



Revista Electrónica de Psicología Iztacala



Universidad Nacional Autónoma de México

Vol. 24 No. 4

Diciembre de 2021

LA CONCEPCIÓN MIXTECA DE LA IDENTIDAD: UNA ALTERNATIVA A LOS MODELOS DE LA PSICOLOGÍA DOMINANTE¹

Layli Zarrin Johnson Girón², David Pavón Cuellar³, Ana María Méndez Puga⁴ y Fredi Everardo Correa Romero⁵
Universidad Michoacana
México

Resumen

La psicología dominante ofrece distintos enfoques sobre la identidad que han sido útiles en las sociedades en las que fueron creados, pero que se muestran limitados ante concepciones de la identidad que encontramos en otras culturas, como las de los pueblos originarios de Mesoamérica. Desde la perspectiva de las propuestas psicológicas críticas indígenas y decoloniales, el presente artículo pretende dar voz a uno de estos pueblos para discutir diversas nociones de la identidad que se presentan como verdades únicas en la psicología dominante. El interés se centra en uno de los grupos indígenas más importantes de México, el de los mixtecos o Nuu Savi, cuyas ideas sobre la identidad son bastante complejas y conceden una importancia especial a lo comunitario. En la visión mixteca, en contraste con la psicológica dominante, el individuo es parte inseparable de un todo dinámico y relacional compuesto de seres humanos y no-humanos, espacios y tiempos.

¹ Investigación realizada gracias al apoyo del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, en el periodo 2018-2021.

² Becaria CONACyt con número 889578. Investigación realizada como parte de los estudios del Doctorado Interinstitucional en Psicología. Adscrita a la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Correo electrónico: 1829212j@umich.mx

³ Facultad de Psicología, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Correo electrónico david.pavon@umich.mx

⁴ Facultad de Psicología, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Correo electrónico: ana.puga@umich.mx

⁵ Profesor de tiempo completo Universidad de Guanajuato, Campus León. Correo electrónico: fe.correa@ugto.mx

Palabras clave: identidad, mixtecos, Ñuu Savi, pueblos indígenas, psicología dominante.

MIXTEC IDENTITY CONCEPT - AN ALTERNATIVE TO DOMINANT PSYCHOLOGY MODELS

ABSTRACT

Dominant Psychology offers different approaches to identity, useful in societies where they were conceived. But these have been shown to be limited in notions of identity from Indigenous critical psychological and decolonial perspectives, found in other cultures such as in Mesoamerican native groups. This article aims to give voice to one of these groups, in order to discuss diverse identity notions presented as only truths in dominant Psychology. The attention is centered in one of the most important indigenous groups of Mexico, the Mixtecs or Ñuu Savi, whose ideas about identity are complex and which give special relevance to community. In the Mixtec vision, in contrast with current Psychology, the individual is part of a dynamic and relational whole, made up of human and non-human beings, spaces and time.

Key words: identity, Mixtecs, Ñuu Savi, indigenous groups, dominant psychology.

En la psicología dominante, la que prevalece tanto en la enseñanza como en la investigación académica y la práctica profesional, se han desarrollado varias teorías sobre la identidad que responden a la amplia variedad teórica y metateórica, así como a la diversidad de tradiciones disciplinares (Vignoles, Schwartz y Luyckx, 2011). Dichas teorías han sido concebidas en el ámbito europeo y estadounidense y han resultado útiles para explicar la identidad en las sociedades en las que fueron creadas. Sin embargo, en otros contextos culturales como los de los pueblos originarios, las teorías se muestran limitadas, incompletas, inexactas o incluso contradictorias con respecto a otras formas culturalmente determinadas en que las personas entienden su identidad.

Un problema general de la psicología dominante es su propensión al etnocentrismo. Esta propensión hace que los psicólogos perciban, definan, interpreten y traten sus objetos desde la ventaja de la propia experiencia cultural europea y estadounidense (Ciofalo, 2019). Cuando la tendencia etnocéntrica se combina con el poder de controlar el conocimiento (por ejemplo, por parte de los científicos), nos encontramos en una situación peligrosa en la que nos cegamos a

la diferencia en la construcción de nuestro modo de vida y del conocimiento (Marsella, 2013).

La ceguera ante la diferencia no es un problema menor, pues niega la perspectiva de aquellos grupos que escapan a una “norma” creada y artificial. Con ello se cierra la posibilidad de crear conocimientos específicos a diferentes culturas. También se está perpetuando en el ámbito académico un acto de injusticia similar al que los pueblos originarios sufren desde hace siglos en los terrenos social, político y económico.

Otra consecuencia del etnocentrismo es la universalización de los conceptos y modelos particulares occidentales de la psicología, la negación de su particularidad cultural y su imposición como verdades universales, asumiendo una única verdad para todos. Esta universalización implica la exclusión o la subordinación de otras formas particulares de concebir el psiquismo (Teo y Febbraro, 2003). Un buen ejemplo de formas psicológicas excluidas o subordinadas es el de las concepciones holistas o colectivistas que consideran lo individual incrustado en un contexto social y ecológico, que se representan a los sujetos como interdependientes más que independientes, que predominan en pueblos originarios de todo el mundo y que resultan incompatibles con el individualismo de la psicología dominante (Kâğıtçıbaşı, 1997).

Las recién mencionadas expresiones de etnocentrismo ponen en desventaja los saberes de pueblos originarios y justifican el desarrollo de perspectivas decoloniales e indígenas en el campo psicológico (ver Adams et al, 2015; Paredes-Canilao et al, 2015; Pavón-Cuéllar, 2020a). En concordancia con estas perspectivas, el presente artículo expone ciertos saberes de algunos pueblos originarios de la región cultural mesoamericana (que se extiende desde el sureste de México hasta Costa Rica), particularmente del pueblo mixteco, y muestra que se trata de saberes incompatibles con las teorías de la identidad de la psicología dominante, en las que hasta ahora parece que no tienen cabida. De este modo intenta irse a la raíz de lo que señalan Gergen, Locke, Gülerce y Misra (1996) sobre la forma en que la psicología occidental pone en duda las identidades de

personas de otras culturas y los repertorios conceptuales con los que se entienden.

El recorrido realizado en las siguientes páginas comienza con un panorama sintético de las teorías psicológicas de la identidad y de sus principales discrepancias con respecto a las concepciones mesoamericanas de la subjetividad. Luego se consideran tales discrepancias al abordar algunos debates con relación a la identidad en la psicología dominante. Posteriormente se centra la atención en la identidad mixteca. Para este recorrido, paralelamente a los textos psicológicos sobre la identidad, se han consultado principalmente fuentes provenientes de la antropología, la etnología, la historia y la sociología, así como algunos de los trabajos, bastante escasos, en los que la psicología se ha interesado en las concepciones mesoamericanas de la subjetividad (v.g. Flores Osorio, 2003; Pavón-Cuéllar, 2013, 2020b, 2021).

