforma del “conjunto de valores, costumbres, creencias y prácticas que constituyen la forma de vida de un grupo específico” (Eagleton, 2001, p.58) Por supuesto que por ello la importancia de que fuese el fenómeno educativo; en otras palabras en eje articulador en el trabajo de sistematización.

Considerando que la educación parte de las “jorhekwecha” y va más allá del universo discursivo académico, es probable que se pueda afirmar que está inmersa

³⁸³ (cf Figura 20) (cf Figura 27) (cf Apéndice M) (cf Apéndice W) (cf Apéndice DD)

dentro de la “kaxumpekwa”. Como dijo Freire (1970) educar “ya no puede ser el acto de depositar, de narrar, de transferir o de transmitir “conocimientos” y valores a los educandos... sino ser un acto cognoscente”. (p. 91) Al mismo tiempo sostuvo que “ahora, ya nadie educa a nadie, así como tampoco nadie se educa así mismo, los hombres se educan en comunión, y el mundo es mediador”. (p. 92).

Como resultado, los “jorhenkurhiri” llegan a la “jorhentaperakwarhu” con “amponaskwecha”, “kwerajpekwecha”, “pinterikwecha”, “sirukiecha”; además, “winhapekwa” que se adquieren en la interacción misma con su comunidad. Conforme a lo expuesto, Touraine (1997) mencionó que “el niño que llega a la escuela no es una tabla rasa sobre la cual el educador va inscribir conocimientos, sentimientos, valores. En cada momento de su vida, el niño tiene una historia personal y colectiva siempre dotada de rasgos particulares”. (p. 277)

De dónde resulta, que no es posible que en el quehacer pedagógico se siga homogeneizando tanto los contenidos escolares como los procesos de evaluación, al sustraer las diferencias en cuanto a “juchari eratseni” [nuestro pensar], “juchari jarani” [nuestro estar aquí], “juchari jinteni” [nuestro ser purépecha] y “juchari uni” [nuestro hacer].³⁸⁴

Dicho de otra manera el acto de “eratseni” [pensar]³⁸⁵ implica manejar una amplia variedad de “juskat’urikwecha” manifiestos en la “kaxumpekwa”. Ésta radica en que mediante el “jorhenkorheni” se transmita conocimiento de una generación a otra y fortalecer así la cultura purépecha; por consiguiente, influye en su “uni” y se signica en el “jarhani”.

A su vez, como de acuerdo a lo expuesto por Jordan kush (2001)³⁸⁶ al acto de instalarse en la “kaxumpekwa”, por consiguiente saber vivir de acuerdo a lo que dicta la cultura purépecha (de modo transitorio o permante) en una relación

³⁸⁴ (cf Figura 20) (cf Figura 27) (cf Apéndice W) (cf Apéndice DD)

³⁸⁵ (cf Apéndice G)

³⁸⁶ Citado en Jordan (2001)

auténtica con todos los seres del “juatha”, con el “turhisi”, con otros “purhepecha” y consigo mismo la he identificado como “jarhani” [estar aquí].

En lo que toca al “jinteni” [ser p’urhepecha]³⁸⁷ lo signifique a partir de la identidad narrativa y los planteamientos de Silva (2006), de ahí que argumento que consiste en la configuración distintiva de un personaje a partir de una historia de vida individual, que fundamenta el sentido de pertenencia a un determinado grupo social al mezclarse en la historia de vida como familia purépecha, que lo definen así mismo y que lo distinguen de otros actores sociales. (Silva, 2006, p. 112)

De donde se infiere, al considerar las ideas de Villoro (2008), que al acto reflexivo de adquirir las capacidades de aprendizaje que contribuyan al “jarhani” lo he descrito como “uni” [saber hacer]. En otras palabras, el “uni” implica “eratseni” y el “eratseni” implica “uni”.

Es por esto que no sólo se debe fortalecer el sentido de pertenencia mediante el discurso académico que se caracteriza por ser ideológico homogenizador y reproductor del imaginario nacional, como ha sido hasta ahora en las escuelas; sino, también deben ser consideradas nuestra identidad como “p’urhepechas” que somos a partir del aprendizaje de los “juskat’urikwecha” compartidos en la Región “P’urhepecha” que nos definen y nos hacen diferentes y auténticos.

De manera que considero a “juchari eratseni” [nuestro pensar], “juchari jarani” [nuestro estar aquí], “juchari jinteni” [nuestro ser p’urhepecha] y “jurhari uni” [nuestro saber hacer] como las líneas de formación (categoría planteada por el colectivo central, en el programa alternativo, para la práctica comunal).

³⁸⁷ (cf Apéndice K)

Juchari winhapekwa. Nuestros conceptos de vida

En vista de que hice un análisis de material de archivo en el universo narrativo “turhisi”, puedo afirmar que en la formación de los profesores se desacreditan los “winhapekwa” [conceptos de vida]³⁸⁸ al ser abandonados y sustituidos por los valores éticos universales ya que en ellos se determina que deben estar presentes en todos los mexicanos. De ahí que de acuerdo a Geertz (1998) “la única manera de derrotar (al relativismo) es colocar la moralidad más allá de la cultura y el conocimiento más allá de ambas” (p. 18)

De donde resulta que en el transcurso de su formación ética, los “p’urhepecha” enfrentan un choque cultural. Es lógico que el haber crecido con base a lo que dicta los “winhapekwa” [conceptos de vida] distintos a los valores éticos universales que se plantean en los planes y programas de estudio les resulte difícil entenderlos o peor aún terminen por asimilarlos. Lo dicho hasta aquí no quiere decir que no se esté de acuerdo con la enseñanza de los valores universales, sino que deben considerarse que existe una diversidad de “eratsekwa”.

Basta como muestra la “ch’anantirakwa” que me compartió un profesor del CIS:

El programa nos marca los valores universales porque eso es universal y debemos entender que queramos o debemos convivir con otras personas de otras cultura por lo cual lo niños también deben de conocer estos valores universales, pero también no dejando de lado que pertenecen a un pueblo “p’urhepecha” y que en su pueblo “p’urhepecha” también existen principios. De una u otra forma se fomentan los dos aunque en diferente momento pero si se fomentan a través de pláticas. Lo que te digo es que todo lo que aquí hacemos en cuanto les explicamos lo valores universales, pues les decimos que esto se maneja a nivel nacional lo que es México porque somos parte, porque somos

³⁸⁸ (cf Figura 20) (cf Figura 28) (cf Apéndice U) (cf Apéndice W) (cf Apéndice EE)

mexicanos y bueno pertenecemos a esto, pero también pertenecemos a una cultura y dentro de esta cultura a bueno para que usted puedan ser aceptados y recibidos y que la gente los admire pues y los respete pues tienen que comportarse de cierta manera también. Ahí es de otra manera en que el niño lo va adquiriendo desde su nacimiento en pocas palabras no hay necesidad de que nosotros le digamos, sino que el niño lo va adquiriendo a través de la ayuda porque el niño va a trabajar con el papá, va a hacer otras actividades, otras cosas en el quehacer del hogar y ahí es donde el niño también va viendo cómo se relaciona su papá, qué hace y cómo le hace, dónde va y ahí poco a poco él también va adquiriendo conocimiento natural dentro de la familia, cuáles son los valores o los principios “p’urhepecha”, no tanto el maestro que le explique sino que dentro de la cultura el mismo niño desarrolla también eso. (E06/PYJ/151215)

Es por esto que en el currículo en las escuelas, causa una tensión con la unificación de valores (como he expuesto), al dar validez a los valores universales y no reconocer los “winhapekwa”. Una de las consecuencias es que se normativizan y jerarquizan los valores al determinar que uno es mejor que otro. Esta posición supone la equivalencia de todas las culturas o incluso suponer que unas culturas son mejores que otras.

En consecuencia, *a priori*, consideré necesaria la caracterización de la pedagogía purépecha en donde tengan lugar los “winhapekwa” que nos son enseñados desde la infancia, pues consisten en adquirir las capacidades de aprendizaje que guían nuestro “uni” y propicien nuestro “jarhani” conforme a lo que dicta la “kaxumpekwa”, en razón a que la significan y la representan. Es necesario recalcar que los que conceptualice son algunos de muchos de ellos; basta, como muestra los mencionados por los “kaxumpeti wantari” en sus “ch’anantirakwecha”:

el “janharharhikwa”, la “jarhoajp’ekwa”, el “kurhanterakwa”, la “k’uratsekwa”, el “pampekwa”, la “p’urhemperakwa”; además, la “tánkurhikwa”.³⁸⁹

Acerca del “janharharhikwa” [respeto]³⁹⁰ se significa en el sentimiento de consideración que se tiene por todo aquello que me distingue del otro e incorporar nuevos “amponaskwa”; es decir, consiste en propiciar la aceptación mutua al explorar el universo simbólico de otro y aprender a “jarhani”.

Se debe agregar que al de “ancheqwarhini” con el prósito del intercambio recíproco y voluntario de recursos, habilidades y servicios dirigidos a “uni” y vivir en comunidad, lo identifique como “jarhoajp’ekwa” [ayuda mutua].³⁹¹

En cuanto al “kurhanterakwa” [compromiso comunal] lo vi reflejado en la responsabilidad de pertenecer a una red de apoyo mutuo en la que se puede confiar, en búsqueda del bienestar colectivo.

Asimismo, la “kuratsekwa” [responsabilidad personal]³⁹² se significa en el “jinteni” al ser consciente de las acciones y las consecuencias al romper los cánones establecidos por la “kaxumpekwa”.

En lo que toca al acto de acompañar física o moralmente a otra persona, aunque ésta tenga otro “eratsekwa”, lo reconocí como “pampekwa” [acompañamiento].³⁹³ Asimismo la “p’urhemperakwa” [compartición] la identifique en el acto de tener y dar algo en común para propiciar su “uni”.

Finalmente en las asambleas comunitarias, fui testigo de que en las comunidades se propicia la “tánkurhikwa” [toma de decisiones comunitarias] al ver a una colectividad reunida con el propósito de promover formas asociativas y organizativas que lleven al “uni” en la comunidad.

³⁸⁹ (cf Figura 20) (cf Figura 28) (cf Apéndice W) (cf Apéndice EE)

³⁹⁰ (cf Apéndice I)

³⁹¹ (cf Apéndice J)

³⁹² (cf Apéndice Q)

³⁹³ (cf Apéndice R)

Los anteriores conceptos se esclarecieron en la “ch’anantirakwa” que ha sido el trabajo de sistematización, pues todos ellos están presentes en las “jorhekwecha” de cada uno de los actores, incluyendo. Se debe agregar que son parte de un todo que es la kaxumpekwa; por consiguiente, están presente en el “eratseni”, en el “jinteni”, en el “jarhani” y en el “uni”.

No sólo “juchari pinterikwecha” [nuestras buenas costumbres y “juchari sirukiecha” [nuestras tradiciones] la he considerado como contenidos transversales (categoría planteada por el colectivo central, en el programa alternativo, para la práctica comunal); sino, también a “juchari winhapekwa” [nuestros conceptos de vida]

Juchari jorhenkorheni: Nuestros actos pedagógicos

En cuanto a la caracterización de la pedagogía comunitaria en el Cuarto Seminario que se impartió en Cherán K’eri, plantearon construirla a partir del “jurhenkuarheni/jorhenkorheni” que conceptualizaron como enseñarse/aprenderse; no obstante, yo lo considero como un acto pedagógico, a partir de los argumentos de McEwan y Egen (1998), pues en mi opinión consiste en captar la capacidad heurística en la que nos enseñamos y aprendemos mediante dos distintos procesos para comprender y comunicar el significado de los “juiskat’urikwecha” contruidos por la cultura, que son la socialización y la enculturación.

Me gustaría dejar en claro que en mi opinión el “jorhenkorheni” [acto pedagógico]³⁹⁴ por si mismo no indica que pueda caracterizar a la pedagogía purépecha. En otras palabras, responde a la pregunta de ¿cómo aprenden los purépecha?, se refiere efectivamente al proceso de enseñanza-aprendizaje; sin embargo, no responde a otros cuestionamientos que como he dicho tuve en mente;

³⁹⁴ (cf Figura 20) (cf Figura 29) (cf Apéndice L) (cf Apéndice W) (cf Apéndice FF)

así, por ejemplo: ¿Qué aprenden los purépecha?, ¿dónde aprenden los p'urhepecha?, ¿quién enseña a los p'urhepecha? y ¿para qué enseñan los p'urhepecha? Es por esto que mi propuesta gira en torno a la “kaxumpekwa”, a fin de considerar todos los fenómenos sociales que propicien el “jorhenkorheni”.

Para ilustrar mejor, los “winhapekwa” [conceptos de vida] se aprenden “mediante la interacción social con otras personas en sociedad” (Nanda, 1994, p. 3). En efecto, a este proceso por la cual “la tradición cultural humana es pasada de generación en generación se llama socialización”. (p. 39) Considerando que “la cultura se transmite también a través de la observación”; (Kottak, 1994, p. 38) se debe agregar que en esta interacción con los otros, de manera consciente e inconsciente, hacemos nuestras las capacidades de aprendizaje mediante el proceso que Nanda (1994) denominó como enculturación.

Para ilustrar mejor, de acuerdo con la deconstrucción-construcción de la “kaxumpekwa” afirmó que la educación se da en otros espacios además de la escuela como: las festividades, las celebraciones, los festivales, el trabajo, la convivencia familiar, entre otros. De dónde resulta que la “jorhentaperakwarhu” [institución educativa], desde su etimología, se significa como “lugar donde se enseña y aprende”.

Es por esto que considero como “jorhenkorheni” toda acción que se da en la “jorhekwa” en la comunidad, en la que se comprenda y/o se comunique una idea. En las “ch'anantirakwecha” he descrito algunas de ellas, como: “anchekwarhini”, “ch'anani”, “t'irekwa uni”, “wantani” y “warani”.³⁹⁵

Por lo que se refiere a “anchekwarhini” [trabajar para la vida],³⁹⁶ de acuerdo a lo expuesto por Maldonado (2004), considero que consiste en todo acto en donde la familia y la comunidad inculcan la satisfacción por “uni” alguna actividad en

³⁹⁵ (cf Figura 20) (cf Figura 29) (cf Apéndice W) (cf Apéndice FF)

³⁹⁶ (cf

búsqueda del bienestar individual y el colectivo, con la que se reivindica la identidad purépecha. (Maldonado, 2004, p. 209)

Sobre el “ch’anani” [jugar] he descrito que es cualquier acto en donde se ejercite las habilidades, capacidades y destrezas; no sólo con la finalidad de divertirse, sino también para fortalecer la cultura purépecha.

