

Cuadernos Interculturales

Cuadernos Interculturales

ISSN: 0718-0586

cuadernos.interculturales@yahoo.es

Universidad de Playa Ancha

Chile

Verdín Amaro, Karina
Diálogo con las deidades: etnografía de la comunicación en el ámbito de la curación entre los
wixaritari
Cuadernos Interculturales, vol. 10, núm. 18, 2012, pp. 127-143
Universidad de Playa Ancha
Viña del Mar, Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=55223841007>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Diálogo con las deidades: etnografía de la comunicación en el ámbito de la curación entre los wixaritari*

Dialogue with deities: ethnography of communication in the context of healing among the wixaritari

Karina Verdín Amaro**

Resumen

El objetivo del presente estudio es demostrar que el uso de la lengua *wixárika* aparte de ser un medio para comunicarse entre los hablantes de la etnia, es el vehículo por excelencia para sanar. El *mara'akame* usa la palabra para comunicarse con los ancestros, dialoga con ellos, con el cuerpo del enfermo y, en caso necesario, con brujos, para restablecer el equilibrio individual y comunitario. El brujo, por su parte, dialoga con entes malignos para poder meter el mal al cuerpo de la persona. La persona enferma escucha a su cuerpo cuando le dice que algo no está bien; alcanza a vislumbrar que sus sueños son mensajes enviados por las deidades para decirle que se ha roto el equilibrio, y comprende que la aparición de entes malignos en su entorno solo indica que alguien le ha puesto un mal. También ella decide si, por medio de la palabra, solicita ayuda, primero a su familia y luego al *mara'akame*. Una vez solicitada y otorgada la ayuda, sigue dependiendo de la persona si se lleva a buen término el diálogo con las deidades o no. Ella decide si cumple con lo requerido por ellas para complacerlas. En su diálogo interno valora si vale la pena luchar por su alma o si es mejor dejarla ir. Entonces, solo entonces, se restablece el orden. La palabra, sea del cantador, del paciente, de los dioses, es la parte primordial en la cura. Sin palabra no habría cura. El hecho de que la cultura y la lengua *wixárika*

* Recibido: octubre 2011. Aceptado: mayo 2012.

Este trabajo responde a la investigación realizada como parte de la tesis para obtener el grado de doctor en Lingüística en la Universidad Autónoma de Querétaro-México.

** Universidad Autónoma de Nayarit, México. Correo electrónico: karinaivett@hotmail.com

hayan resistido el contacto con el español, tiene mucho que ver con que se siga considerando como el medio para aliviar. Se puede prescindir de todos los demás elementos en el proceso curativo, pero de la palabra jamás.

Palabras clave: mara'akame, proceso curativo, males puestos, medicina tradicional

Abstract

The goal of this study is to demonstrate that the use of *Wixárika* language, in addition to being a means to communicate, it is the vehicle par excellence for healing. The *mara'akame* (the religious leader) uses the speech to communicate with the ancestors, discusses with them, with the patient's body and, if necessary, with the sorcerer, to restore the individual and communal balance. The sorcerer, meanwhile, talks with evil entities in order to put the evil in the person's body. The sick person listens to her body when it says that something is not right, she gets a brief look at her dreams that they are messages sent by the gods to tell her that the equilibrium is broken, and she understands that the manifestation of evil entities in her environment only indicates that someone has put an evil spell. She also decides whether, through the speech, gets help, first from her family and then from the *mara'akame*. Once requested and granted aid, still the success of the dialogue with the ancestors depends on the person. She decides if she complies with gods' requests to please them. In her internal dialogue, she evaluates whether or not it is worth fighting for her soul. Then, only then, the harmony is restored. The speech -from the *mara'akame*, the patient, or the ancestors- is the most important part in healing. The cure would not exist without the speech. The fact that *Wixárika* language have survived contact with the Spanish language, has a lot to do with it is still considered as a means to cure. All the other elements may be ignored in the healing process, but the speech never.

Keywords: mara'akame, healing process, evil spells, traditional medicine

1. Introducción

En el contexto de una investigación sobre los procesos lingüísticos en las enfermedades y sus curas en la etnia *wixárika* desde el 2009, es que realicé la presente etnografía de la comunicación con el objetivo de demostrar que el uso de la lengua *wixárika* aparte de ser un medio para comunicarse entre los

hablantes de la etnia, es el vehículo por excelencia para sanar. El *mara'akame* usa la palabra para comunicarse con los ancestros, dialoga con ellos, con el cuerpo del enfermo y, en caso necesario, con brujos, para restablecer el equilibrio individual y comunitario.

Hacer una etnografía de la comunicación de cualquier sociedad es una tarea ardua y a veces inacabable por la inmensa variedad de informaciones, a veces contradictorias que surgen con cada miembro de la comunidad. Como decía López Austin (1996 citado en Juan Ramos, 2002) la cosmovisión de una cultura surge de cada individuo, cada individuo tiene su propia visión de su cultura, sin embargo estas percepciones individuales se construyen como resultado de las relaciones que se establecen con el resto de los individuos en la comunidad. Así que lo que intento hacer aquí es una aproximación al estudio etnográfico de la comunicación en la práctica de una parte de la medicina tradicional del pueblo *wixárika*, en las comunidades de Ocota de la Sierra y Tuxpán de Bolaños en Jalisco y de la colonia Zitacua en Tepic, Nayarit.