LA IDENTIDAD EN LA PSICOLOGÍA Y SU DIFICULTAD PARA EXPLICAR LA IDENTIDAD EN LOS PUEBLOS ORIGINARIOS

La identidad se ha estudiado ampliamente en la psicología dominante. Podemos agrupar las distintas conceptualizaciones teóricas del tema en dos grandes enfoques: por un lado, los individuales, del desarrollo, cognitivos o narrativos; por otro lado, los contextuales o sociales. Cada enfoque ha considerado de forma diferente el papel que juegan en la identidad el propio individuo, sus cogniciones, el contexto, el rol de los otros y sus relaciones.

Enfoques individuales, del desarrollo, cognitivos o narrativos

Entre los enfoques individuales y del desarrollo, el más conocido es quizás el psicoanalítico de Erik Erikson, quien propuso ocho etapas de desarrollo del ego, cada una de ellas marcada por una crisis psicosocial (Kroger y Marcia, 2011). La etapa decisiva para la identidad, según Erikson (1980), es la quinta, *identidad versus confusión de identidad*, en la que los adolescentes están principalmente preocupados por consolidar sus roles sociales como individuos, alcanzar la seguridad en sí mismos y adoptar posiciones individuales de adhesión o liderazgo. Aunque las dificultades identitarias pueden aparecer desde la niñez y continuar en

la edad adulta, es en la adolescencia donde Erikson centró sus investigaciones sobre la identidad (Jensen, 2008).

La teoría psicoanalítica de Erikson presenta dos grandes inconvenientes para pensar en la identidad de los pueblos originarios mesoamericanos: uno es la fundamentación en el constructo cultural de la “adolescencia” y el otro es el énfasis en el nivel individual. Con respecto al primer inconveniente, hay que decir que no encontramos algo equivalente a la adolescencia en la representación de los Mixtecos de la trayectoria vital. La categoría que más se acerca a la del adolescente es la de “muchacho” o “muchacha”, pero no tiene el mismo sentido ni las mismas connotaciones (Berteley, Saravi y Abrantes, 2013). Los mixtecos, por ejemplo, emplean el término “*landa yukueé*” para designar la juventud, pero este concepto no se limita al ser individual, ni siquiera simplemente al rol social del individuo como en Erikson, ya que significa “traspasar la frontera que separa entre la individualidad y la colectividad” (Julián, 2011, p. 124). Se trata de que la persona se funda con lo colectivo-comunitario, y no, como en Erikson, de que alcance una seguridad en sí misma como individuo y adopte posiciones individuales de adhesión o liderazgo. Ser joven en el contexto mixteco implica más que nunca servir a un colectivo que va desde de lo familiar a lo comunitario y que busca alcanzar el bien común.

El componente social no se ignora del todo en los enfoques psicológicos individuales y del desarrollo. Puede ser incluso enfatizado, como en la teoría social-cognitiva de la identidad (Berzonsky, 2011). No obstante, la forma en que aquí se considera lo social, a diferencia de una perspectiva indígena como la mixteca, se enfoca únicamente en cómo influye la sociedad en la forma de ser y de pensar del individuo. Se distinguen así tajantemente lo individual y lo social.

En la teoría social-cognitiva, la identidad es conceptualizada como una estructura cognitiva o teoría del yo influida por lo social (Berzonsky, 2011). El sentido mismo de la propia identidad, que resulta de la internalización de la información relevante que tienen de sí mismas las personas, es concebido como producto de la interacción entre el individuo y un mundo externo claramente diferenciado con respecto a él (Soenens et al, 2005). La sociedad interactúa con el individuo e

influye de este modo en su identidad, pero la identidad es individual y no comunitaria como en los pueblos originarios.

En la teoría social-cognitiva lo mismo que en la psicoanalítica de Erikson, lo individual se enfatiza y se presupone como algo diferente de lo social o comunitario. Esta diferenciación típicamente individualista resulta incompatible con una postura bastante extendida entre los pueblos originarios de México y Centroamérica, los cuales, por lo general, aunque no anulen la individualidad, tampoco la abstraen de la sociedad ni la ponen en el centro de ella, como si la sociedad se desplegara y girara en torno al individuo, ya que son conscientes de que la propia existencia sólo toma sentido en función de los otros (Pavón-Cuéllar, 2021). Por ejemplo, entre los mixtecos, como lo señala López Bárcenas (2014), la identidad de las personas radica en el *ñuu* (pueblo) del que forman parte y que da sentido a la existencia individual. El individuo se desarrolla junto con la comunidad, en ella y como expresión de ella, lo que lleva al bien común. Esta concepción, que difiere claramente de las teorías social-cognitiva y psicoanalítica, es convergente con la de otros pueblos originarios de México y Centroamérica.

Las concepciones mesoamericanas de la subjetividad son incompatibles con el individualismo que prevalece en varias corrientes de la psicología dominante (Pavón-Cuéllar, 2021). Este individualismo, por el que se caracterizan los enfoques psicológicos individuales y del desarrollo de la identidad, ha sido criticado en la perspectiva de la identidad narrativa, en la cual, tal como es presentada por McAdams (2011), la identidad es vista como una historia internalizada con personajes principales, con parcelas intersectadas, escenas clave y un final imaginado, todo lo cual representa cómo la persona reconstruye el pasado personal y anticipa el futuro. Esta visión supera la negación individualista de la otredad y reconoce ya un lugar para los otros en la identidad narrativa individual, pero no consigue aún reconciliarse con la perspectiva de los pueblos originarios mesoamericanos, pues la narrativa es individual y no colectiva, y los otros son los narrados por el individuo y no los que son por sí mismos.

Confinando la narración en la individualidad y obstinándose en poner al yo en el centro, la teoría de la identidad narrativa se aleja de posturas indígenas que

admiten narraciones comunitarias y que se identifican más comúnmente con el nosotros. Para los tojolabales, por ejemplo, ese nosotros es un todo irreducible a sus miembros donde cada individuo habla en el nombre del nosotros, sin perder su individualidad, pero expresándose con una voz “nosótrica” (Lenkersdorf, 2002). De ahí que el nosotros, “*tik*” en tojolabal, se repita incesantemente al hablar. Esto es algo que también se ha observado en el discurso de los mixtecos, donde el nosotros, “*ndoo*”, se reitera en todo lo que se dice (López Bárcenas, 2014). Tanto entre los tojolabales como entre los mixtecos y entre otros indígenas mesoamericanos, el nosotros colectivo es el verdadero protagonista de cualquier narración e identidad narrativa. Atribuir el protagonismo al individuo es extraerlo del todo y perderlo, pues tan sólo es lo que es como parte del nosotros (Lenkersdorf, 2002).