En relación con “t’irekwa uni” [hacer de comer], en el recetario de atapakwas de Martínez, Méndez y Tomás (2000) inferí que se significa en la “ch’anantirakwa”, que consiste en la enseñanza directa, en el seno familiar, de los procesos de trituración, fermentación y cocción para la preparación de diversos “p’urhecheri t’irekwa” representativos de la subregión “Juarahu”; así por ejemplo: corundas, churipo, atapakwa, nacatamales, uchepos, atole, entre otros.

En lo que toca al “wantani” [acto delhabla], retomé lo expuesto por Villanueva (s. f.), y describo que consiste en enseñar y aprender el idioma “p’urhepecha” y/o el “turhisi” para que sea se pueda comprender y transmitir una idea a uno o más destinatarios con el propósito de obtener de ellos determinadas respuestas; por lo tanto, es la manifestación del “eratsekwa”.

Finalmente a la actividad artística y cultural que ocurre cuando una o varias personas de una misma comunidad hacen mover su cuerpo se le conoce como “warani” [danzar], consiste un narrativa de tipo visual en la que se de muestra las capacidades de aprendizaje.

Se infiere que los p’urhepechas aprendemos en la cotidianidad, en el día a día, en nuestra interacción con el medio y con los otros. Ahora puedo afirmar que existen dos tipos de aprendizaje en el proceso de “jorhenkorheni”: el individual y el colectivo. Es por esto que a “juchari jorhenkorheni” [nuestro acto pedagógico] los expongo como estrategias de aprendizaje (categoría planteada por el colectivo central, en el programa alternativo, para la práctica comunal).

Juchari jorhenkorhekwecha: Nuestros recursos pedagógicos

Considerando que el “jorhenkorheni” es el acto pedagógico en donde se comprende o se transmite una idea se infiere que, a partir de la definición de Gimeno (1991), la “jorhekwa” [recurso pedagógico]³⁹⁷ puede ser cualquier “juskat’urikwecha” que pueda servir como mediador en los procesos de socialización y enculturación; en los cuales mediante su manipulación, observación o lectura ofrezcan oportunidades para enseñarse y aprenderse. En otras palabras, puede ser cualquier instrumento u objeto que nos ofrezca el medio. Teniendo en cuenta este concepto identifique en las “ch’anantirakwecha” todo aquello que fuera un mediador en el “jorhenkorheni”; basta como muestra: el “ch’anakwa”, la “ch’anantirakwa”, la “jorhekwa”, el “juskat’urikwa”, la “pirekwa”, la “p’urhecheri tsinajkwa”, la “p’urhecheri t’irhekwa”, la “warakwa” y el “xukuparakwa”.³⁹⁸

Acerca del “ch’anakwa” [juego purépecha] lo considero “jorhenkorhekwa”, puesto que en el se enseñan los “winhapekwa”, para ello emplean su propio cuerpo u objetos que pueden obtener de la naturaleza con la finalidad de divertirse; así por ejemplo: “K’uwiilichi Chanakwa” [los palitos que suenan], que consiste en juego en se emplean semillas de maíz u otro objeto, para que se usen como fichas en el table; se trata de un juego en donde se emplea en sistema vigesimal y se trabaja en equipo para conseguir el objetivo.

Con respecto a la “ch’anantirakwa” [narrativa oral],³⁹⁹ de acuerdo a lo expuesto por Herrestein-Smith (1981) y Silva (2006), describo que se constituye por una serie de actos verbales o conductuales que se hilvanan con el propósito de transmitirle a alguien todo el orden simbólico purépecha; de ahí que la función heurística, en el “jorhenkorheni”, procede de la propia “ch’anantirakwa”.

³⁹⁷ (cf Figura 20) (cf Figura 30) (cf Apéndice L) (cf Apéndice W) (cf Apéndice GG)

³⁹⁸ (cf Figura 20) (cf Figura 30) (cf Apéndice W) (cf Apéndice GG)

³⁹⁹ (cf Apéndice F)

Considerando que en la “jorhekwa” [vivencia] se proyecta el aprendizaje de los significados en la cultura purépecha. De ahí que el “juskat’urikwa” [símbolo] se signifique en la objetivación de la esencia del pensamiento purécha, como ha dicho Guerrero (2002)

Por otra parte, la “pirekwa” [canción en el idioma purépecha] es un mediador pues se trata de una “ch’anantirakwa” en donde se cuentan una historia; es decir, las “jorhekwecha”, acompañada con música para ser cantada.

En relación a la “p’urhecheri tsinajkwa” [medicina purépecha], en la investigación que hizo Gallardo (2005) en la comunidad de Cheran K’eri, infiero que es la combinación resultante de todas las capacidades de aprendizaje en torno a la salud física, mental y espiritual, en ella se resignifican los conceptos de la vida y la muerte, con una concepción transitiva del “jinteni”.

De igual importancia es la “p’urhecheri t’irhekwa” [comida purépecha] que se significa en la diversidad de platillos en la gastronomía purépecha presentes en festividades, conmemoraciones y sucesos relevantes en la forma de vida comunitaria. En vista de que se presenta en diversos contextos adquiere una fuerte significación.

Cosa parecida sucede también con la “p’urhecheri warakwa” [danza purépecha] que se significa en una de las manifestaciones artísticas como elemento de identidad del pueblo purépecha, hace referencia a capacidades de aprendizaje inmensas en la “kaxumpekwa”. De ahí que cuenta una historia, en otras palabras las “jorhekwecha” en una comunidad, en definitiva es una “ch’anantirakwa”.

Finalmente, de igual modo es importante el “xukuparakwa” [atuendo] pues se significa en el valor que ha adquirido para el fortalecimiento de la cultura, considerando que representa un símbolo de identidad puesto que en él se engloban los “juskat’urikwecha” de la forma de vida comunitaria.

En definitiva, todo aquel “juskat’urhekwecha” que facilite el “jorhenkorheni”, lo considero un “jorhenkorhekwa”; puede estar dentro o fuera del universo académico.

Juchari Kaxumpeti: Nuestros ideales educativos

Dicho de otra manera, al considerar que la visión dentro del sistema educativo es formar un determinado tipo de ideal de hombre, nos encontramos ante el problema de cómo concebimos la educación en enseñanza de la formación cívica y ética, a causa de que se nos es impuesta en el currículo y se tiene la creencia que la que nos presenta el SEM es la que tiene legitimidad. De donde se infiere que se deben inculcar los valores universales y al mismo tiempo nos enfrentamos ante la disyuntiva de que no se puede cuestionar, no se puede criticar y por otra parte lo único posible nos lleva a la discusión en el campo de lo pedagógico.

En cuanto a la educación purépecha tenemos que los abuelos, abuelas, padres, madres, profesores, profesoras, etc., han asumido hasta hoy día el rol de “jorhentpiri” [instructor, instructora], de manera que han utilizado el recurso de la “ch’anantirakwa” [narrativa oral] para transmitir nuestra capacidades de aprendizaje.

Por lo anterior, asumo que los encargados de infundir sabiduría, la cual consiste, según los planteamientos Whitehead (1957), en usar bien nuestras capacidades de aprendizaje, deben ser en definitiva “wantariecha” [narradores]. En otras palabras, deben tener la habilidad de contar historias de tal manera que se fortalezca el “eratseni”, “el jinteni”, el “jarhani” y el “uni” para estar abiertos a la belleza y a los sentimientos humanitarios. De donde resulta que, ante tal tarea, debe ser educado bajo un protipo de perfección que en mi opinión es el ideal educativo. Es decir, el “kaxumpeti” [ideal educativo]⁴⁰⁰ debe saber vivir en comunidad y tener claro el sentido de ser p’urhepecha.

Si bien es cierto, que ante la pregunta de si existe en la actualidad un “kaxumpeti” verdadero me encontré que no hay persona que viva bajo ese modelo de perfección. Sin embargo, existen personajes que se acercan a lo que determina

⁴⁰⁰ (cf Figura 20) (cf Figura 31) (cf Apéndice N) (cf Apéndice W) (cf Apéndice HH)

la “kaxumpekwa” y por supuesto pueden considerarse como “kaxumpeti”. Por lo que se refiere a estos los he identificado por su labor pedagógica como “jorhentpiriecha” [educadores] y [narradores], para ilustrar mejor haré mención de los que he identificado; así por ejemplo: el “kaxumpeti wantari”, el “Petamuti”, el “pireri”, el “Tata K’eri” y la “t’irhekwa uri”.⁴⁰¹

Por lo que se refiere al “kaxumpeti wantari” [buen narrador]⁴⁰² es aquella persona que adquiere un buen dominio de los códigos narrativos construidos en el universo discursivo purépecha y determinados por la “kaxumpekwa”.

En relación con el “Petamuti” [conocedor de su historia] es quien adquiere la tarea de dar a conocer nuestra historia como pueblo p’urhepecha; asimismo de conocer los fenómenos sociales que constituyen al “jinteni” contemporáneo.

En cuanto al “Pireri” [cantautor purépecha] su tarea es hacer “ch’anantirakwecha” para dar a conocer “jorhekwa” en específico acompañada con música para ser cantada en el idioma “p’urhepecha”.

Habría que mencionar también que el “Tata K’eri” [sabio en una comunidad] es quien ha adquirido la sabiduría necesaria para conducirnos a los purépechas de acuerdo a la “kaxumpekwa”.

Finalmente, pero no menos importante la “t’irhekwa uri” [cocinera] es la encargada de enseñar la diversidad nutricional en la gastronomía purépecha, que en definitiva tiene relación con la “p’urhecheri tsinajkwa” [medicina purépecha]. Pues varios alimentos tienen propiedades curativas.

En pocas palabras, en mi opinión, para poder llegar a ser ese “kaxumpeti” en definitiva se debe ser “wantari”. Pues si bien, el fenómeno educativo en el que me enfoque fue “kaxumpekwa”, el eje articulador en la pedagogía purépecha es la “chanantirakwa”. Por consiguiente, es el hallazgo más importante en mi trabajo de investigación.

⁴⁰¹ (cf Figura 20) (cf Figura 31) (cf Apéndice W) (cf Apéndice HH)

⁴⁰² (cf Apéndice O)

Reflexiones finales

Me gustaría dejar en claro que en el “cuarto seminario del “Jurhenkuarheni/Jorhenkoreni” [Aprenderse/Enseñarse]” los ponentes no se rehusaron a emplear lo que dictan los planes y programas de estudios de la SEP. Por consiguiente, se esta dispuesto al dialogar con los universos narrativos, el “p’urhepecha” y el “turhisi”. Conviene subrayar que esto nos invita a construir otro tipo de “juskat’urhikwecha” con los que podamos mediar nuestra relación con el mundo, nuestra relación con el otro y nuestra relación con nosotros mismos. En otras palabras, al construir los “juskat’urhikwecha” para ser aprehendidos socialmente somos constructores de nuestra propia historia; como resultado, construimos el tipo de educación determinada desde una pedagogía propia. Para ello, la construcción-desconstrucción de la “kaxumpekwa” con la finalidad de que se escuche la voz de la familia purépecha, de ahí que pueda permear en el universo discursivo académico.

Como resultado tuve un acercamiento interpretativo a la pedagogía comunitaria a partir de las “ch’anantirakwecha” de los actantes. Con esto quiero decir, que al vernos a los “p’urhepecha” como constructores de nuestra educación, se abre camino para deconstruir-construir nuestra cultura que se expresa en la narrativa oral y la narrativa escrita, mediante el “jorhenkorheni”. De donde resulta, he creado ruta argumentativa en el universo discursivo académico en el que se proponga, en un futuro, un proyecto pedagógico a favor del fortalecimiento del de la cultura purépecha. Cabe señalar que aún queda mucho por sistematizar en cuanto a la “jak’ajkukwa”, la “kaxumpekwa”, los “winhapekwa”, el “jorhenkirheni”, el “jorhenkorhekwa” y el “kaxumpeti” Razón por la cuál queda la invitación a seguir constuyendo.