Enfoques contextuales y sociales

A diferencia de los enfoques individuales y del desarrollo que hemos discutido hasta este punto, los enfoques sociales y contextuales, como su nombre lo indica, enfatizan el contexto y la sociedad al explicar la conformación de la identidad. Es el caso de los cuatro enfoques a los que nos referiremos ahora brevemente: el del yo relacional, el del construccionismo discursivo, el de la identidad social y el del interaccionismo simbólico.

En la perspectiva del yo relacional, la identidad se constituye y se conoce a través de las relaciones con otros significativos (Chen, Boucher y Tapias, 2006). La identidad se compone aquí de auto-concepciones, constelaciones, metas, estrategias de autorregulación y otras características personales por las que se distingue el yo en sus relaciones con los demás (Schwartz et al, 2011). Ahora bien, en los pueblos originarios mesoamericanos, aunque las relaciones sociales sean muy importantes para la definición de la identidad, no se limitan a relaciones exteriores entre individuos humanos independientes unos de otros, como en la perspectiva del yo relacional. Más bien relacionan interiormente a los individuos en una interdependencia comunitaria, más fundamental y originaria que ellos, e incluyen también los diversos vínculos que se establecen con lo espiritual, con la naturaleza, con los espacios, con los astros y con los sueños, entre otros

aspectos. Además, en dichas relaciones, el sujeto indígena no se encuentra en el centro como *yo*, sino que es un elemento más de un universo nosótrico interconectado en el que interactúa continuamente. Todo esto resulta inconcebible en la perspectiva del yo relacional.

Otro de los enfoques contextuales y sociales, el del construccionismo discursivo, estudia la función de los discursos en la construcción de la identidad (Bamberg, De Fina y Schiffrin, 2011). La idea central es que el individuo construye su identidad a través de sus interacciones discursivas con los demás individuos. El inconveniente de este enfoque es una vez más el individualismo que lo vuelve incompatible con la perspectiva indígena mesoamericana, donde el individuo no es agente ni sujeto de los discursos en los que se construye su identidad, la cual, en sí misma, tiene un carácter fundamentalmente comunitario y no individual. El sujeto no habla en el nombre de un yo individual, sino en función de nosotros, de los otros que se descubren en la "intimidad del ser", como entre los mayas (Flores Osorio, 2003, p. 335). Estos otros, por otro lado, no se limitan al discurso, pues comprometen la vida, la conducta, la manera de ser del pueblo, representando así tanto un elemento discursivo como uno vital extra-discursivo (Lenkersdorf, 2002).

De los enfoques contextuales y sociales, quizás el más popular sea el de la identidad social, en el que la propia imagen deriva de las categorías sociales a las cuales el individuo percibe que pertenece (Tajfel y Turner, 1985). Las categorías son aquí diferentes del sujeto que pertenece a ellas, en contraste con lo que ocurre en los pueblos originarios de Mesoamérica, donde el sujeto no se distingue de su categorización. Digamos que el sujeto es él mismo la comunidad en lugar de sólo pertenecer a ella. Por otro lado, lo más importante, aunque se distinga de miembros de otros grupos, al mismo tiempo un indígena es también parte de los demás grupos a los que aparentemente no pertenece, como sucedía entre los antiguos nahuas, cuya alma identitaria, llamada "teyolía", era compartida en diversos grados con los demás grupos étnicos y con todos los demás seres, todos constituyendo ramas de un mismo árbol (López Austin, 2003, p. 105). Es quizás por esto que los mixtecos, según lo que se ha descubierto en documentos coloniales, sólo invocaban "su filiación étnica cuando percibían la necesidad de

identificarse con un término familiar e inequívoco que no comprometiera su pertenencia a otros grupos y lugares” (Terranciano, 2013, p. 503). En otras palabras, las categorizaciones sociales tan sólo eran útiles para la interacción entre los pueblos originarios, pero no para la conformación de la identidad en el seno de un solo pueblo, como sucedía y sigue sucediendo en las naciones occidentales en las que se concibió la teoría de la identidad social.

Por último, en la aproximación del interaccionismo simbólico a la cuestión identitaria, los individuos son vistos como teniendo múltiples identidades, potencialmente tantas como conjuntos de interacciones sociales en las que participan (Serpe y Sryker, 2011). Estas interacciones moldean al yo que a su vez participa en la configuración de las mismas relaciones. Quizás encontremos una idea no muy distante en la cultura purépecha, donde el mundo social o comunitario produce “la identidad personal y su adscripción al grupo” al tiempo que las cualidades intrínsecas psicofisiológicas de la persona “le dotan de una cierta singularidad y permiten su reconocimiento como sujeto en la comunidad” (Martínez González, 2010, p. 156). La gran diferencia es que para los purépechas, como para otros indígenas de Mesoamérica, el mundo social o comunitario no sólo consiste en interacciones entre individuos, sino que tiene una existencia propia que trasciende a sus elementos individuales constitutivos que interactúan entre sí. Hay que recordar, además, que no sólo son individuos humanos, pues incluyen a otras clases de seres, espacios y tiempos.

DEBATES SOBRE LA IDENTIDAD EN LA PSICOLOGÍA DOMINANTE Y DIFICULTAD PARA POSICIONAR A LOS PUEBLOS ORIGINARIOS EN ELLOS

Aun en el contexto en el que fueron concebidas, las diversas teorías dominantes de la identidad discrepan en torno a varios aspectos importantes (Schwartz et al., 2011): la concepción individual, relacional o colectiva de la identidad; su condición relativamente estable, fluida o en continuo cambio; y su definición como algo descubierto, personalmente construido o socialmente construido. Se abordarán ahora estas discrepancias para mostrar la dificultad de posicionar ante ellas a los pueblos originarios mesoamericanos.

En lo que se refiere a las concepciones individual, relacional y colectiva de la identidad, la primera implica referirse a aspectos de la autodefinición de cada individuo, la segunda remite al propio rol con relación a otras personas y la tercera resalta la dimensión intergrupala y consiste en atributos compartidos con miembros de un grupo y diferentes de los de un exogrupo (Schwartz, et al., 2011; Sedikides, et al., 2011). Esta distinción resulta problemática en una perspectiva indígena mesoamericana donde la singularidad individual radica precisamente en el rol de la persona en la colectividad y en relación con otras personas. El sujeto es un individuo singular por ser un “sujeto comunitario”, por tener su lugar único en la comunidad, un lugar que se define relacionalmente y que determina su “irreductible singularidad” (Pavón-Cuéllar, 2021, p. 59).

El indígena despliega su individualidad singular en sus relaciones y a través de su papel en la colectividad. No hay aquí una exclusión recíproca entre las concepciones individual, relacional y colectiva de la identidad. Las tres concepciones superan sus visiones unilaterales al converger en la idea mesoamericana de la subjetividad.

Podemos decir que identidad indígena es tan individual como relacional y colectiva. Esto es así porque los pueblos originarios, como lo ha señalado Pitarch (2013), “no han dejado de saber que no hay un ‘yo’ que no sea ajeno a sí mismo” (p. 180). Se reconoce la singularidad del “yo”, pero también su participación en algo más grande, algo ajeno que lo desborda y lo trasciende.