Todos podemos llegar a ser un “kaxumpeti wantari”

Apéndices

Apéndice A. Vocabulario

Palabras en el idioma purépecha y su traducción en “turhisi” [castellano]

P'urhepecha	Turhisi
	A
Acheecha	Principales, autoridades
Amponaskwa	Conocimiento
Anasikukwa	Bandera purépecha
Anatapu	Árbol
Ánchekwarhini	Trabajar para la vida
Ánchekwarhikwa	Trabajo para la vida
Ankonakwarhu jerhitakwa	Hortaliza
Apopo	Chayote
Atachi	Servilleta
Atapakwa	Mole
Arrosi	Arroz
	C
Consejas	Moralejas
Cue	Pirámide cuadrangular

P'urhepecha	Turhisi
	CH
Charape	Bebida con caña y pulque
Charhaku	Niña
Charroni	Chicharrón
Chijkiri Jimpani	Fuego nuevo
Chúrekwa	Noche
Chuskukwa	Atardecer
Ch'enkwa	Capulin
Ch'anani	Jugar
Ch'anakwa	Juego purépecha
Ch'anantirakwa	Narrativa oral
Ch'arari	Charales
Ch'enkwa	Capulín
Churipo	Caldo de chile guajillo con res y col
	E
Ejoti	Ejote
Eratseni	Pensar
Eratsekwa	Pensamiento simbólico

P'urhepecha	Turhisi
Eraxamanirhu	Subregión de la cañada
Eroski	Comal
Huinumo	Hoja de pino
Inchaterhu	Crepúsculo
Ire purempecha	Princesas de los barrios de Uruapan
Iwrhistskiri	Muchacha casadera
Jak'akukwa	Filosofía pedagógica
Janharharhikwa	Respeto
Janikwa	Lluvia
Japontarhu	Subregión lacustre
Jarani	Estar aquí
Jarhoajp'ekwa	Ayuda mutua
J'así	Haba
Jinteni	Ser purépecha
Jitsukweri ukata	Productos lácteos

P'urhepecha	Turhisi
Jiwமாகვა	Molcajete
Jorhekwa	Vivencia
Jorhenkorheni	Acto pedagógico
Jorhenkorhekwa	Recurso pedagógico
Jorhenkurhiri	Educando
Jorhentaperakwarhu	Institución educativa
Jorhentpiri	Educador
Jóskwa	Estrella
Juata	Bosque
Juatarhu	Subregión de la meseta
Jucha	Nosotros/nosotras
Juchari	Nuestro/Nuestra/Nuestros/Nuestras
Juchari wantakwa	Nuestra palabra
Juchari winapekwa	Nuestra fuerza
Jurhio	Subregión de tierra caliente
Juskats'urikwa	Símbolo
Kaxumpekwa	Forma de vida comunitaria

K

P'urhepecha	Turhisi
Kaxumpeni	Respetar
Kaxumpeti	Ideal educativo
Kaxumpeti ichmorhiti	Vestido con orgullo
Kaxumpeti wantari	Buen narrador
Kesu	Queso
Kopikwa	Plaza del pueblo
Korunta	Tamal de manteca envuelta en hoja de maíz
Kuchi k'wiripita	Carne de cerdo
Kupine	Ritual de casamiento
Kurhanterakwa	Compromiso comunal
Kurheti	Mujer
Kurhikwa	Fuego
Kurhikwaeri Kwinchekwa	Ceremonia y ritual al Dios del Fuego
Kurucha	Pescado
Kwanintikwa	Rebozo
Kwaraki	Jitomate
Kwatasi	Cesto o canasto
Kwerajpekwa	Creencia

P'urhepecha	Turhisi
K'amukwa	Cántaro
K'umanchekwa	Troje, tejaban
K'uratsekwa	Responsabilidad personal
K'wipipu	Huilota
K'wiripita	Carne
K'wiripita pweširi	Carne de res
kw'anintikwa	Faja del rollo
K'watsiratakwa	Letrina
Kw'arhachi	Huaraches
	M
Male	Señorita
Male Severiana	Señorita Severiana
Michmakwan	Michoacán
Mintaskwarheta	Piedra calendario
Móchantakwa	Reciprocidad
	N
Na chúsku!	¿Cómo atardeciste?
Nana Kutsi	Madre Luna

P'urhepecha	Turhisi
Nana K'eri	Abuela
Nanaku	Muchacha
Nuritini	Té medicinal
	P
Pampekwa	Acompañamiento
Papasi	Papa
Pare	Nopal
Parhanharhitarakwa	Alacena
Parhankwa	Fogón
Parhawakpekwa	Universo
Petamuti	Conocedor de su historia
Petate	Esterilla de palma
Pinterikwa	Buena costumbre
Pirekwa	Canción en el idioma purépecha
Pireri	Compositor de canciones en purépecha
Purhu	Calabaza
P'urhe	Persona
P'urhecheri tsinajkwa	Medicina purépecha

P'urhepecha	Turhisi
P'urhecheri t'irhekwa	Comida purépecha
P'urejkukwa	Espíritu guerrero
P'urhemperakwa	Compartición
P'urhepecha	Gente
P'urhepecha	Idioma de la gente que vive en la Región P'urhe
P'urhepecha	Lugar donde viven los puré
	R
Rabanu xakwa	Quelite de rábano
Repoiu	Repollo
	T
Tantakwati	Cacahuate
Tata K'eri	Sabio en la comunidad
Tsikata kwaxanta	Huevo de gallina
	S
Sapantukwa	Pelota
Siruki	Tradición
Sesi irekwa	Saber vivir en comunidad
Sesku jasi	Cebolla

P'urhepecha	Turhisi
Sirit'akwa	Falda
Siruki	Tradición
Solar	Terreno
Sununta	Gabán
Sweru	Suero
T	
Tách'ukwa	Enagua
Tánharhikwa	Faja del rollo
Tánkurhikwa	Toma de decisiones comunitarias
Tata Jurhiata	Padre Sol
Tata K'eri	Sabio en la comunidad
Tata K'werapirikini maiamuntsatil	¡Gracias al creador!
Tejaban	Tejado de madera
Tepets'itarakwa	Ceñidor
Tikatsi	Chilacayote
Tirhintikwa	Aretes
Troje	Granero y vivienda
Tsakapunturhu	Subregión de la Ciénega

P'urhepecha	Turhisi
Tsikateri	Pollo
Tsíri	Maíz
Tsíri tsimpampiti	Maíz amarillo
Tsíri tsiranski	Maíz azul
Tsíri charhapiti	Maíz colorado
Tsíri tuhipiti	Maíz negro
Tsitsiki Warapiti	Flor de canela
Tumpiecha	Jóvenes
Turhisi	Castellano
Turhisi	Maculado, mestizo
T'amu Joskwecha	Cuatro estrellas
T'atsini	Frijol
T'erunchetiecha	Consejo de sabios ancianos
T'irekwa uni	Hacer de comer
T'irekwa úntskwa	Cocina
T'irekwa uri	Cocinera
T'umukwa t'ikatsi	Raíz de chayote
Ts'irikwarheta	Bastón de mando

P'urhepecha	Turhisi
	U
Uni	Saber hacer
	W
Wakwi	Ardilla
Wanankwa	Blusa
Wanopikwa	Recorrido
Wantani	Hablar
Wantakwa	Acto del habla
Wantari	Narrador
Warani	Danzar
Warakwa	Danza purpecha
Warari	Danzante
Warhiti	Señora
Warhitiri xukuparakwa	Vestimenta tradicional de la mujer purépecha
Warhukwa	Bastón de juego de pelota
Warhukwa ch'anakwa	Juego de pelota
Watsi	Muchacha comprometida
Wekach'akwa	Collar

P'urhepecha	Turhisi	
Wekperakwa	Amor	
Winhapekwa	Conceptos de vida	X
Xakwa colisī	Quelite de hoja de col	
Xakwa	Quelite	
Xakwa kuarhanhekwa	Quelite de lengua de vaca	
Xeni	Semilla de calabaza	
Xukuparakwa	Atuendo purépecha	Y
Yawarhi	Metate	

Apéndice B. Locuciones

Palabras en idioma latín y su traducción al castellano

Latín	Castellano
Animus iocandi	Ánimo de bromear
A priori	A partir de lo antecedente
Coniunctis viribus	La unión hace la fuerza
Corpus	Conjunto de
De incognito	De manera desconocida
Dixit	Ha dicho
Ergo	Por lo tanto
Ex ante	Antes de
Eo ipso	Por eso mismo
Ex novo	De nuevo
In situ	En el sitio

Apéndice C. Siglas

Listado de palabras con su siglas

Palabra	Sigla
Centro de Integración Social	CIS
Ciudad de México	CDMX
Distrito Federal	DF
Escuela Nacional de Antropología e Historia	ENAH
Instituto de Investigaciones Antropológicas	IIA
Instituto Tecnológico Superior Purépecha	ITSP
Maestría en Desarrollo Educativo	MDE
Sistema Educativo Mexicano	SEM
Universidad Michoacana de San Nicolas de Hidalgo	UMSH
Universidad Pedagógica Nacional	UPN

Apéndice D. Entrevistas en profundidad

Correlación de entrevistas a colaboradores y su código de identificación en el texto

No de entrevista	“Wantari” [Narrador]	Fecha	Lugar de origen	Código
01	Medico tradicional purépecha	02/11/2013	Pichátaro	E01/MTP/021113
02	Profesor YJ	04/11/2013	Arantepakua	E02/PYJ/041113
03	Purépecha emigrante	27/09/2014	Santa Fe de la Laguna	E03/PE/270914
04	Profesor JM	15/12/2015	Cheranástico	E04/PJM/151215
05	Profesor OJ	15/12/2015	Arantepacua	E05/POJ/151215
06	Profesor YJ	15/12/2015	Arantepacua	E06/PYJ/151215
07	Tata K’eri	09/12/2015	San Francisco Pichátaro	E07/TK/091215
08	Profesor MP	09/12/2015	San Francisco Pichátaro	E08/PMP/091215
09	Profesor HR	09/12/2015	San Francisco Pichátaro	E09/PHR/091215
10	Compañero de purépecha	04/03/2016	La Cántera	E10/CP/040316

Apéndice E. “Anchikwarhini” [Trabajar para la vida]
Codificación descriptiva de los significados culturales

Cita textual obtenida en un programa para un seminario organizado por Lemus

“La cultura purépecha se mantiene -en el tiempo y espacio- porque su gente práctica sus “uinhapekua” [valores] como: la ayuda, la reciprocidad y la solidaridad. Valores que van implícitos en la “caxumbekua”; ser honorable, como ideal del hombre que viene al mundo a dar y darse en el servicio. Servir a los dioses, humanos/sociedad y a la naturaleza. Tener estos valores y virtudes implican un esfuerzo por “jurhenkuarheni/jorhenkorheni”, ósea enseñarse/aprenderse a trabajar para la vida”. (4° Seminario: Jurhenkuarheni/Jorhenkorheni, diciembre de 2015)

Unidad de análisis

Tener estos valores y virtudes implica un esfuerzo por “jurenkuarheni/jorhenkorheni”, ósea enseñarse/aprenderse a trabajar para la vida.

- Tener estos valores y virtudes - implica un esfuerzo por “jurenkuarheni/jorhenkorheni”, ósea enseñarse/aprenderse a trabajar para la vida.
 - FV - FV
 - Tener - estos valores y virtudes – implica - un esfuerzo - por “jurenkuarheni/jorhenkorheni”, ósea enseñarse/aprenderse a trabajar - para la vida.
 - FV – FN – FV – FN – FV – FN⁴⁰³
-

Categoría de análisis

ánchikwarhini

Trabajar para la vida

⁴⁰³ Frase Nominal (FN) y Frase Verbal (FV).

Plano de la expresión		Plano de contenido
Código fonológico ⁴⁰⁴	Código morfosintáctico ⁴⁰⁵	Código semántico ⁴⁰⁶
/ányikuarin/	ánchikwarhini ánchi-kwarhi-ni base-formatizador-formalizador- infinitivo	Acto pedagógico en donde la familia y la comunidad inculcan la satisfacción por querer hacer alguna actividad en búsqueda del bienestar individual y el colectivo, con la que se reivindica la identidad purépecha.

⁴⁰⁴ Como se pronuncia.

⁴⁰⁵ Como se escribe.

⁴⁰⁶ Lo que significa

Apéndice F. “Ch’anantirakwa” [narrativa oral]

Codificación descriptiva de los significados culturales

Cita textual

“En este caso particular se aborda y presenta un texto de una de las figuras narrativas de la tradición oral purépecha llamado ch’anantirakwa, que forma parte de un conjunto más amplio de figuras narrativas que componen la tradición oral purépecha, entre las que destacan, al igual que en otras culturas, los mitos, leyendas, chistes, cuentos, etc., como otras figuras exclusivas de la cultura y oralidad purépecha”. (Villar, 2000, p. 118)

Unidad de análisis

- La “ch’anantirakwa” forma parte de un conjunto más amplio de figuras narrativas que componen la tradición oral.
- La “ch’anantirakwa” – forma parte de un conjunto más amplio de figuras narrativas que componen la tradición oral.
- FN – FV
- La “ch’anantirakwa – forma parte de – un conjunto – más amplio de – figuras narrativas – que componen – la tradición oral.
- FN – FV – FN – FV – FN – FV - FN

Cita textual

“El ch’anantirakwa tiene su origen en la narración de un acontecimiento completamente real, o casi, puede decirse una anécdota que generalmente se presenta en forma chusca, graciosa, o a manera de broma. Cuando de dicha anécdota se apropia la comunidad y se le integra en la vida social de los purépechas, es decir, cuando se vuelve del dominio público, estamos ante la presencia definitiva de un ch’anantirakwa”. (Villar,2000, p. 118)

Unidad de análisis

- El “ch’anantirakwa” tiene su origen en la narración de un acontecimiento real.
 - El “ch’anantirakwa” – tiene su origen en la narración de un acontecimiento real.
 - FN – FV
 - El “ch’anantirakwa” – tiene – su origen en la narración de un acontecimiento real.
 - FN – FV - FN
-

Unidad de análisis

- El “ch’anantirakwa” se vuelve de dominio público.
 - El “ch’anantirakwa” – se vuelve de dominio público.
 - FN – FV
 - El “ch’anantirakwa” – se vuelve de – dominio público.
 - FN – FV – FN
-

Cita textual

“Si el ch’anantirakwa fuera narrado de un adulto a un niño, el niño, por estar en proceso de formación aún, difícilmente comprende a los valores y las normatividades en juego en el contenido del relato”. (Villar, 2000, p. 220)

Unidad de análisis

- El “ch’anantirakwa” comprende a los valores y las normatividades.
 - El “ch’anantirakwa” – comprende a los valores y las normatividades.
 - FN – FV
 - El “ch’anantirakwa” – comprende – a los valores y las normatividades.
 - FN – FV - FN
-

Cita textual

“Podemos resumir que el Ch’anantirakwa es una narración oral, que se distingue de otras narraciones de la cultura purépecha por su informalidad en el momento de la trasmisión y por su sentido lúdico”. (Villar, 2000, p. 223)

Unidad de análisis

-
- El “ch’anantirakwa” es una narración oral.
 - El “ch’anantirakwa” – es una narración oral.
 - FN – FV
 - El “ch’anantirakwa – es – una narración oral.
 - FN – FV - FN
-

Categoría de análisis

Ch’anantirakwa

Narrativa oral

Plano de la expresión

Plano de contenido

Código fonológico

Código morfosintáctico

Código semántico

/chanandirakua/

ch’anantirakwa

ch’anantira-kwa

base-nomilizador de objeto

Recurso pedagógico que se constituye por una serie de actos verbales o conductuales que se hilvanan con el propósito de transmitirle a alguien todo un orden simbólico; en el cual la propia función heurística procede de la propia narración.

Apéndice G. “Eratsekwa” [Pensamiento simbólico] y “eratseni” [pensar]

*Codificación descriptiva de los significados culturales***Cita textual**

“Mamaruchisī kánhaka p’urheejcha jarhuatanhani arhinhachi, yonki isī wératini ka yaasī jamberi; joperu yaasī sani werasti jimbanhe eratsekua k’wiripuecheeri enkaksī erankuntajka eska jarhaska isxu mámra jasī k’uiripwecha ka mámaru jasī wandakuecha, ka enka k’wanija ka janhanharhintaani; indé p’indekwa ka jankua p’urheeecheeri enka ménderweni erankuntka irekua.

Los pueblos indígenas de México han tenido diversos tratamientos de atención, inculturación, e integración a lo largo de su historia, pero la reciente conciencia de la diversidad cultural de nuestro país y del reconocimiento de los otros horizontes de conocimiento, tales como los “usos y costumbres” en los pueblos indígenas, han puesto en debate las formas y propósitos de las intervenciones hacia los pueblos indígenas. (Cerano, 2016, p.16)

Unidad de análisis

- “Werasti jimbane eratsekua” [Reconocimiento de los otros horizontes de conocimiento].
- “Werasti – jimbane eratsekua” [Reconocimiento – de los otros horizontes de conocimiento].
- FV - FN

Categoría de análisis

eratsekwa

pensamiento simbólico

Categoría de análisis

eratseni

pensar

Plano de la expresión		Plano de contenido
Código fonológico	Código morfosintáctico	Código semántico
/eratsekua/	eratsekwa eratse-kwa base-nomilizador de objeto	Almacenamiento de las ideas y las significaciones.

Plano de la expresión		Plano de contenido
Código fonológico	Código morfosintáctico	Código semántico
/eratseni/	eratseni eratse-ni base-verbalizador	Acto de manejar una amplia variedad de representaciones simbólicas manifiestas en la forma de vida comunitaria.

Apéndice H. “Jak’akukwa” [Filosofía pedagógica]

Codificación descriptiva de los significados culturales

Cita textual obtenida en una entrevista en profundidad de Aparicio

“La “jak’akukwa” hace referencia a la confianza del individuo en lo que hace, así como creer en las costumbres que preservan los ancianos, los tata k’eris, que forman parte de la cultura purépecha”. (Ismael García, comunicación personal, enero 2014)

Unidad de análisis

La “jak’akukwa” hace referencia a la confianza del individuo en lo que hace.

- La “jak’akukwa” - hace referencia a la confianza del individuo en lo que hace.
- FN - FV
- La “jak’akukwa” - hace - referencia a la confianza del individuo - en lo que hace.
- FN – FV – FN - FV

Unidad de análisis

La “jak’akukwa” hace referencia a creer en las costumbres que preservan los ancianos.

- La “jak’akukwa” - hace referencia a creer en las costumbres que preservan los ancianos.
- FN – FV
- La “jak’akukwa” – hace - referencia a- creer - en las costumbres - que preservan - los ancianos.
- FN – FV – FN – FV – FN – FV – FN

Unidad de análisis

La “jak’akukwa” forma parte de la cultura purépecha.

- La “jak’akukwa” - forma parte de la cultura purépecha.
 - FN - FV
-

Cita textual obtenida en una publicación en Facebook en el grupo **ORGULLO PURPECHA!**

Tomaré el compromiso de ser P’urhejkuti (Kuari)... yo he tenido la dicha visitar el jardín de Nandi Kuerajperi y tengo mucho que compartir... solo que muy poco lo aré en estas paginas sociales, lo are en mi vivir diario... fuera de aspectos teóricos... utilizare la practica, la acción... pues la inacción nos llevará a la mutilación o desaparición de nuestra jak’akukua (de nuestra manera de convivir con los seres dadores de vida)... [sic] (Pedro Victoriano Cruz, red social, 5 de agosto de 2016)

Unidad de análisis

La mutilación o desaparición de nuestra jak’akukua, de nuestra manera de convivir con los seres dadores de viva.

- La mutilación o desaparición – de nuestra “jak’akukua” – de nuestra manera de convivir con los seres dadores de vida.
 - FV – FN - FV
 - La mutilación o desaparición – de nuestra jak’akukua, - de nuestra manera – de convivir – con los seres – dadores – de vida.
 - FV – FN – FN – FV – FN –FV - FN
-

Categoría de análisis

Jak’akukwa

Filosofía pedagógica

Plano de la expresión		Plano de contenido
Código fonológico	Código morfosintáctico	Código semántico
/jakájkukua/	Jak'akukwa Jak'a-ku-kwa base-formalizador-nomilizador de objeto	Conjunto de capacidades de aprendizaje que se construye sobre cualidades narrativas y pedagógicas; así por ejemplo: pensamientos, conocimientos, creencias, costumbres y valores; como medio de comprensión de los fenómenos sociales emanados en la forma de vida comunitaria.

Apéndice I. “Janharharhikwa” [Respeto]

*Codificación descriptiva de los signifiados culturales***Cita textual obtenida en una entrevista en profundidad**

“La “janharharhikwa” hace referencia al resultado del respeto de los cánones que se tienen como pueblo y por ello se vuelve habitual ser de una manera. Pero no sólo se trata de una repetición sistemática de las formas de comportamiento, sino de la identificación con la tradición cultural. Es decir, ese respeto permite la herencia de la “kaxumpekwa” que rigió a nuestros antepasados”. (E05/POJ/151215)

Unidad de análisis

La “janharharhikwa” hace referencia al resultado del respeto de los cánones que se tienen como pueblo y por ello se vuelve habitual ser de una manera.

- La “janharharhikwa” – hace referencia al resultado del respeto de los cánones que se tienen como pueblo y por ello se vuelve habitual ser de una manera.
- FN - FV
- La “janharharhikwa” – hace – referencia al resultado - del respeto de - los cánones - que se tienen - como pueblo y por ello - se vuelve - habitual – ser - de una manera.
- FN – FV – FN – FV – FN – FV – FN – FV – FN – FV - FN

Cita textual obtenida en una entrevista en profundidad

“Se tiene todavía lo que es la “janharharhikwa” que es el respeto, en eso pues también va lo que es la “kaxumpekwa””. (E06/PYJ/151215)

Unidad de análisis

La “janharharhikwa” es el respeto.

- La “janharharhikwa” – es el respeto.
- FN - FV
- La “janharharhikwa” – es – el respeto.
- FN – FV – FN

Unidad de análisis

En la “janharharhikwa” va lo que es la “kaxumpekwa”.

- En la “janharharhikwa” – va lo que es la “kaxumpekwa”
 - FN – FV
 - En la “janharharhikwa” – va lo que es – la “kaxumpekwa”
 - FN – FV – FN
-

Cita textual obtenida en una entrevista en profundidad de Peña

“Es por eso que la” kaxumpekwa” pues si pudiéramos relacionarla con lo que es el respeto, con la ética”. (E06/PYJ/151215)

Unidad de análisis

La “kaxumpekwa” pudiéramos relacionarla con el respeto.

- La “kaxumpekwa” - pudiéramos relacionarla con el respeto.
 - FN - FV
 - La “kaxumpekwa” – pudiéramos relacionarla – con el respeto.
 - FN – FV - FN
-

Cita textual obtenida en una entrevista en profundidad de Aparicio

“La “janharharhikwa” hace referencia a todas las cosas que se hacen en una comunidad en torno a la “kaxumpekwa”, es el acto de mirarse a las caras. Nadie hace las cosas por debajo, ni a escondidas”. (Ismael García, comunicación personal, enero 2014)

Unidad de análisis

La “janharharhikwa” es el acto de mirarse a las caras.

- La “janharharhikwa” – es el acto de mirarse a las caras.
 - FN - FV
 - La “janharharhikwa” – es – el acto - de mirarse - a las caras.
 - FN – FV – FN – FV - FN
-

Cita textual obtenida en una entrevista en profundidad

“En pocas palabras la “kaxumpekwa” también es eso, ósea, que tanto ayudas a los demás, que tanto te diriges con respeto o sin respeto sin decir groserías; pero hasta eso pues que entre los “p’urhepecha” no existen las groserías, no existen palabras obscenas o que puedan ahora si mal interpretarse de diferente manera como una grosería, no lo hay. Ahorita si lo hay, pero ya son algunas traducciones nada más, pero en el “p’urhepecha” no hay pues groserías y entonces me parece que anteriormente todos tenían esa “kaxumpekwa” ante todos porque todos se respetaban, ósea, todos se comunicaban bien en un grupo y entre otro grupo”. (E06/PYJ/151215)

Unidad de análisis

La “kaxumpekwa” también es que tanto ayudas a los demás, que tanto te diriges con respeto.

- La “kaxumpekwa” - es que tanto ayudas a los demás, que tanto te diriges con respeto.
 - FN – FV
 - La “kaxumpekwa” – es que tanto ayudas – a los demás – que tanto te diriges – con respeto.
 - FN – FV – FN – FV - FN
-

Cita textual obtenida en una entrevista en profundidad

No podemos hablar lo que es así mucho del respeto al cien por ciento, ya no, pero sí entre la gente mayor si lo hay. El respeto, lo que es la ética, a lo mejor también podría entrar; lo que es, no sé es cómo decirlo, mmm que ni uno se cree más ni se cree menos. Ósea, como que hay una igualdad aunque no haya igualdad así bien, bien, pero de todos modos existen; pero se respeta más a otros aunque tenga menos o que tenga más o lo que sea. (E06/PYJ/151215)

Unidad de análisis

No podemos hablar lo que es así mucho del respeto.

- No podemos – hablar lo que es – así mucho del respeto.
 - FN – FV - FN
-

Unidad de análisis

El respeto entre la gente mayor si lo hay.

- El respeto – entre la gente mayor si lo hay.
 - FN – FV
 - El respeto – entre la gente mayor – si lo hay.
 - FN – FV - FN
-

Categoría de análisis

Janharharhikwa

Respeto

Plano de la expresión		Plano de contenido
Código fonológico	Código morfosintáctico	Código semántico
/janhárrharhikwa/	janharharhikwa janha-rharhi-kwa base-formalizador-nomilizador de objeto	Concepto de vida que se significa en el sentimiento de consideración que se tiene por todo aquello que me distingue del otro e incorporar nuevos conocimientos, consiste en propiciar la aceptación mutua al explorar el mundo de un otro.

Apéndice J. “Jarhoajp’ekwa” [Ayuda mutua]

Conceptualización descriptiva de los significados culturales

Cita textual obtenida en una entrevista en profundidad

“Unos principios que tengamos los purépecha pues primeramente son la “jarhoajp’ekwa”, la “kaxumpekwa” y lo que son también las faenas comunales. Hay otras que ahorita no recuerdo muy bien, pero de una u otra manera la “kaxumpekwa” entra en varios aspectos, no se puede definir en una sola cosa, no puedo decir esto es la “kaxumpekwa” y me parece que a lo mejor te van a decir que esa es la “kaxumpekwa” y que realmente y nada más se define en esto, pero no la “kaxumpekwa” entra en varias partes, entra en muchas”. (E06/PYJ/151215)

Unidad de análisis

Unos principios que tengamos los purépecha pues primeramente son la “jarhoajp’ekwa”, la “kaxumpekwa” y lo que son también la faenas comunales.

- Unos principios que tengamos los purépecha – pues principalmente son la “jarhoajp’ekwa”, la “kaxumpekwa” y lo son también las faenas comunales.
- FN – FV
- Uno principios – que tengamos – los purépecha – pues principalmente son – la “jarhoajp’ekwa”, la “kaxumpekwa” – y lo son también – las faenas comunales.
- FN – FV – FN – FV – FN – FV - FN

Cita textual obtenida en una entrevista en profundidad

“Entonces para preservar nuestra cultura, lo que nuestros abuelos y tatarabuelos siempre nos decían es que hay que ayudar, la “jarhoajp’ekwa”, hay que ayudar al otro y así fuimos creciendo con esas ideas”. (E06/PYJ/151215)

Unidad de análisis

Hay que ayudar, la “jarhoajp’ekwa”, hay que ayudar al otro.

- Hay que ayudar, - la “jarhoajp’ekwa”, - hay que ayudar al otro.
 - FV – FN - FV
 - Hay que ayudar, - la “jarhoajp’ekwa”, - hay que ayudar – al otro.
 - FV – FN – FV - FN
-

Cita textual obtenida en una entrevista en profundidad

“Me parece que mientras nosotros seamos de la misma raza, bueno de lo que somos los p’urhepecha, nosotros nos comunicamos, nos ayudamos entre nosotros. Entonces así preserva lo que nuestros abuelos y tatarabuelos siempre nos decían “hay que ayudar, la “jarhoajp’ekwa”, hay que ayudar al otro” y así fuimos creciendo con esas ideas. Es parte de la “kaxumpekwa” de una u otra forma, la “kaxumpekwa” se puede meter en varias partes”. (E06/PYJ/151215)

Unidad de análisis

La “jarhoajp’ekwa” es ayudarnos entre nosotros

- La “jarhoajp’ekwa” – es ayudarnos entre nosotros.
 - FN – FV
 - La “jarhoajp’ekwa” – es ayudarnos – entre nosotros.
 - FN – FV - FN
-

Unidad de análisis

Hay que ayudar, la “jarhoajp’ekwa”, hay que ayudar al otro.

- Hay que ayudar – la “jarhoajp’ekwa” – hay que ayudar al otro.
 - Frase verbal – frase nominal – frase verbal.
-

Unidad de análisis

La “jarhoajp’ekwa” es parte de la “kaxumpekwa” de una u otra forma.

- La “jarhoajp’ekwa” – es parte de la “kaxumpekwa” de una u otra forma.
 - FN - FV
 - La “jarhoajp’ekwa” – es – parte de la “kaxumpekwa” de una u otra forma.
 - FN – FV - FN
-

Cita textual obtenida en una entrevista en profundidad

“En pocas palabras la “kaxumpekwa” también es eso, ósea, que tanto ayudas a los demás, que tanto te diriges con respeto o sin respeto sin decir groserías; pero hasta eso pues que entre los “p’urhepecha” no existen las groserías, no existen palabras obscenas o que puedan ahora si mal interpretarse de diferente manera como una grosería, no lo hay. Ahorita si lo hay, pero ya son algunas traducciones nada más, pero en el “p’urhepecha” no hay pues groserías y entonces me parece que anteriormente todos tenían esa “kaxumpekwa” ante todos porque todos se respetaban, ósea, todos se comunicaban bien en un grupo y entre otro grupo”. (E06/PYJ/151215)

Unidad de análisis

La “kaxumpekwa” también es que tanto ayudas a los demás, que tanto te diriges con respeto.