En cuanto a la estabilidad o fluidez identitaria, el debate en la psicología dominante es entre quienes ven la identidad como un proceso a largo plazo, asociándola con fases de la vida o con la esencia de cada persona, y quienes la vinculan con cambios contextuales a corto plazo (Schwartz et al., 2011). Estas dos posiciones resultan igualmente inadecuadas para describir las concepciones indígenas mesoamericanas. Por un lado, tratándose de pueblos originarios, tenemos una estabilidad identitaria que ha posibilitado la preservación de ciertas identidades a pesar de los procesos de conquista, colonización, evangelización, asimilación y modernización. Por otro lado, como lo han constatado varios autores, hay un dinamismo identitario característico de los pueblos originarios

mesoamericanos. Para ellos, el individuo no es alguien que deba mantenerse recluido en una identidad fija e inmutable”, y “su variabilidad resulta inevitable, necesaria, incluso deseable” (Pavón-Cuéllar, 2021, p. 29). Por ejemplo, entre los mayas, los seres humanos, al igual que los demás seres, “no son realidades estáticas, sino en un constante movimiento que les da cualidades cambiantes” (De la Garza, 1990, p. 33). Como lo señala Pitarch (2013), “la cultura del mundo mesoamericano indígena impele a la conversión y reconversión incesante”, y por eso, para el indígena, la “no-identidad” es “una parte integrante de su sí mismo” (p. 172). La fluidez parece más apropiada para explicar la identidad de los pueblos originarios de Mesoamérica, pero al mismo tiempo esta fluidez es la que les ha dado su estabilidad identitaria a lo largo de los siglos. Es gracias a su versatilidad que han conseguido preservar su identidad. Una vez más, los pueblos originarios superan y trascienden las visiones unilaterales de la psicología dominante.

Finalmente, en el debate sobre si la identidad es descubierta o construida, se oponen quienes consideran que existen rasgos distintivos inherentes a cada grupo o individuo (Waterman, 1984) a quienes piensan que estos rasgos son construidos por los mismos grupos e individuos, quienes jugarían un rol en la construcción de aquello que creen ser (Berzonsky, 2011). En este debate, como en los anteriores, las concepciones mesoamericanas parecen irreductibles a cualquiera de las opciones que se enfrentan. Los pueblos originarios admiten un meollo identitario que parece algo intrínseco de cada persona, pero también parecen reconocer el carácter construido de la identidad, lo que les permite reconstruirla una y otra vez de manera diferente (ver Pitarch, 2013).

La identidad mesoamericana es tan adquirida como dada. Es por esto que los antiguos nahuas, como lo ha mostrado León-Portilla (1993), confiaban en la educación tanto para construir como para descubrir la propia identidad: tanto para adquirir un rostro, un *ixtli*, considerado lo más característico de la persona, como para conocerlo a través del espejo que ofrecía el maestro a sus educandos.

Como hemos podido apreciarlo, las concepciones mesoamericanas de la subjetividad no tienen cabida en las múltiples teorías y controversias teóricas en torno a la identidad en la psicología dominante. Estas teorías son múltiples y

contradictorias porque optan entre perspectivas diferentes, mutuamente excluyentes, que dejan de excluirse unas a otras y parecen integrarse en el pensamiento “dialéctico” y “complejo” de los pueblos originarios (Pavón-Cuéllar, 2021, pp. 131-148). Además, como lo hemos confirmado más de una vez, las diversas culturas mesoamericanas involucran formas de subjetivación incompatibles en varios aspectos con las principales teorías psicológicas de la identidad y con los contextos culturales europeos-estadounidenses en los que se han desarrollado. Todo esto hace que la psicología dominante se muestre limitada al intentar explicar la identidad de los pueblos originarios de México y Centroamérica.

LOS MIXTECOS Y LA IDENTIDAD

Para tratar de entender mejor la noción mesoamericana de identidad, nos concentraremos ahora en uno de los grupos más importantes de Mesoamérica, el de los mixtecos, Ñuu Savi, Ñuu Dzahui o Na Savi (el término puede cambiar más según la variante dialectal). El territorio mixteco se encuentra ubicado en el sur de México, abarcando parte de los estados de Puebla, Guerrero y Oaxaca. La población mixteca asciende a unas 800,000 personas (Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas, 2017). Los Ñuu Savi son herederos de una gran civilización prehispánica con un alto grado de organización y diversificación, con reyes, nobles, guerreros, astrónomos, médicos, arquitectos, deportistas, artesanos y otros grupos sociales y trabajadores especializados. Entre los diferentes pueblos originarios, los mixtecos son conocidos especialmente por sus códices, de los que se conserva el más amplio acervo de Mesoamérica (Terranciano, 2013).

Antes de abordar la noción mixteca de identidad, hay que hacer tres advertencias importantes. La primera es que ninguno de los autores de este artículo es mixteco, lo que hará que la cultura Ñuu Savi se vea con una mirada ajena quizás más susceptible de soslayar o malinterpretar lo que se perciba. Lo segundo es que no se podrá conjurar el riesgo de fijar artificialmente la noción mixteca de identidad en definiciones rígidas y estrechas. Además, en las fuentes consultadas,

provenientes de disciplinas diferentes de la psicología, no se habla siempre explícitamente de identidad, lo que exigirá inferirla a partir de otras categorías.

La comunidad entre los mixtecos

Si algo resalta continuamente en lo que se ha escrito sobre los mixtecos, es la importancia que le conceden a la comunidad. López Bárcenas (2014) le atribuye los siguientes principios vinculados con lo comunitario: a) empleo constante de la expresión “*ndoo*”, “nosotros”, que da un sentido colectivo a casi todas las frases; b) hospitalidad y hermandad asociadas con la idea de que todos son hijos de la tierra, por lo que absolutamente todo debe compartirse, debido a que en realidad es de todos; c) apoyo mutuo, no sólo de persona a persona, sino de pueblo a pueblo, de nación a nación, en una fraternidad comunal y universal; d) ayuda recíproca, sobre la base de un compromiso a ayudar a quien lo necesite y devolver algún día la ayuda que se recibe; e) participación en el sistema de cargos, lo que supone la obligación de representar al pueblo y de trabajar por su bienestar.

Un aspecto en que se aprecia la importancia que los mixtecos dan a la comunidad es la necesidad de reunirse para atender conjuntamente los diversos asuntos o problemas. Las decisiones importantes deben tomarse en conjunto, a través del diálogo y en busca del consenso, quizás haciendo una rueda en torno a un fogón (López García, 2007). Incluso lo más personal e íntimo se trata colectivamente entre los mixtecos, como es el caso de los sueños, que se comparten y pueden ser interpretados por chamanes que buscan “resolver, predestinar, adivinar o disipar enigmas de sumo interés para la comunidad o el individuo, y para comunicarse con los dioses” (Cruz y Flores, 2010, p. 4). Dicho sea de paso que en la cultura mixteca, como en otras culturas mesoamericanas, los sueños no se toman a la ligera, ya que son considerados “tan reales y válidos como los conocimientos adquiridos conscientemente” (Holland, 1963, p. 266).