- La “kaxumpekwa” - es que tanto ayudas a los demás, que tanto te diriges con respeto.
 - FN – FV
 - La “kaxumpekwa” – es que tanto ayudas – a los demás – que tanto te diriges – con respeto.
 - FN – FV – FN – FV - FN
-

Cita textual obtenida en una publicación en Facebook en el grupo ORGULLO PURPECHA!

Por otro lado es para mi muy importante el valor del trabajo como un reflejo de much@s, es decir, sin el soporte de mis pilares y la jarhoajp'ekua (ayuda mutua) de todos los que nos rodean sería un casi imposible poder caminar por este camino, en este sentido agradezco sus pensamientos en nombre de tod@s aquell@s que hace posible que nuestro trabajo refleje nuestra kaxumekua. [sic] (Pedro Victoriano Cruz, red social, 5 de agosto de 2016)

Unidad de análisis

Sin el soporte de la “jarhoajp'ekua” (ayuda mutua) de todos los que nos rodean sería un casi imposible poder caminar por este camino.

- Sin el soporte de la “jarhoajp'ekua (ayuda mutua) de todos los que nos rodean – sería un casi imposible poder caminar por este camino.
 - FN – FV
 - Sin el soporte de la ·jarhoajp'ekua (ayuda mutura) – de todos - los que nos rodean- sería un casi imposible – poder caminar - por este camino.
 - FN – FN - FV - FV – FV - FN
-

Categoría de análisis

jarhoajp'ekwa

Ayuda mutua

Plano de la expresión		Plano de contenido
Código fonológico	Código morfosintáctico	Código semántico
/jaróajpekua/	jarhoajp'ekwa jarho-ajp'e-kwa base-formalizador-nomilizador	Concepto de vida que se significa en la acción de cooperar y trabajar en equipo para el intercambio recíproco y voluntario de recursos, habilidades y servicios dirigidos a obtener el bienestar individual o bienestar colectivo.

Apéndice K. “Jinteni” [Ser purépecha]

Conceptualización descriptiva de los significados culturales

Cita textual obtenida en una entrevista en profundidad de Aparicio

“Jinteni” hace referencia a que no se puede ser fragmentariamente, ni dos veces (es comprometedor). Se es aunque no existas, se existe aunque no seas. El que era es y sigue siendo. Es decir, le da un sentido de transitividad perenne al acto de ser”. (Ismael García, comunicación personal, enero 2014)

Unidad de análisis

“Jinteni” hace referencia a que no se puede ser fragmentariamente, ni dos veces.

- “Jinteni” hace referencia a que no se puede ser fragmentariamente, ni dos veces.

Unidad de análisis

Se es aunque no existas, se existe aunque no seas.

- Se es aunque no existas, – se existe aunque no seas.
- FV – FV

Unidad de análisis

El que era es y sigue siendo.

- El que era es – y sigue siendo.
- FV - FV

Cita textual obtenida en una entrevista en profundidad

“Ser purépecha es algo más que vivir por vivir, es algo más que sentir por sentir, es ser una persona que estás atento a tu comunidad, estás atento a ti y estás atento a tu familia. Por qué, porque decimos que estamos atentos a nosotros cuando empezamos a crear y a tratar de cambiar un mundo mejor. Tampoco se trata de ir a matar al otro; si no, se trata de formar una forma de ver en donde tú sabes que eres indígena, sabes que eres “p’urhepecha”. Entonces, una vez que sabes que eres purépecha puedes irte y ver a los demás. Entonces es resistir, es pelear y es tratar de formar una vida mejor para los demás”. (E05/POJ/151215)

Unidad de análisis

Ser purépecha es algo más que vivir por vivir.

- Ser purépecha - es algo más que vivir por vivir.
 - FN – FV
 - Ser - purépecha – es – algo más – que vivir por vivir.
 - FV - FN – FV – FN - FV
-

Unidad de análisis

Ser purépecha es algo más que sentir por sentir.

- Ser purépecha – es algo más que sentir por sentir.
 - FN – FV
 - Ser – purépecha – es – algo más – que sentir por sentir.
 - FV – FN – FV – FN - FV
-

Unidad de análisis

Ser purépecha es ser una persona que estás atento a tu comunidad, estás atento a ti y estás atento a tu familia.

- Ser purépecha – es ser una persona que estás atento a tu comunidad, estás atento a ti y estás atento a tu familia.
 - FN – FV
 - Ser – purépecha – es ser – una persona – que estás - atento a tu comunidad, - estás – atento a ti y – estás – atento a tu familia.
 - FV – FN – FV – FN – FV – FN – FV – FN – FV - FN
-

Cita textual obtenida en una entrevista en profundidad

“Ser purépecha pues es pensar, ser parte, vivir; disfrutar de nuestra lengua, de nuestra forma de vestir, de nuestra forma de ver alrededor de nuestra comunidad, alrededor de las otras comunidades; y sobre todo también son formas de vivir que de una u de otra manera se tiene mucho respeto y se tiene la organización. Entonces, al decir yo soy “p’urhepecha”, yo sé realmente dónde estoy ubicado y a qué me voy a dedicar realmente, cuál va a ser mi papel dentro de una comunidad. Porque nada más decir yo soy p’urhepecha, si lo sabes hablar y lo sabes escribir cualquiera lo va a hacer si tiene el interés, pero ir y sentirse como “p’urhepecha” no cualquiera lo hace. Si no que tiene que vivir y ser parte de una comunidad indígena para que de ahí mismo vaya creciendo desde chico”. (E06/PYJ/151215)

Unidad de análisis

Ser purépecha pues es pensar, ser parte, vivir.

- Ser purépecha - pues es pensar, ser parte, vivir.
 - FN – FV
 - Ser – purépecha – pues es pensar, ser parte, vivir.
 - FV – FN - FV
-

Unidad de análisis

Ser purépecha es disfrutar de nuestra lengua, de nuestra forma de vestir, de nuestra forma de ver a la comunidad.

- Ser purépecha – es disfrutar de nuestra lengua, de nuestra forma de vestir, de nuestra forma de ver a la comunidad.
- FN – FV
- Ser – purépecha – es disfrutar – de nuestra lengua, de nuestra forma de vestir, de nuestra forma de ver a la comunidad.
- FV – FN – FV - FN

Unidad de análisis

Ser purépecha son formas de vivir.

- Ser purépecha – son formas de vivir.
- FN – FV
- Ser – purépecha – son – formas de vivir.
- FV – FN – FV - FN

Categoría de análisis

jinteni

Ser purépecha

Plano de la expresión		Plano de contenido
Código fonológico	Código morfosintáctico	Código semántico
	jinteni	Acto de apropiarse de una historia de vida individual y profundamente marcada por una historia de vida en colectivo; que lo definen, así mismo, como purépecha y que lo distinguen de otros actores sociales.
/jinden/	jinte-ni	
	base-infinitivo	

Apéndice L. “Jorhenkorheni” [Acto pedagógico] y “Jorhenkorhekwa” [Recurso pedagógico]
Codificación descriptiva de los significados culturales

Cita textual obtenida en un programa para un seminario organizado por Lemus

“La cultura purépecha se mantiene -en el tiempo y espacio- porque su gente práctica sus “uinhapekua” [valores] como: la ayuda, la reciprocidad y la solidaridad. Valores que van implícitos en la “caxumbekua”; ser honorable, como ideal del hombre que viene al mundo a dar y darse en el servicio. Servir a los dioses, humanos/sociedad y a la naturaleza. Tener estos valores y virtudes implican un esfuerzo por “jurhenkuarheni/jorhenkorheni” ósea enseñarse/aprenderse a trabajar para la vida”. (4° Seminario: Jurhenkuarheni/Jorhenkorheni, diciembre de 2015)

Unidad de análisis

Tener estos valores y virtudes implica un esfuerzo por “jurenkuarheni/jorhenkorheni” ósea enseñarse/aprenderse a trabajar para la vida.

- Tener estos valores y virtudes - implican un esfuerzo por “jurenkuarheni/jorhenkorheni” ósea enseñarse/aprenderse a trabajar para la vida.
 - FN - FV
 - Tener estos valores y virtudes – implican - un esfuerzo - por jurenkuarheni/jorhenkorheni ósea enseñarse/aprenderse a trabajar - para la vida.
 - FN – FV – FN – FV - FN
-

Categoría de análisis

jorhenkorheni

Acto educativo

Categoría de análisis

jorhenkorhekwa

Recurso didáctico

Plano de la expresión		Plano de contenido
Código fonológico	Código morfosintáctico	Código semántico
/joréngoren/	jorhenkorheni jorhen-korhe-ni base-formalizador-formalizador- infinitivo	Acto que consiste en captar la capacidad heurística; asimismo, la capacidad de enseñarse y aprenderse; mediante los procesos de socialización y enculturación.

Plano de la expresión		Plano de contenido
Código fonológico	Código morfosintáctico	Código semántico
/joréngorekua/	jorhenkorhekwa jorhen-korhe-kwa base-formalizador-formalizador- nomilizador de cosa	Instrumento u objeto que pueda servir como mediador que, mediante su manipulación, observación o lectura se ofrezcan oportunidades para aprender algo, o bien con su uso se intervenga en el desarrollo de alguna función de la enseñanza.

Apéndice M. “Kaxumpekwa” [Forma de vida comunitaria]

Codificación descriptiva de los significados culturales

Cita textual obtenida en una entrevista en profundidad

“La “kaxumpekwa” tiene que ver con más que una palabra es un sentir, es una forma de vida porque de ahí parte todas las relaciones sociales que tenemos como pueblos originarios. Parte de la forma de cómo tú percibes el mundo, es la relación que tienes con ella y la forma en que tú te vas a relacionar con los demás. Eso sería a grandes rasgos como yo percibo lo que sería la “kaxumpekwa””. (E05/POJ/151215)

Unidad de análisis

La “kaxumpekwa” es una forma de vida.

- La “kaxumpekwa” – es una forma de vida.
- FN – FV
- La “kaxumpekwa” – es – una forma de vida.
- FN – FV – FN

Unidad de análisis

La “kaxumpekwa” parte de la forma de cómo tú percibes el mundo.

- La “kaxumpekwa” – parte de la forma de cómo tú percibes el mundo.
- FN – FV
- La “kaxumpekwa” – parte - de la forma de cómo tú - percibes - el mundo.
- FN – FV – FN – FV - FN

Unidad de análisis

La “kaxumpekwa” es la relación que tienes con ella y la forma en que tú te vas a relacionar con los demás.

- La “kaxumpekwa” – es la relación que tienes con ella y la forma en que tú te vas a relacionar con los demás.
 - FN – FV
 - La “kaxumpekwa” – es – la relación - que tienes - con ella y la forma en que tú te - vas a relacionar - con los demás.
 - FN – FV – FN – FV – FN – FV - FN
-

Cita textual obtenida en una entrevista en profundidad

“La “kaxumpekwa” tiene mucho que ver con la identidad, es la formación más que nada, es la relación de cómo concibes al mundo”. (E05/POJ/151215)

Unidad de análisis

La “kaxumpekwa” tiene mucho que ver con la identidad.

- La “kaxumpekwa” - tiene mucho que ver con la identidad.
 - FN - FV
 - La “kaxumpekwa” – tiene mucho que ver - con la identidad.
 - FN – FV – FN
-

Unidad de análisis

La “kaxumpekwa” es la relación de cómo concibes el mundo.

- La “kaxumpekwa” – es la relación de cómo concibes el mundo.
 - FN – FV
 - La “kaxumpekwa” – es – la relación de - cómo concibes - el mundo.
 - FN – FV – FN – FV - FN
-

Cita textual obtenida en una entrevista en profundidad de Peña

“La “kaxumpikwa” tiene que ver con la identidad de las comunidades, pero lamentablemente nuestra identidad como persona es la que está haciendo cambiar todo”. (Yovani Jiménez, comunicación personal, diciembre 2014)

Unidad de análisis

La “kaxumpekwa” tiene que ver con la identidad de las comunidades.

- La “kaxumpekwa” – tiene que ver con la identidad de las comunidades.
 - FN – FV
 - La “kaxumpekwa” – tiene que ver – con la identidad de las comunidades.
 - FN – FV - FN
-

Cita textual obtenida en una entrevista en profundidad

“La “kaxumpekwa” ahora sí que mi forma de entenderlo (porque yo sé que en varias comunidades se entiende de diferente manera), pero en mi comunidad la “kaxumpekwa” se da en la forma en que se maneja la cultura, en su forma en que aún preserva o tiene aún en vida lo que es el vestido, la forma de comunicarse, la forma de vestir, las tradiciones que se tienen en honor a quién, por qué se hacen. Entonces engloba muchas partes de lo que ahora si es la “kaxumpekwa”, no se tiene una definición clara de lo que es la “kaxumpekwa””. (E06/PYJ/151215)

Unidad de análisis

La “kaxumpekwa” se da en la forma en que se maneja la cultura.

- La “kaxumpekwa” – se da en la forma en que se maneja la cultura.
 - FN – FV
 - La “kaxumpekwa” – se da – en la forma - en que se maneja - la cultura.
 - FN – FV – FN – FV- FN
-

Unidad de análisis

La “kaxumpekwa” se da en la forma de comunicarse.

- La “kaxumpekwa” – se da en la forma de comunicarse.
 - FN – FV
 - La “kaxumpekwa” – se da – en la forma - de comunicarse.
 - FN – FV – FN - FV
-

Unidad de análisis

La “kaxumpekwa” se da en la forma de vestir.