Los conocimientos de los mixtecos, adquiridos mediante los sueños o por cualquier otro medio, son para beneficio comunitario y no sólo personal (Julián, 2011). El individuo no es dueño de sus conocimientos, los cuales, provenientes de sus padres y abuelos o de otras figuras importantes, pertenecen a toda la

comunidad. Es por esto que los conocimientos se ven como algo “comunitario tradicional” que “se transmite de generación en generación y cada individuo le impone alguna característica personal” (Romero, 2009, p. 87). Sin embargo, como lo ha señalado el investigador mixteco López García (2007), ninguna persona, por más culta que sea, puede tener todos los conocimientos, que sólo son poseídos por toda la comunidad como su propiedad y su patrimonio.

La propiedad comunitaria del conocimiento explica en parte la discreción que lo rodea en relación con las personas exteriores a la comunidad. Esta discreción es un rasgo característico de los Ñuu Savi (López García, 2007). Refiriéndose a ella, Alavez (1997) escribe sobre una “cultura oculta de los mixtecos”, un conocimiento profundo que se reservan para ellos, callándolo para mantenerlo protegido en el interior de la comunidad.

Al concebir el conocimiento como algo comunitario, los mixtecos lo entienden como algo desplegado en un plano relacional que no es tan sólo interpersonal, ya que incluye al cosmos, los animales, las plantas y la tierra (Wilson, 2001). Todos estos seres comparten conocimientos que les pertenecen a todos por igual. Ni el individuo ni la humanidad tienen la propiedad exclusiva del conocimiento.

La identidad comunitaria entre los mixtecos

Si el conocimiento es comunitario y se despliega relacionalmente entre los mixtecos, es porque la identidad misma de quienes conocen radica en la comunidad ampliada, humana y no-humana, y en las relaciones que se establecen en su interior. La condición comunitaria, por así decir, es ontológica y no sólo gnoseológica. La comunidad es la depositaria del conocimiento porque existe por sí misma y tiene una identidad propia, si es que aquí tiene sentido hablar de “identidad”, pues como lo ha señalado Pitarch (1996), la “necesidad europea” de asignar una identidad contradice “el impulso indígena por evadir esas categorías de identidad” (p. 252).

Un problema del concepto de identidad es el sentido estricto de lo *idéntico a sí mismo*, de lo simple y unitario, que podría contradecir el aspecto plural y complejo de una identidad comunitaria como la mixteca. La manera en que Rhi (2011) ha tratado de contribuir a la comprensión de esta pluralidad y complejidad es

utilizando el término mixteco “*yuu*”, que designa el petate conformado por tiras de palma cuidadosamente entrelazadas, cada una dando fuerza, forma y utilidad al todo. El “*yuu*” es una hermosa metáfora de la identidad comunitaria mixteca donde hay una comunidad en la que todo se conecta, pero cada lazo es distinto y tiene vida propia, que además, ayuda a sujetar las demás tiras.

La identidad vista como “*yuu*”, que es más que la identidad en el sentido que le da la psicología dominante, resulta compatible con una epistemología indígena, como la mixteca, que se enfoca en las relaciones y en cómo los individuos están relacionados unos con otros y conectados con el todo (Rhi, 2011). Esta visión holista de los mixtecos impregna su cultura y por ende también la noción que tienen de su identidad comunitaria. La misma visión holista puede encontrarse en la forma en que los mixtecos se representan al sujeto individual.

En la concepción mixteca de la subjetividad, como en otras concepciones indígenas mesoamericanas, el holismo implica la interrelación entre lo físico, lo emocional, lo intelectual y lo espiritual, que se unen para formar a una persona completa (Archibald, 2008). El holismo implica también que lo psíquico y lo espiritual o anímico no puedan disociarse ni de lo corporal ni de lo comunitario (Pavón-Cuéllar, 2013). La comunidad, el cuerpo de cada individuo y las diversas expresiones de su alma, que no se distinguen del cuerpo, son elementos indisociables de la compleja totalidad identitaria considerada por los mixtecos.

El holismo de los mixtecos podría provenir de la época prehispánica. Como lo han observado Alvarado y Ojeda (2009), “la antigua cultura mixteca, basada en una visión cósmica ordenada y plena, percibía a las personas como parte de un todo” (p. 88). Esta noción de totalidad sigue siendo crucial hoy en día. Los diferentes seres continúan apareciendo siempre integrados en una totalidad.

En el todo (*da'a ñuu*), que puede ser ocasional, es decir con el que se coincide, cada elemento conserva sus particularidades, pero forma parte de algo más grande (López, 2013). En este *yuu*, el mixteco es una tira de un entramado al que pertenece y sólo tiene sentido cuando está tejido cuidadosamente con todo lo que lo rodea. El tejido constituye la totalidad identitaria mixteca.

Como lo ha comentado García Leyva (2016), la “identidad *na savi*” tiene su fundamento en vínculos comunitarios que son también “vínculos con entidades sagradas como el rayo (*taxa*), los vientos (*tatyí*), los cerros (*yuku*), las nubes (*viko*) (...), los muertos (*ndíí*), las semillas y granos como el maíz (*nuní*)” (parr. 3). Estos vínculos con seres tan diversos constituyen un todo comunitario caracterizado por el principio de relacionalidad. Se trata de un todo que varios académicos indígenas han descrito como plural, referido al “nosotros”, en el que “yo soy nosotros” y “todos somos yo” (Rhi, 2011).

El “nosotros”, el “*ndoo*”, condensa los vínculos comunitarios constitutivos de la identidad mixteca. A diferencia del enfoque relacional en la psicología dominante, donde “yo soy en relación con los otros”, la perspectiva Ñuu Savi plantea que “yo soy con los otros”, como “nosotros”. Esta identidad nosótrica podría explicar en parte la consideración de las relaciones interpersonales entre los mixtecos (Ravicz, 1965). Uno toma en serio las relaciones, respetándolas y honrándolas, porque en ellas, y no en etiquetas preestablecidas, radica lo que uno es como *ndoo*, como nosotros, como identidad comunitaria, como *yuu* (Rhi, 2011).

La noción mixteca de identidad se funda en un “*nosotros*” que puede abarcar a cualquier otro y que no necesariamente supone la exclusión de una alteridad. En contraste con la noción psicológica europea-estadounidense de una identidad que se define por su diferencia con respecto a otras identidades, la noción mixteca de identidad implica una unidad fundamental entre todos los seres. Esto puede apreciarse, por ejemplo, en las solicitudes a un ser divino o a un espacio sagrado, que se hacen “en forma de monólogo, pidiendo y ofreciendo; estableciéndose una identidad hombre-naturaleza, paciente-curandero, cazador-señor del monte, hombre y madre tierra, lengua y ofrenda” (López García, 2007, p. 16). La identidad es un principio de no-fragmentación, de mismidad que se impone sobre la diferencia, de unidad que se sobrepone a sus partes.