- La “kaxumpekwa” – se da en la forma de vestir.
 - FN – FV
 - La “kaxumpekwa” – se da – en la forma - de vestir.
 - FN – FV – FN - FV
-

Cita textual

“La “kaxumpekwa” se constituye como el compendio de valores que deben ser asumidos por un individuo en comunidad y por la comunidad misma, para que como una nación afianzada en su unidad sea capaz de mantener su línea referencial, utilizando cuando sea necesario la lucha: para marchar hacia su utopía, en medio del respeto y la tolerancia”. (Equihua, 2012, p. 14)

Unidad de análisis

La “kaxumpekwa” se constituye como el compendio de valores que deben ser asumidos por un individuo en comunidad y por la comunidad misma.

- La “kaxumpekwa” – se constituye como el compendio de valores que deben ser asumidos por un individuo en comunidad y por la comunidad misma.
 - FN - FV
 - La “kaxumpekwa” – se constituye – como el compendio de valores – que deben ser asumidos – por el individuo en comunidad y por la comunidad misma.
 - FN – FV – FN – FV – FN
-

Cita textual obtenida en una entrevista en profundidad de Aparicio

“La “kaxumpekwa” glosa los cánones preestablecidos como pueblo, como sociedad que guían a los individuos en su actuar cotidiano. Es un sistema normativo que la gente suele reducir a usos y costumbres, que se convierten en reglas y luego en leyes comunitarias. Consiste en la impartición de justicia, distribución de trabajo, equidad en la repartición de los bienes y riqueza, organización del poder y del mando, las artes, las formas de celebrar, las formas de no celebrar...” (Ismael García, comunicación personal, enero 2014)

Unidad de análisis

La “kaxumpekwa” glosa los cánones preestablecidos como pueblo, como sociedad que guían a los individuos en su actuar cotidiano.

- La “kaxumpekwa” - glosa los cánones preestablecidos como pueblo, como sociedad que guían a los individuos en su actuar cotidiano.
 - FN – FV
 - La “kaxumpekwa” – glosa – los cánones – preestablecidos – como pueblo, como sociedad – que guían – a los individuos en su actuar cotidiano.
 - FN – FV – FN – FV – FN – FV - FN
-

Unidad de análisis

La “kaxumpekwa” es un sistema normativo que la gente suele reducir a usos y costumbres.

- La “kaxumpekwa” – es un sistema normativo que la gente suele reducir a usos y costumbres.
 - FN – FV
 - La “kaxumpekwa” – es – un sistema normativo que la gente – suele reducir – a usos y costumbres.
 - FN – FV – FN – FV - FN
-

<u>Categoría de análisis</u>		
kaxumpekwa		Forma de vida comunitaria
Plano de la expresión		Plano de contenido
Código fonológico	Código morfosintáctico	Código semántico
/kaxúmbikua/	kaxumpekwa kaxu-mpe-kwa base-formalizador-nomilizador de objeto	Conjunto de fenómenos de la vida social que permiten saber vivir en comunidad.

Apéndice N. “Kaxumpeti” [Ideal educativo]

Codificación descriptiva de los significados culturales

Cita textual obtenida en una entrevista en profundidad

“Un “kaxumpeti” es la persona que respeta, ósea usted puede ser “kaxumpeti” porque usted práctica la “kaxumpekwa”; por ejemplo, si yo estoy respetando la forma de hablar, la forma de contestar soy un “kaxumpeti” también”. (E05/POJ/151215)

Unidad de análisis

Un “kaxumpeti” es la persona que respeta.

- Un “kaxumbeti” – es la persona que respeta.
- FN – FV
- Un “kaxumpeti” – es - la persona - que respeta.
- FN – FV – FN - FV

Unidad de análisis

Usted puede ser “kaxumpeti” porque usted práctica la “kaxumpekwa”.

- Usted puede ser “kaxumpeti” – porque usted práctica la “kaxumpekwa”.
- FN – FV
- Usted - puede ser - “kaxumpeti” – porque usted – práctica - la “kaxumpekwa”.
- FN – FV – FN – FN - FV – FN

Cita textual obtenida en una entrevista en profundidad

“Un “kaxumpeti” es el que vive conforme a los valores que dictan los cánones morales, a lo que llamamos “kaxumpekwa””. (E03/PE/270914)

Unidad de análisis

Un “kaxumpeti” es el que vive conforme a los valores.

- Un “kaxumpeti” – es el que vive conforme a los valores.
 - FN – FV
 - Un “kaxumpeti” – es el que vive – conforme a los valores.
 - FN – FV - FN
-

Categoría de análisis

kaxumpeti

Ideal educativo

Plano de la expresión

Plano de contenido

Código fonológico

Código morfosintáctico

Código semántico

/kaxúmbitl/

kaxumpeti

kaxu-mpe-ti

base-formalizador-nomilizador de
sujeto

Modelo o prototipo de la perfección que se significa en el ideal de ser purépecha; cuya finalidad educativa es infundir sabiduría, la cual consiste en usar bien nuestros conocimientos y habilidades. Tener sabiduría es tener cultura y la cultura es la actividad del pensamiento que nos permite estar abiertos a la belleza y a los sentimientos humanitarios.

Apéndice O. “Kaxumpeti wantari” [Buen narrador]

Codificación descriptiva de los significados culturales

Cita textual obtenida en una entrevista en profundidad

“Si hablas bien dicen que tiene buen “kaxumpeti wantari”; es decir, que tiene buena forma de hablar”. (E06/PYJ/151215)

Unidad de análisis

Si hablas bien dicen que tiene buen “kaxumpeti wantari”; es decir, que tiene buena forma de hablar.

- Si hablas bien - dicen que tiene buen “kaxumpeti wantari”, – es decir que tiene buena forma de hablar.
- FN – FV – FV
- Si hablas – bien – dicen que tiene – buen “kaxunpeti wantari”, - es decir que tiene – buena forma – de hablar.
- FV- FN – FV- FN – FV – FN - FV

Categoría de análisis

Kaxumpeti wantari

Buen narrador

Plano de la expresión		Plano de contenido
Componente fonológico	Componente morfosintáctico	Componente semántico
/kaxúmbitl uandarl/	<p>kaxumpeti wantari</p> <p>kaxu-mpe-ti wanta-ri</p> <p>base-formalizador-nomilizador de sujeto base-atributivo</p>	<p>Ideal educativo que consiste en alcanzar un buen dominio de los códigos narrativos construidos en el universo discursivo purépecha y determinados por la cultura. (Bathes)</p>

Apéndice P. "Kwerajperi" [Creador] y "Kwerajpekwa" [Creencia]

Codificación descriptiva de los significados culturales

Cita textual obtenida en una entrevista en profundidad

Iniciar el descubrimiento de nuestro entorno, aprender a desarrollar nuestra lengua, adquirir el conocimiento para convivir con nuestros semejantes, ir con nuestros padres y abuelos a nuestras diferentes celebraciones tradicionales, vivir y ser parte de nuestras P'indekuas (costumbres), ser Ue'enati (iniciado) siendo niño en alguna celebración, hacerla de "candela" ya de grande, cuando algún ahijado nuestro sea "carguero", pedir en su nombre el permiso a las autoridades para llevar a cabo su fiesta; ocasión en que uno es escuchado por los K' erhati Acha' echa (señores grandes), quienes forman el "Consejo de Ancianos", recibir de ellos la "venia" para que se haga la K'uinchikua (fiesta), escuchar de labios de nuestros "tatas" la "tradición oral" de nuestros antepasados, que trasmite de generación a generación la cosmovisión y la cosmogonía del pueblo P'urhépecha, saber cómo crearon el universo nuestros dioses, escuchar las leyendas de los lugares sagrados, las fábulas que dan vida, voz y sentimiento a los animales y objetos creados por Nana K'uerajpiri (la madre naturaleza), aprender la historia de los hechos sobresalientes de nuestros ancestros, que celosamente guarda, conoce y trasmite el Petamuti (cronista-historiador).. (Torres,2001, p. 7)

Unidad de análisis

Objetos creados por Nana K'uerajpiri.

- Objetos creados por – Nana K'uerajpiri.
- FV – FN
- Objetos – creador por – Nana K'uerajpiri.
- FN – FV - FN

Categoría de análisis

Kwerajperi

Creador

Categoría de análisis

Kwerajpekwa

Creencia

Plano de la expresión

Plano de contenido

Código fonológico

Código morfosintáctico

Código semántico

/kuerajperi/

kwerajperi

kwerajperi

base-nomilizador de sujeto

Nominación que se la da a quien se considera como el gran arquitecto del universo.

Plano de la expresión

Plano de contenido

Código fonológico

Código morfosintáctico

Código semántico

/kuerajpekua/

kwerajpekwa

kwerajpekwa

base-nomilizador de objeto

Capacidad de aprendizaje que consiste en la disposición determinada por hechos tal como son aprehendidos por un sujeto.

Apéndice Q. “K’uratsekwa” [Responsabilidad personal]

Codificación descriptiva de los significados culturales

Cita textual obtenida en una entrevista en profundidad de Aparicio

“La “k’uratsekwa” es la manera en que sientes vergüenza cuando rompes los cánones preestablecidos por el pueblo y le temas a la condenación social o a la sanción”. (Ismael García, comunicación personal, enero 2014)

Unidad de análisis

La “k’uratsekwa” es la manera en que sientes vergüenza cuando rompes los cánones preestablecidos por el pueblo.

- La “k’uratsekwa” – es la manera en que sientes vergüenza cuando rompes los cánones preestablecidos por el pueblo.
- FN - FV
- La “k’uratsekwa” – es – la manera - en que sientes - vergüenza - cuando rompes - los cánones preestablecidos por el pueblo.
- FN – FV – FN – FV- FN – FV - FN

Categoría de análisis

K’uratsekwa

Responsabilidad personal

Plano de la expresión		Plano de contenido
Código fonológico	Código morfosintáctico	Código semántico
/k'urátsekua/	<p>K'uratsekwa</p> <p>k'ura-tse-kwa</p> <p>base-formalizador-nomilizador de objeto</p>	<p>Concepto de vida que se significa en la responsabilidad de pertenecer a una red de apoyo mutuo en la que se puede confiar, en búsqueda del bienestar colectivo y el fortalecimiento cultural.</p>

Apéndice R. “Pampekwa” [Acompañamiento]

*Codificación descriptiva de los significados culturales***Cita textual obtenida en un programa para un seminario organizado por Lemus**

“La cultura purépecha se mantiene -en el tiempo y espacio- porque su gente práctica sus “uinhapekua” [valores] como: la ayuda, la reciprocidad y la solidaridad. Valores que van implícitos en la “caxumbekua”; ser honorable, como ideal del hombre que viene al mundo a dar y darse en el servicio. Servir a los dioses, humanos/sociedad y a la naturaleza. Tener estos valores y virtudes implican un esfuerzo por “jurhenkuarheni/jorhenkorheni” ósea enseñarse/aprenderse a trabajar para la vida”. (4° Seminario: Jurhenkuarheni/Jorhenkorheni, diciembre de 2015)

Unidad de análisis

Su gente práctica sus “uinhapekua” [valores] como: la ayuda, la reciprocidad y la solidaridad.

- Su gente práctica sus - “uinhapekua” [valores] como: la ayuda, la reciprocidad y la solidaridad.
- FN – FV

Categoría de análisis

Pampekwa

Acompañamiento

Plano de la expresión**Plano de contenido****Código fonológico****Código morfosintáctico****Código semántico**

/pámbekua/

pampekwa

pa-mpe-kwa

base-formalizador-nomilizador de
objetoConcepto de vida que se
significa en el acto de
acompañar física o
moralmente a otra
persona.

Apéndice S. “Pinterhikwa” [Buena costumbre]
Codificación descriptiva de los significados culturales

Cita textual obtenida en una entrevista en profundidad de Aparicio

“La “pinterhikwa” es el resultado del respeto a estos cánones y que se vuelve habitual ser de una manera, pero no es por hábito más bien se refiere a la repetición sistemática de las formas en que esta se identifica con la tradición. Es la herencia de las formas y los cánones de esa misma “kaxumpekwa” que rigió a nuestros antepasados. Se trata de un sistema normativo comunitario que la gente suele reducir a usos y costumbres, pero no son necesariamente visibles”. (Ismael García, comunicación personal, enero 2014)

Unidad de análisis

La “pinterhikwa” es el resultado del respeto a estos cánones y que se vuelve habitual ser de una manera.

- La “pinterhikwa” - es el resultado del respeto a estos cánones.
- FN - FV
- La “pinterhikwa” – es – el resultado del respeto a estos cánones.
- FN – FV- FN

Unidad de análisis

La “pinterhikwa” es la herencia de las formas y los cánones de esa misma “kaxumpekwa” que rigió a nuestros antepasados.

- La “pinterhikwa” – es la herencia de las formas y los cánones de esa misma “kaxumpekwa” que rigió a nuestros antepasados.
- FN - FV
- La “pinterhikwa” – es - la herencia de las formas y los cánones de esa misma “kaxumpekwa” - que rigió - a nuestros antepasados.
- FN – FV – FN – FV - FN

<u>Categoría de análisis</u>		
Pinterhikwa		Buena costumbre
Plano de la expresión		Plano de contenido
Código fonológico	Código morfosintáctico	Código semántico
/pindérikua/	pinterhikwa pinte-rhi-kwa base-formalizador-nomilizador de objeto	Capacidad de aprendizaje que se significa en la práctica social aprobada por una comunidad.

Apéndice T. “Tata K’eri” [Sabio en la comunidad]

*Codificación descriptiva de los significados culturales***Cita textual**

“El Tata K’eri ve la forma en la que aplican la “kaxumpekwa”, es por eso que la “kaxumpekwa” pues si pudiéramos relacionarla con lo que es el respeto, con la ética”. (E06/PYJ/151215)

Unidad de análisis

El Tata K’eri ve la forma en la forma en la que aplican la “kaxumpekwa”.

- El Tata K’eri – ve la forma en la que aplican la “kaxumpekwa”.
- FN – FV
- El Tata K’eri – ve – la forma – en la que aplican – la “kaxumpekwa”.
- FN – FV – FN – FV - FN

Categoría de análisis

Tata K’eri

Sabio en la comunidad

Plano de la expresión**Plano de contenido****Código fonológico****Código morfosintáctico****Código semántico**

/Tata keri/

Tata K’eri

Tata K’eri

Nominizador Atributivo

Narrador y educador que ha sido formado de acuerdo al ideal educativo y ha adquirido la sabiduría para conducir a los purépechas de acuerdo a la forma de vida comunitaria.

Apéndice U. “Winhapekwa” [Conceptos de vida]

Codificación descriptiva de los significados culturales

Cita textual obtenida en un programa para un seminario organizado por Lemus

“La cultura purépecha se mantiene -en el tiempo y espacio- porque su gente práctica sus “uinhapekua” [valores] como: la ayuda, la reciprocidad y la solidaridad. Valores que van implícitos en la “caxumbekua”; ser honorable, como ideal del hombre que viene al mundo a dar y darse en el servicio. Servir a los dioses, humanos/sociedad y a la naturaleza. Tener estos valores y virtudes implican un esfuerzo por “jurhenkuarheni/jorhenkorheni” ósea enseñarse/aprenderse a trabajar para la vida”. (4° Seminario: Jurhenkuarheni/Jorhenkorheni, diciembre de 2015)

Unidad de análisis

La cultura purépecha se mantiene en el tiempo y espacio, porque su gente práctica sus “uinhapekua” valores.

- La cultura *p’urhepecha* – se mantiene en el tiempo y espacio, porque su gente práctica sus “uinhapekua” valores.
- FN – FV
- La cultura *p’urhepecha* – se mantiene – en el tiempo y espacio, porque su gente – práctica – sus “uinhapekua” valores.
- FN – FV – FN – FV – FN

Unidad de análisis

Valores que van implícitos en la “caxumbekua”; ser honorable, como ideal del hombre que viene al mundo a dar y darse en el servicio.

- Valores que van implícitos - en la “caxumbekua”; - ser honorable, como ideal del hombre que viene al mundo a dar y darse en el servicio.
- FV – FN - FV
- Valores que – van – implícitos en la “caxumbekua”; - ser – honorable, como ideal del hombre que – viene < al mundo – a dar y darse – en el servicio.
- FN – FV – FN – FV – FN – FV – FN – FV - FN

<u>Categoría de análisis</u>		
winhapekwa		Conceptos de vida
Plano de la expresión		Plano de contenido
Código fonológico	Código morfosintáctico	Código semántico
/uinápekua/	winhapekwa winha-pe-kwa base-formalizador-nomilizador	Conjunto de conceptos que nos son enseñados desde la infancia; en otras palabras, consisten en adquirir capacidades de aprendizaje que guíen nuestro saber hacer de acuerdo a la forma de vida comunitaria.

Apéndice V. Categorías ETIC

Codificación analítica de los significados culturales

Categoría	Concepto
Hermenéutica cultural	Consiste en un análisis interpretativo de la cultura que tiene por tarea descifrar códigos, reconstruir significados, leer los diferentes textos de autoexpresión social y reconocer los símbolos sociales vigentes.
Símbolo	Objetivación de la esencia del pensamiento humano, cuyo significado es subjetivo.
Identidad narrativa	Consiste en la configuración distintiva de un personaje a partir de una historia contada, que fundamenta el sentido de pertenencia a un determinado grupo social al mezclarse en la historia de otros personajes.
Valor	Es un instrumento de interpretación que se constituye en una práctica personal y colectiva, pero son también una perspectiva altamente selectiva desde la cual contemplamos el mundo que nos rodea
Acto pedagógico	Se significa en la comprensión y la comunicación de una idea.

Apéndice W. Categorías EMIC

Codificación analítica de los significados culturales

Subcategoría	Concepto
“Jak’ajkukwa” [filosofía pedagógica]	Conjunto de capacidades de aprendizaje que se construye sobre cualidades narrativas y pedagógicas; así por ejemplo: pensamientos, conocimientos, creencias, costumbres y valores como medio de comprensión de los fenómenos sociales emanados en la forma de vida comunitaria.
“Kaxumpekwa” [forma de vida comunitaria]	Conjunto de fenómenos de la vida social que permiten saber vivir en comunidad.
“Winhapekwa” [conceptos de vida]	Conjunto de conceptos que nos son enseñados desde la infancia; en otras palabras, consisten en adquirir capacidades de aprendizaje que guíen nuestro saber hacer de acuerdo a la forma de vida comunitaria.
“Jorhenkorheni” [acto pedagógico]	Acto que consiste en captar la capacidad heurística; asimismo, la capacidad de enseñarse y aprenderse; mediante los procesos de socialización y enculturación.
“Jorhenkorhekwa” [Recurso pedagógico]	Instrumento u objeto que pueda servir como mediador que mediante su manipulación, observación o lectura se ofrezcan oportunidades para aprender algo, o bien con su uso se intervenga en el desarrollo de alguna función de la enseñanza.

Subcategoría	Concepto
"Kaxumpeti" [ideal educativo]	Modelo o prototipo de la perfección que se significa en el ideal de ser purépecha cuya finalidad educativa es infundir sabiduría, la cual consiste en tener cultura y la cultura es la actividad del pensamiento que nos permite estar abiertos a la belleza y a los sentimientos humanitarios.

Apéndice X. Subcategorías de la categoría hermenéutica cultural

Codificación analítica de los significados culturales

Categoría	Concepto
Análisis histórico social	Hace referencia al análisis cultural que consiste en la deconstrucción y disociación de los elementos de un todo, cuya finalidad es la reconstrucción de las condiciones de producción, circulación y recepción de las formas simbólicas.
Análisis formal	Hace referencia al análisis cultural el que se estudia la estructura interna de las formas simbólicas en virtud de la cual éstas son capaces de representar y simbolizar
Interpretación y reinterpretación	Hace referencia al procedimiento en el que se construye creativamente un sentido global que imputa a los comportamientos y acontecimientos observados, cuya finalidad es reconstruir la dimensión referencial de las formas simbólicas.

Apéndice Y. Subcategoría de la categoría símbolo
Codificación analítica de los significados culturales

Subcategoría	Concepto
Código narrativo	Se constituye por el conjunto de procedimientos, determinados por la cultura, que estructuran una narrativa específica y que reclaman una cierto dominio en su descifrado por parte del receptor.
Cultura	Organización social de significados interiorizados de modo relativamente estable por los sujetos en forma de esquemas o de representaciones compartidas, y objetivados en formas simbólicas, todo ello en contextos históricos específicos y socialmente estructurados.
Insurgencia simbólica	Conjunto de significados construidos como resistencia a la homogeneización que estigmatiza simbólicamente.
Pensamiento simbólico	Expresión que mediatiza la realidad mediante signos, símbolos, significados, significantes, imágenes acústicas, fonemas o cualquier otro término, propios de las diversas teorías lingüísticas, semiológicas o de la comunicación y donde, como formas simbólicas particulares figuran las metáforas y los aforismos
Universo discursivo	Espacio en el que se construye cierto lenguaje simbólico.

Subcategoría	Concepto
Universo familiar	Conjunto de significados, contruidos socialmente, para ser aprendidos en la unidad doméstica.
Universo narrativo	Vinculación del mundo narrativo, estructurado por el narrador; con el contexto político, económico, social y cultural.
Universo simbólico	Conjunto de significados contruidos por una cultura, que ordenan y legitiman los roles cotidianos, constituyen el marco de referencia para poder entender y operar la realidad del mundo y hacen posible el ordenamiento de la historia, permiten situar los acontecimientos colectivos en una unidad de coherencia necesaria dentro de la temporalidad en la que tiene sentido un pasado para entender sus experiencias presentes y sobre la base de su memoria pensar el futuro.

Apéndice Z. Subcategorías de la categoría identidad narrativa

Codificación analítica de los significados culturales

Subcategoría	Concepto
Identidad individual	Proceso subjetivo y autoreflexivo a través del cual los sujetos se diferencian de otros mediante la autoasignación de un repertorio de atributos culturalmente valorizados.
Identidad local	Sentido de pertenencia a una colectividad territorializada, a partir del repertorio de significados culturales compartidos que definen a una comunidad; asimismo, determina sus diferencias con respecto a otras.
Identidad étnica-subregional	Sentido de pertenencia a una colectividad territorializada, a partir del repertorio de significados culturales compartidos que definen a una subregión específica de un pueblo originario; asimismo, determina sus diferencias con respecto a otras.
Identidad étnica-regional	Sentido de pertenencia a una colectividad territorializada, a partir del repertorio de significados culturales compartidos que definen a un pueblo originario; asimismo,
Identidad nacional	Sentido de pertenencia a una colectividad territorializada, construida por los individuos y los diferentes grupos sociales que nacen o viven en un territorio mediante el discurso ideológico homogeneizador y reproductor del imaginario nacional.

Apéndice AA. Subcategorías de la categoría valor
Codificación analítica de los significados culturales

Subcategoría	Concepto
Valores comunitarios	Conjunto de normas que guían su procedimiento de vida, en razón de su significación y su representatividad.
Valores universales	Conjunto de valores unificados para todas las culturas, con el fin de homogeneizar al mundo.

Apéndice BB. Subcategorías de la categoría acto pedagógico

Codificación analítica de los significados culturales

Subcategoría	Concepto
Enculturación	Acto pedagógico en donde hacemos nuestra la tradición de manera consciente o inconsciente, mediante la interacción con los otros y la observación.
Socialización	Acto pedagógico en donde la tradición es pasada de generación a generación mediante la interacción social.

Apéndice CC. Subcategorías de la categoría “jak’ajkukwa” [filosofía pedagógica]
Codificación analítica de los significados culturales

Subcategoría	Concepto
“Amponaskwa” [conocimiento]	Capacidad de aprendizaje que consiste en las aprehensiones sucesivas de la misma objetivación, las cuales pueden tener lugar en diversas vivencias.
“Kwerajpekwa” [creencia]	Capacidad de aprendizaje que consiste en la disposición determinada por hechos tal como son aprehendidos por un sujeto.
“Pinterikwa” [buena costumbre]	Capacidad de aprendizaje que se significa en la práctica social aprobada por una comunidad.
“Siruki” [tradición]	Capacidad de aprendizaje que se significa en la transmisión del conocimiento a las nuevas generaciones, como resistencia legítima de los purépechas que afirman su filosofía y sus conceptos de vida, ante la imposición de valores universales que poco tienen que ver con su forma de vida comunitaria.

Apéndice DD. Subcategorías de la categoría “kaxumpekwa” [forma de vida comunitaria]

Codificación analítica de los significados culturales

Subcategoría	Concepto
“Eratseni” [pensar]	Acto de manejar una amplia variedad de representaciones simbólicas manifiestas en la forma de vida comunitaria. Ésta radica en que mediante el acto pedagógico se transmita conocimiento de una generación a otra y fortalecer así la cultura purépecha.
“Jarani” [estar aquí]	Acto de instalarse en una forma de vida, en la cultura purépecha, de modo transitorio o permanente en una relación auténtica con el mundo, con el hombre y consigo mismo.
“Jinteni” [ser purépecha]	Acto de apropiarse de una historia de vida individual y profundamente marcada por una historia de vida en colectivo; que lo definen, así mismo, como purépecha y que lo distinguen de otros actores sociales.
“Uni” [saber hacer]	Acto reflexivo de adquirir habilidades y capacidades, prácticas o teóricas, que contribuyan al estar bien.

Apéndice EE. Subcategorías de la categoría “winhapekwa” [conceptos de vida]

Codificación analítica de los significados culturales

Subcategoría	Concepto
“Janharharhikwa” [respeto]	Concepto de vida que se significa en el sentimiento de consideración que se tiene por todo aquello que me distingue del otro e incorporar nuevos conocimientos, consiste en propiciar la aceptación mutua al explorar el mundo de un otro.
“Jarhoajp’ekwa” [ayuda mutua]	Concepto de vida que se significa en la acción de cooperar y trabajar en equipo para el intercambio recíproco y voluntario de recursos, habilidades y servicios dirigidos a obtener el bienestar individual o bienestar colectivo.
“Kurhanterakwa” [compromiso comunal]	Concepto de vida que se significa en la responsabilidad de pertenecer a una red de apoyo mutuo en la que se puede confiar, en búsqueda del bienestar colectivo y el fortalecimiento cultural.
“K’uratsekwa” [responsabilidad personal]	Concepto de vida que se significa en el sentimiento de ser consciente de las acciones y las consecuencias al romper los cánones establecidos por la comunidad.
“Pampekwa” [acompañamiento]	Concepto de vida que se significa en el acto de acompañar física o moralmente a otra persona.

Subcategoría	Concepto
“P’urhemperakwa” [compartición]	Concepto de vida que se significa en el acto de tener y dar algo en común para realizar una actividad colectivamente.
“Tánkurhikwa” [toma de decisiones comunitarias]	Concepto de vida que se significa en la participación comunitaria en la toma de decisiones con el propósito de promover formas asociativas y organizativas que lleven al bien común.

Apéndice FF. Subcategorías de la categoría “jorhenkorheni” [acto pedagógico]

Codificación analítica de los significados culturales

Subcategoría	Concepto
“Ánchekwarhini” [trabajar para la vida]	Acto pedagógico en donde la familia y la comunidad inculcan la satisfacción por querer hacer alguna actividad en búsqueda del bienestar individual y el colectivo, con la que se reivindica la identidad purépecha.
“Ch’anani” [jugar]	Acto pedagógico que consiste en ejercitar las habilidades, capacidades y destrezas con la finalidad de divertirse y fortalecer su cultura.
“T’irekwa uni” [hacer de comer]	Acto pedagógico que se significa en la transmisión oral y enseñanza directa, en el seno familiar, de la preparación de platillos de la gastronomía purépecha.
“Wantani” [hablar]	Acto pedagógico que consiste en producir un idioma comprensible para poder transmitir un mensaje con palabras a uno o más destinatarios con el propósito de obtener de ellos determinadas respuestas.
“Warani” [danzar]	Acto pedagógico que consiste en una actividad artística y cultural especial, que ocurre cuando una o varias personas de una misma comunidad hacen mover su cuerpo en la que hacen referencia a sus creencias, prácticas y costumbres.