El principio mixteco de no-fragmentación opera no sólo en las relaciones entre los diferentes seres, sino también en la concepción de cada ser. Esto puede apreciarse en la idea mixteca de enfermedad. Como Díaz (2010) lo ha constatado entre los pobladores de Cahuatache, Guerrero, los mixtecos no disocian la

dolencia y la persona, tratando al enfermo en su totalidad, sin tampoco separar el psiquismo y el cuerpo, pues los consideran “componentes inseparables e indelible de una unidad viva y actuante” (p. 193).

El principio de no-fragmentación le impide a los mixtecos separar lo corporal y lo anímico, lo material y lo espiritual, así como también les proscriben la división entre el sujeto y el objeto en la que se funda la epistemología tradicional que aún reina en la psicología dominante. Para los Ñuu Savi, los objetos, los astros y los demás elementos naturales tienen cara, boca y vida, y lo mismo sucede con el tiempo, que también tiene vida como la persona y se hace viejo en un proceso cíclico (López García, 2007). Todo cuanto existe tiene vida para los mixtecos (Ravicz, 1965). Para ellos, todos los seres son “tratados como personas, como si tuvieran un alma” (Villela, 2006, p. 122).

Aunque los mixtecos eviten fragmentar la totalidad y trazar diferencias entre los seres, no por ello disuelven al sujeto en la totalidad de la que forma parte. Tampoco dejan de reconocer la singularidad de cada ser y específicamente de cada sujeto humano. Al igual que otros pueblos originarios mesoamericanos, los mixtecos reconocen las características distintivas de cada sujeto. Algunas de estas características son dadas por el animal compañero, por el *tonal* o *nahual*, que puede nacer y morir al mismo tiempo que el sujeto, con el que está interiormente vinculado y al que le transmite sus características (Ravicz, 1965; Martínez, 2010; Julián, 2011). Una persona es como su animal compañero: por ejemplo, sigilosa como un coyote, inteligente como un jaguar, ágil como un venado.

Además del animal compañero, otro factor determinante de la singularidad personal para los Ñuu Savi es la ascendencia familiar, no sólo de los padres, sino de abuelos, tíos y otros parientes. Muchos mixtecos tienen la convicción de que “la sangre es la primera herencia que recibe el niño y constituye la fuente principal de su carácter, pues las características personales de los padres o de otros familiares se transmiten a través de ella” (Ravicz, 1965, p. 129). Conforme el niño crece, es modificado por el aprendizaje que recibe, pero este aprendizaje no puede suprimir sus principales rasgos heredados por la sangre.

Hay otros aspectos que los mixtecos juzgan decisivos para la singularidad personal. Algunos de estos aspectos están bajo el control de los familiares, como el lugar de nacimiento y lo que se haga con la placenta una vez que ha nacido el bebé. Por ejemplo, al poner la placenta en un sombrero de palma y colgarla en lo alto de un árbol, se trata de asegurar que ese niño al crecer no se enferme y tenga habilidad para trepar árboles y así recoger la fruta (Díaz, 2010). Es posible también determinar el futuro del bebé al acercarle objetos en su entorno habitual: lápiz y papel para que tenga estudios, instrumentos de labranza para que sea un buen campesino, molcajete y temolote para que se dedique al trabajo doméstico (Julián, 2011).

Respecto al impacto del lugar del nacimiento, hay cada vez más mujeres mixtecas que tienen a sus hijos en clínicas comunitarias, lejos de sus familiares y omitiendo prácticas que se realizarían si el bebé naciera en casa. Esto es reprobado por muchos adultos de la comunidad, pues consideran que los niños nacidos en clínicas tendrán mayor propensión a desligarse del ambiente familiar y comunitario (Julián, 2011). Los mixtecos que se van son percibidos como una pérdida no sólo para la familia, sino para la comunidad (López García, 2007). Son tiras del *yuu* que se desprenden y que ponen en riesgo el conjunto de la identidad comunitaria.

Para la comunidad Ñuu Savi, la partida de sus miembros puede llegar a ser más riesgosa que su muerte. Esto es así porque la existencia del mixteco en el *yuu* continúa de modo anímico después de su muerte, en otro plano y de forma distinta, pero sin dejar de conformar la comunidad y ejercer influencia en el plano terrenal (Ravicz, 1965). Como refiere Martínez (2010), los mixtecos fallecidos cuidan a sus seres queridos vivos, los ayudan, incluso velan por la comunidad al protegerla de enfermedades y fuerzas negativas, y al procurar bendiciones y buenas cosechas.

Compuesta de los muertos, los vivos y otros seres, la comunidad es el espacio en el que se desenvuelve la identidad mixteca. Esta identidad es primordialmente comunitaria y resulta incompatible con la separación de los individuos, con su desarrollo individual a costa de la comunidad y con la competencia entre unos y otros (López, 2013). Hay que insistir en que los Ñuu Savi son lo que son como

partes y expresiones de una identidad comunitaria que los trasciende (Mindrek, 2003).

En suma, la noción mixteca de identidad es compleja e implica una visión holista donde las personas forman parte de un todo comunitario que comprende a otros seres no-humanos, así como espacios y tiempos. La comunidad no suprime la singularidad personal, pues cada persona tiene rasgos distintivos determinados por su animal compañero, su herencia, el destino de su placenta, su aprendizaje y el acondicionamiento de su entorno. Sin embargo, por más singular que sea, la persona lo es como una expresión única de la identidad comunitaria que la trasciende. Esta identidad es concebida como un tejido, *yuu*, donde las diversas tiras individuales cumplen funciones indispensables para definir al nosotros, al *ndoo*, que es como el centro de gravedad de la configuración identitaria mixteca. La identidad es aquí plural, así como variable, dinámica, vibrante, viva y en permanente reconfiguración.

CONCLUSIONES

La noción indígena mesoamericana de la identidad, que aquí hemos ilustrado con su expresión mixteca, no se deja reducir a ninguna de las nociones que encontramos en la psicología dominante de origen europeo-estadounidense. En primer lugar, estriba no en el *yo*, en el individuo, sino en el *nosotros*, en la comunidad. En segundo lugar, une a seres no-humanos y no sólo humanos. En tercer lugar, es comunitaria y por ende colectiva, pero no a expensas de su aspecto relacional y sus expresiones individuales singulares. En cuarto y último lugar, es tan cambiante como permanente, tan fluida como estable, y tan construida como dada y descubierta.