Apéndice GG. Subcategorías de la categoría “jorhenkorhekwa” [recurso pedagógico]

Codificación analítica de los significados culturales

Subcategoría	Concepto
“Ch’anakwa” [juego purépecha]	Recurso pedagógico que se significa en un juego ceremonial donde se enseñan los conceptos de vida, con la finalidad de divertirse.
“Ch’anantirakwa” [narrativa oral]	Recurso pedagógico que se constituye por una serie de actos verbales o conductuales que se hilvanan con el propósito de transmitirle a alguien todo un orden simbólico; en el cual la propia función heurística procede de la propia narración.
“Jorhekwa” [vivencia]	Recurso pedagógico en el que se proyecta el aprendizaje de los significados en la cultura purépecha.
“Juskats’urikwa” [símbolo]	Recurso pedagógico que se significa en la objetivación de la esencia del pensamiento purécha.
“Pirekwa” [canción en el idioma p’urhepecha]	Recurso pedagógico que se significa en la narración de un relato de la vida cotidiana, al que se acompaña con música para ser cantado.

Subcategoría	Concepto
“P’urhecheri tsinajkwa” [medicina purépecha]	Recurso pedagógico que se significa en la combinación resultante de toda una diversidad de creencias, conceptos, técnicas y prácticas en torno a la salud, a la enfermedad, a la vida y a la muerte.
“P’urhecheri t’irhekwa” [comida purépecha]	Recurso pedagógico que se significa en los platillos de la gastronomía purépecha presentes en festividades, conmemoraciones y sucesos relevantes en la forma de vida comunitaria.
“Warakwa” [danza purépecha]	Recurso pedagógico que se significa en una de las manifestaciones corporales artísticas como elemento de identidad del pueblo purépecha, hace referencia a las creencias, prácticas y costumbres de una comunidad.
“Xukuparakwa” [atuendo purépecha]	Recurso pedagógico que se significa en el valor que adquiere el atuendo para el fortalecimiento de la cultura, representa un símbolo de identidad pues en él se engloban los conceptos de vida propios de la forma de vida comunitaria.

Apéndice HH. Subcategorías de la categoría “kaxumpeti” [ideal educativo]

Codificación analítica de los significados culturales

Subcategoría	Concepto
“Kaxumpeti wantari” [buen narrador]	Ideal educativo que consiste en alcanzar un buen dominio de los códigos narrativos construidos en el universo discursivo purépecha y determinados por la cultura.
“Petamuti” [conocedor de su historia]	Narrador y educador que sea ha formado de acuerdo al ideal educativo y es quien adquiere la tarea de dar a conocer la historia como pueblo p’urhepecha.
“Pireri” [compositor de canciones en purépecha]	Narrador y educador que se ha formado de acuerdo al ideal educativo, cuya labor es hacer composiciones literarias para dar a conocer un relato de la vida cotidiana acompañado con música para ser cantado.
“Tata K’eri” [sabio en la comunidad]	Narrador y educador que ha sido formado de acuerdo al ideal educativo y ha adquirido la sabiduría para conducir a los purépechas de acuerdo a la forma de vida comunitaria.
“Tirekwa uri” [cocinera]	Narradora y educadora que ha sido formada de acuerdo al ideal educativo, cuya labor es enseñar la diversidad nutricional en la gastronomía purépecha en materia de salud. Por consiguiente tiene nociones sobre la medicina purépecha.

Referencias

- Aparicio, M. (2014, enero). [Entrevista con Tata Ismael García, escritor p'urhepecha: Kaxumpekua] Grabación en audio.
- Arias, L. (2009). La identidad nacional en tiempos de globalización. En: *Revista Educare*. (7-16 pp.) Vol. XIII, núm. 2, Universidad Autónoma de Costa Rica
- Avila, R. (1993). Lenguaje y cultura. México: Trillas
- Bolivar, A. (2014). Las historias de vida del profesorado. Voces y contextos. En: *Revista Mexicana de investigación educativa*. (pp. 711-734). Vol. 19, núm. 62. México Distrito Federal: COMIE
- Berger, P. y Luckmann, T. (2003). *La construcción de la realidad*. Argentina: Amorrortu editores
- Brandes, S. (s. f.) *La fotografía etnográfica como medio de comunicación*. Berkeley: Universidad de California
- Bravo, N. (2005). Costumbre y tradición: la cultura popular entre la rebeldía y el conservadurismo. En: *Revista realidad*. (481-505 pp.). Núm. 105, Argentina: INCIHUSA-CONICET
- Camps, V. Guariglia, O. y Salmerón, F. C. (1992). Concepciones de la ética. En: *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*. Madrid, España: Trotta
- Cedanor, A., Forero, A. y Romero, M. (2012). Habilidades del pensamiento simbólico: urdimbres de significado, sociedad y tic. En: *Rev. hist. educ. latin*. (111-136 pp.) Vol. 14, núm. 19, México: Universidad de Guadalajara
- Dietz, G. (1999). *La comunidad p'urhépecha es nuestra fuerza*. México: Abya-Yala
- Dimas, E. (1994). La tradición de la pirekua en la sociedad p'urhépecha. En: *Revista Estudios de Historias y Sociedad*. No. 59. México Zamora, Michoacán.
- Eagleton, T. (2001). *La idea de cultura*. Barcelona, España: Paidós
- Equihua, M. (2016, 1 de febrero). Renuevan fuego de la fe. En: *La voz de Michoacan*.

- Equihua, M. (2015, 7 de junio). Impiden elecciones en Pichátaro. En: *La voz de Michoacan*. Recuperado el 12 de enero del 2016 en <http://www.lavozdemichoacan.com.mx/impiden-elecciones-en-pichataro/>
- Esquivel, N. H. (2004). Del relativismo moral al universalismo ético y sus paradojas. En: *La lámpara de Diógenes*. (119-138 pp.) Vol. 5, núm. 008 y 009, México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
- Espinoza, A., Gómez, N., Tadeo, M., y Turren, A. (2008, octubre). *El potencial de las variedades nativas y mejoradas del maíz*. En: *Ciencias*. Recuperado el 01 de agosto del 2016 en: www.ejournal.unam.mx/cns/no92/CNS92000017.pdf
- Esteva, G. (marzo, 2015). Módulo 1: Fundamentos políticos, epistémicos y pedagógicos de interculturalidad. En: Sartorelo, S. C., *Seminario Diversidad cultural e interculturalidad: perspectivas políticas, epistémicas y pedagógicas*. Seminario llevado en el Programa de Interculturalidad y Asuntos Indígenas (PIAI), Universidad Iberoamericana de la Ciudad de México
- Ferracotti, F. (mayo-agosto, 2007). Las historias de vida como método. En: *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*. (15-40 pp.) Vol. 14, núm. 44. Toluca, México: Universidad Autónoma del Estado de México. Disponible en: www.redalyc.org/articulo.oa?id=10504402
- Franco, M. (1997). *La ley y costumbre en la cañada de los once pueblos*. México: COLMICH
- Franco, M. (1994) Siruki. La tradición entre los p'urhépecha. *Relaciones*, volumen XV, núm. 59, Zamora, Michoacán 209-239 pp.
- Freire, P. (1970). *Pedagogía del Oprimido*, Madrid: siglo XXI.
- Gallardo, J. (2005). *Medicina tradicional p'urhépecha*. México: COLMICH
- Gaos, J. (1987). *Obras completas. VII - Filosofía de la filosofía e historia de la filosofía*. Universidad Nacional Autónoma de México
- García, C. (2014). *El troje y el solar purépecha: recinto del núcleo familiar*. México: INAH
- García, R. (2016). Ju sáni p'urhepecha wantari. *Vamos a aprender purépecha*. México: MANUVO

- Geertz, C. (2005). *La interpretación de las culturas. Vol. 1*. España: Gedisa
- Giménez, G. (2007). *IX. Culturas particulares e industriales en tiempos de globalización*. En: Gilberto, G. *Estudios sobre cultura y las identidades sociales*. México: CANACULTA-ITESO
- Gimeno, J. (1991). Los materiales y la enseñanza. En: *Cuadernos de pedagogía*. Núm. 194
- Godelier, M. (1990). *Lo ideal y lo material*. España: Taurus
- González, B. (1995). Juchari jarhoajperakua. Solidaridad purépecha. En: Tello, J. y Valdez, A. (eds). *Relatos purépechas. P'urhépecha uandanstskuecha*. Colegio de México
- Guerrero, P. (2002). *La cultura. Estrategias conceptuales para entender la diversidad, la alteralidad y la diferencia*. Ecuador Quito: Ediciones Abya-Yala
- Goulobinof, M., Katz, E., Lamel, A. (2008). Aires y Lluvias: Antropología del clima en México. Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social
- Heidegger, M. (1971). *El ser y el tiempo*. México: FCE
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (2010). Disponible en: www.inegi.org.mx
- Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (2009). Catálogo de Lenguas Indígenas Nacionales. Variantes Lingüísticas de México con sus autodenominaciones y referencias geoestadísticas. México: INALI
- Instituto Nacional Indigenista (1995). Etnografía contemporánea de los pueblos indígenas de México. Volumen 8. SEDESOL
- Jordan, M. E. (2012). Kusch y la posibilidad de un nuevo “pensar” desde el estar americano. En: *FAIA*. Vol. 1, núm. 1
- Kottak, P. (1994). Antropología. Una exploración de la diversidad humana. España: Mcgraw-Hill
- Kreusburg, R. (2011). Cuestiones éticas en torno a la investigación sobre y con historias de vida. En: Hernández, F., Rivas, J. I. y Sancho, J. M. (coord.). *Historias de vida en educación: biografías en contexto*. (pp. 34-40), Barcelona, España: Esbrina
- Larson, R. (1992). *Cheran: un pueblo de la sierra tarasca*. México: COLMICH

- Lemus, A. (diciembre, 2015). Programa, 4° Seminario: Jurhenkuarheni/Jorhenkoreheni, Instituto Tecnológico Superior P'urhepecha
- Lleras, E. (2010). Del educar al pedagogiar. En: *Revista de la Universidad Bolivariana*. Bogota, Colombia: Universidad de los Andes. Volumen IX, Núm. 25.
- Loncon, E. (2006) *Memoria. Foro de consulta sobre los conocimientos y valores de los pueblos originarios de Michoacán. Hacia una construcción intercultural*. México: SEP, Coordinación de Educación Intercultural Bilingüe
- Le Clezio, J. (2010). *La conquista divina de Michoacán*. (1ª ed). México: FCE.
- McEwan, H. y Egan, K. (comp.) (1998). *La narrativa en la enseñanza, el aprendizaje y la investigación*. Nueva York, Estados Unidos: Amorrortu editores
- Márquez, P. (2011). El alfabeto unificado y el sistema de escritura en purépecha. En: *Kaxumbikua*. México: ediciones palenque. Volumen Márquez, L. (1995). María Kacha'cha. En: Tello, J. y Valdez, A. (eds). *Relatos purépechas. P'urhépecha uandanstskuecha*. COLMEX
- Martínez, J., Méndez, M. R. y Tomás, E. (2000). *Recetario de atápakuas purépechas*. México: CONACULTA
- Martínez, N. (2015). *Sueño interrumpido* [video]
- Montes, R. (2012). *La cruzada de Calderón. Su herencia católica, Casa Sobre la Roca y el nuevo mapa religioso de México*. México: Penguin Random House
- Muñoz, O. (2010). *Historia de San Francisco Pichátaro y su maíz* [video]. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=3xpM4SErbWs>
- Nanda, S. (1994). *Antropología cultural: adaptaciones socioculturales*. Quito Ecuador: Instituto de Antropología Aplicada
- Nava, F. (2015). *Componentes lingüísticos* [material de clase]. P'urhepecha, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM
- Nava, F. (2015). *Sistema de escritura en p'urhepecha* [material de clase]. P'urhepecha, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM
- Olive, L. (1999). *Razón y sociedad*. Fontamara

- Ricouer, P. (2006). La vida: un relato en busca de un narrador. En: *Agora. Papeles de filosofía*. (9-22 pp.), Vol. 25, núm. 2.
- Ricouer, P. (1999). *Historia y narrativa*. España Barcelona: Paidós
- Ricouer, P. (1996). *Sí mismo como otro*. Barcelona: Siglo XXI
- Ruiz, J. (2003). *La vida como cultura. Aproximación antropológica*. España: Huerga & fierro editores
- Silva, M. L. (2006). Narrativa y configuración de identidades en Paul Ricoeur. En: *Agora. Papeles de filosofía*. (103-118 pp.) Vol. 25, núm. 2,
- Simpson, T. (1997). *Patrimonio indígena y autodeterminación*. Copenhague, el Programa de los Pueblos del Bosque, IWGIA, núm. 22
- Sobrevilla, D. (2004). Ética etnocéntrica y ética universal. En: Olive, L. (coomp). *Ética y diversidad cultural*. Colombia: FCE
- Soriano, S. (2009). *Los indígenas y su caminar por la autonomía*. UNAM
- Stavenhagen, R. (2006). La presión desde abajo: Derechos humanos y multiculturalismo. En *Gutiérrez, D. (ed.), Multiculturalismo. Desafíos y Perspectivas*. Siglo XXI-UNAM- COLMEX
- Touraine, A. (1997). *¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes. La discusión pendiente: El destino del hombre en la aldea global*. México: FCE
- Torres, J. (2001). *P'urhepecha uandaskuecha. Narrativa purépecha*. México: SEP
- Villanueva, D. (s.f.) *Comentarios de textos narrativos: la novela*. Gijón: ediciones júcar
- Villar, K. K. (2000). *Ch'anantirakwa y la tradicional oral purépecha. Reflexiones para la recopilación y análisis de figuras narrativas orales*. Tesis de licenciatura en antropología social. México: ENAH
- Villavicencio, F. (s.f.). *La denominación de un pueblo, una relación entre lenguaje y poder*. México: CIESAS
- Villavicencio, R. (2009). *Manual Autoinstructivo. Aprendiendo a sistematizar. Las experiencias como fuente de conocimiento*. Perú: Deutsche Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit (GTZ) GmbH
- Villoro, L. (2008). *Creer, saber, conocer*. México: Siglo XXI

Whitehead, A. (1957). *Los fines de la educación*. Buenos Aires, Argentina: Paidós

Zárate, J. E. (2001). *Los señores de utopía*. Zamora, Michoacán México: El Colegio de Michoacán