La complejidad de la noción indígena mesoamericana de identidad es tal que la psicología dominante debería dar un paso atrás y reconocer que sus teorías no logran explicar lo que está en juego en cuestiones identitarias de los pueblos originarios de Mesoamérica. La razón de esto es que los recursos explicativos de esa psicología provienen de culturas diferentes de la mesoamericana. Es verdad que lo colonizado y desindigenizado de la subjetividad indígena tendría que resultar susceptible de explicación por los modelos psicológicos de origen

europeo-estadounidense, pero hay algo más que resiste y que no se deja reducir a las categorías de estos modelos.

Conviene reiterar que la intención del presente artículo no ha sido negar el valor y la importancia de las teorías de la identidad que se han desarrollado en la psicología dominante de origen europeo-estadounidense. Lo que se ha buscado es mostrar que existen otras concepciones de la subjetividad que se han desarrollado en las culturas mesoamericanas y que pueden explicar lo identitario de una forma diferente. Idealmente se espera que en un futuro no muy lejano, las diversas teorías psicológicas dialoguen horizontalmente con las concepciones de la subjetividad de los pueblos originarios, viéndolas como hermanas, que aunque diferentes, comparten los mismos derechos, las mismas obligaciones y el mismo valor.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Adams, G., Dobles, I., Gómez, L. H., Kurtiş, T., y Molina, L. E. (2015). Decolonizing psychological science. *Journal of Social and Political Psychology* 3(1), 213–238. Recuperado de <https://jspp.psychopen.eu/index.php/jspp/article/view/4851>
- Alavez, R. (1997). *Ñayiu xindeku nuu Ndaa Vico Nuú. Los Habitantes del Lugar de las Nubes. Una Mínima Presentación de Creencias Mixtecas*. Ciudad de México: CIESAS e Instituto Oaxaqueño de las Culturas.
- Alvarado, L. y Ojeda, M. (2009). La sexualidad femenina en los códigos ñuu Savi (Mixtecos). En R. Ortiz (Ed.) *El significado de los Sueños y otros Temas Mixtecos* (pp. 63–92) Oaxaca: Universidad Tecnológica de la Mixteca.
- Archibald, J. (2008). *Indigenous Story Work: Educating the heart, mind, body, and spirit*. Vancouver: UBC Press.
- Bamberg, M., De Fina, A. y Schiffrin, D. (2011). Discourse and Identity Construction. En S. Schwartz, K. Luyckx y V. Vignoles (Eds.). *Handbook of Identity Theory and Research* (pp. 1–27). Nueva York: Springer
- Berteley, M., Saravi, G. y Abrantes P. (2013). *Adolescentes indígenas en México: derechos e identidades emergentes*. Ciudad de México: CIESAS y UNICEF.
- Berzonsky, M. (2011). A Social-Cognitive Perspective on Identity Construction. En S. Schwartz, K. Luyckx y V. Vignoles (Eds.), *Handbook of Identity Theory and Research* (pp. 55–76). Nueva York: Springer

- Chen, S., Boucher, H. y Tapias, M. (2006). The Relational Self Revealed: Integrative Conceptualization and Implications for Interpersonal Life. *Psychological Bulletin*, 132(2), 151–179. Recuperado de <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/16536640/>
- Ciofalo, N. (2019). Indigenous Psychologies: A Contestation for Epistemic Justice. En N. Ciofalo (Ed.) *Indigenous Psychologies in an Era of Decolonization* (pp. 1–38). Nueva York: Springer
- Cruz, A. (2009). Tradición Oral de la Mixteca de la Costa. El significado de los Sueños. En R. Ortiz (Ed.) *El significado de los Sueños y otros Temas Mixtecos* (pp. 129–170) Oaxaca: Universidad Tecnológica de la Mixteca.
- Cruz, A. y Flores, J. (2010). *Ñuma'na ñivi ñuu. Sueños Mixtecos*. Ciudad de México: Artes de México y del mundo
- Díaz, R. (2010). Entre el Olvido y la Desatención Médica: la Medicina Tradicional en un Pueblo Mixteco de Guerrero. En R. Ortiz (Ed.), *Tres Mixtecas una sola Alma*. (pp. 177–195). Oaxaca: Universidad Tecnológica de la Mixteca.
- Erikson, E. (1980). *Identity and the Life Cycle*. Nueva York: Norton.
- Flores Osorio J. M. (2003). Psicología, subjetividad y cultura en el mundo maya actual: Una perspectiva crítica. *Interamerican Journal of Psychology* 37(2), 327–340. Recuperado de <https://www.redalyc.org/pdf/284/28437211.pdf>
- García Leyva, J. (2016). Na Savi: gente de la lluvia. *Ojarasca La Jornada*. Recuperado el 17 de febrero de 2021 de <https://ojarasca.jornada.com.mx/2016/09/09/na-savi-gente-de-la-lluvia-6224.html>
- Garza de la, M. (1990). Cosmovisión de los Mayas Antiguos. *CIENCIAS 18* (1990), 33–36. Recuperado de <https://www.revistacienciasunam.com/es/166-revistas/revista-ciencias-18/1490-cosmovisi%C3%B3n-de-los-mayas-antiguos.html>
- Gergen, K., Lock, A., Gülerce, A. y Misra, G. (1996) Psychological Science in Cultural Context. *American Psychologist*, 51,(1996) 496–503. Recuperado de https://www.researchgate.net/publication/232417847_Psychological_Science_in_Cultural_Context
- Holland, W. (1963) Psicoterapia Maya en los Altos de Chiapas. *Estudios de Cultura Maya*, 3(1963), 261–277. Recuperad de <https://revistas-filologicas.unam.mx/estudios-cultura-maya/index.php/ecm/article/view/690>
- Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (2017). Estimaciones nacionales por entidad federativa. Recuperado el 17 de marzo de 2021 de

<https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/239923/04-estimaciones-nacionales-por-entidad-federativa.pdf>

- Jensen, J. (2008). **Adolescencia y adultez emergente. Un enfoque cultural**. Ciudad de México: Pearson Education.
- Julián, J. (2011). **Ñuu Davi Yuku Yata. Pueblo antiguo de la lluvia. Identidad y educación en una comunidad de la Mixteca Alta oriental (Huitepec)**. Ciudad de México: UNAM
- Kâğıtçıbaşı, C. (1997). Individualism and collectivism. En J. W. Berry; Y. H. Poortinga; J. Pandey; M. H. Segall y Çiğdem Kâğıtçıbaşı (Eds), **Handbook of cross-cultural psychology Volume 3** (pp. 1–49). Boston: Allyn y Bacon.
- Kroger, J. y Marcia J. (2011) The Identity Statuses: Origins, Meanings, and Interpretations. En S. Schwartz, K. Luyckx y V. Vignoles (Eds.), **Handbook of Identity Theory and Research** (pp. 31–53). Nueva York: Springer
- León Portilla, M. (1993). **La filosofía Náhuatl**. Ciudad de México: UNAM
- Lenkersdorf, C. (2002). **Filosofar en clave tojolabal**. Ciudad de México: Miguel Ángel Porrúa
- López Austin, A. (2003). **Las razones del Mito**. Ciudad de México: Era.
- López Bárcenas, F. (2014) Principios filosóficos del derecho Ñuúsavi. **Umbral** 4(2) pag. 103-131. Recuperado de http://bivicce.corteconstitucional.gob.ec/bases/biblo/texto/Revista_Umbral_n_o_4/Umbral_4_T-2_2014.pdf
- López García, U. (2007) Sa'vi: Discursos ceremoniales del Yutsa To'on (Apoala). Tesis de doctorado. Universidad de Leiden, Países Bajos.
- Marsella, A. J. (2013). All psychologies are indigenous psychologies: Reflections on psychology in a global era. **Psychology International**, 24(4), 5–7. Recuperado de <https://www.apa.org/international/pi/2013/12/reflections>
- Martínez, M. (2010). Los Mixtecos de Guerrero: un Pueblo Olvidado (Panorama Histórico-Cultural) En R. Ortíz (Ed.) **Tres Mixtecas una sola Alma**. (pp. 137–160). Oaxaca: Universidad Tecnológica de la Mixteca.
- Martínez González, R. (2010). De pies a cabeza: una primera aproximación a la imagen corporal p'urhépecha a través de la Relación de Michoacán. **Anales de Antropología**, 46 (2012), 155–202. Recuperado de <http://www.revistas.unam.mx/index.php/antropologia/article/view/30700>
- McAdams, D. (2011). Narrative Identity. En S. Schwartz, K. Luyckx y V. Vignoles (Eds.), **Handbook of Identity Theory and Research** (pp. 99–115). Nueva York: Springer

- Mindrek, D. (2003). **Mixtecos. Pueblos Indígenas del México Contemporáneo**. Ciudad de México: CDI y PNUD
- Paredes-Canilao, N., Babaran-Diaz, M. A., Florendo, M. N. B., Salinas-Ramos, T., y Mendoza, S. L. (2015). Indigenous psychologies and critical-emancipatory psychology. En I. Parker (Ed.), **Handbook of Critical Psychology** (p. 356–365). Londres: Routledge.
- Pavón-Cuéllar, D. (2013) La Psicología Mesoamericana: Ideas psicológicas, psicopatológicas y Psicoterapéuticas en las Culturas Maya, Purépecha y Azteca. **Memorandum**, 25(2013), 93–111. Recuperado de <http://www.fafich.ufmg.br/memorandum/wp-content/uploads/2013/12/pavoncuellar01.pdf>
- Pavón-Cuéllar, D. (2020a). Descolonizar e indigenizar: dos tareas urgentes en el proceso de liberación de la psicología latinoamericana. En X. Lozano Amaya (coord.), **Psicología y Praxis Transformadoras** (pp. 329–348). Bogotá: Cátedra Libre.
- Pavón-Cuéllar, D. (2020b) Concepciones mesoamericanas de la subjetividad y su potencial crítico ante la psicología dominante. **Tesis Psicológica**, 15(2), 1–32. Recuperado de <https://revistas.libertadores.edu.co/index.php/TesisPsicologica/article/view/1052>
- Pavón-Cuéllar, D. (2021) **Más allá de la psicología indígena. Concepciones mesoamericanas de la subjetividad**. Ciudad de México: Porrúa.
- Pitarch, P. (1996). **Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltales**. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica
- Pitarch, P. (2013). **La Cara Oculta del Pliegue. Ensayos de Antropología Indígena**. Ciudad de México: Artes de México
- Ravicz, R. (1965). **Organización social de los mixtecos**. Ciudad de México: Instituto Nacional Indigenista
- Rhi, I. (2011). Ñuu Savi Ñu'un Tiatyi: a Renewal of Mixteco Epistemology of Mother Earth (Tesis de maestría), Universidad de San Diego, San Diego, CA.
- Romero, R. (2009) La serpiente-Petate. **TLALOCAN Revista de fuentes para el conocimiento de las culturas indígenas de México**, 16(2009), 87–114. Recuperado de <https://revistas-filologicas.unam.mx/tlalocan/index.php/tl/article/view/201>
- Schwartz, S., Luyckx, K. y Vignoles, V. (2011) Introduction: Towards an Integrative View on Identity. En S. Schwartz, K. Luyckx y V. Vignoles (Eds.), **Handbook of Identity Theory and Research** (pp. 1–27). Nueva York: Springer

- Sedikides, C., Gaertner, L. y O'Mara, E. (2011) Individual Self, Relational Self, Collective Self: Hierarchical Ordering of the Tripartite Self. *Psychological Studies*, 56(1), 98–107. Recuperado de <https://www.southampton.ac.uk/~crsi/individual%20self.pdf>
- Serpe, R. y Stryker, S. (2011) The Symbolic Interactionist Perspective and Identity Theory. En S. Schwartz, K. Luyckx y V. Vignoles (Eds.), *Handbook of Identity Theory and Research* (pp. 225–248). Nueva York: Springer
- Soenes, B., Berzonsky, M., Vansteenkiste, M., Beyers, W. y Goosens, L. (2005) Identity Style and Causality Orientations: In Search of the Motivational Underpinnings of the Identity Exploration Process. *European Journal of Personality* 19, 427–442. Recuperado de https://www.researchgate.net/publication/216743351_Identity_styles_and_causality_orientations_In_search_of_the_motivational_underpinnings_of_the_identity_exploration_process
- Tajfel, H., y Turner, J. C. (1986). *The social identity theory of intergroup behavior*. Chicago, IL: Nelson-Hall.
- Teo, T., y Febraro, A. R. (2003). Ethnocentrism as a Form of Intuition in Psychology. *Theory y Psychology*, 13(5), 673–694. Recuperado de <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/09593543030135009>
- Terranciano, K. (2013). *Los Mixtecos de la Oaxaca Colonial. La Historia Nudzahui del siglo XVI al XVIII*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica
- Villela, S. (2016). Mitos Cosmogónicos y del Origen de la Agricultura entre los Nahuas de la Montaña de Guerrero. En R. Ortiz (Ed), *Mitos y Simbolismos en la Cultura Mixteca* (pp.105–125). Oaxaca: Universidad Tecnológica de la Mixteca
- Vignoles, V, Schwartz, S. y Luyckx, K. (2011) Introduction: Towards an Integrative View on Identity. En S. Schwartz, K. Luyckx y V. Vignoles (Eds.). *Handbook of Identity Theory and Research*. New York: Springer
- Waterman, S. (1984). Identity Formation: Discovery or Creation? *The Journal of Early Adolescence*, 4(4), 329–341. Recuperado de https://www.researchgate.net/publication/235428583_Identity_Formation_Discovery_or_Creation
- Wilson, S. (2001). What is an Indigenous Research Methodology. *Canadian Journal of Native Education*, 25(2) 175- 179. Recuperado de <https://eric.ed.gov/?id=EJ649472>