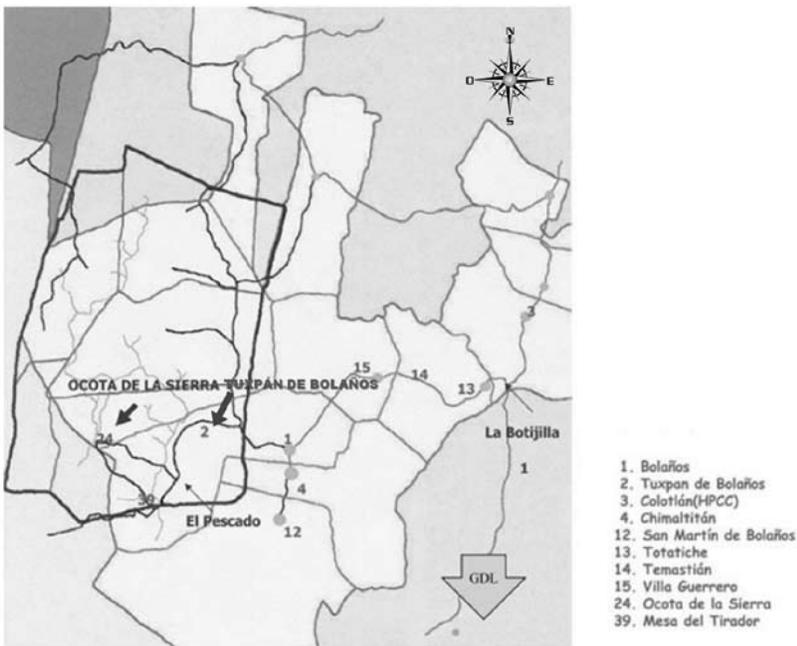
2. Metodología

La investigación tuvo un carácter cualitativo con la intención de comprender la cosmovisión del pueblo *wixárika* respecto a los procesos curativos desde su propio marco de referencia, desde dentro, es decir, una visión *emic*, con un énfasis en la subjetividad de quienes proporcionan la información. Se les hicieron preguntas, primero, sobre las enfermedades en general, luego sobre enfermedades que pudieran haber padecido las personas entrevistadas o sus conocidos, y por último sobre una lista de enfermedades autóctonas. En todos los casos se les cuestionaba sobre la descripción, origen, sintomatología y en particular sobre el proceso curativo de cada enfermedad. Se dejaba que las personas explicaran todo lo que quisieran, aunque se desviaran de la cuestión inicial. Siempre que fue posible se entrevistó en la lengua indígena.

La etnografía se llevó a cabo en las localidades de Ocota de la Sierra, Mezquitic y Tuxpán de Bolaños, todas pertenecientes al municipio de Bolaños y adscritas a dos comunidades serranas del estado de Jalisco (ver Mapa 1), y la colonia Zitacua asentada en la ciudad de Tepic, capital del estado de Nayarit (ver Plano 1). Se realizaron entrevistas grabadas a habitantes de diferentes edades, ocupaciones y de ambos sexos. Asimismo se realizaron entrevistas a *mara'akate* (plural de *mara'akame*) quienes son los líderes religiosos entre los *wixaritari*. A estos especialistas también se les conoce como cantadores. Por último, se realizó observación participante en contextos comunitarios, productivos, rituales y terapéuticos con la invaluable guía de Lety González y Reyna González originarias de Ocota de la Sierra y de Tuxpán de Bolaños

respectivamente, con las que ya había establecido con anterioridad una gran amistad. Por esa razón fue sencillo entrar a las comunidades ubicadas en la Sierra Madre Occidental, y que de otra manera, habría sido muy complicado debido a las restricciones que se dicen tiene este pueblo indígena con respecto a los *teiwarite* (los extraños, ajenos a la cultura, mestizos, aunque también pueden ser de otras etnias)¹.

Mapa 1. Norte de Jalisco, ubicación de Ocota de la Sierra, Mezquitic y Tuxpán de Bolaños, Bolaños (adaptación de Villarreal Parra y Rivera Ríos, 2005)



1. Se utilizó una grabadora digital Sony ICD-UX71 y un teléfono celular Sony Ericsson W580i. Este último se empleó como grabadora y videogradora. Las videograciones de los procedimientos terapéuticos en donde intervienen mara'akate se me permitió grabarlos con la condición de que podía analizarlos pero no podía mostrárselos a nadie que no hubiera participado en dicho procedimiento. Dicha condición se ha respetado.

Plano 1. Ubicación de la colonia Zitacua en Tepic, Nayarit

3. Antecedentes

3.1. Tipos de enfermedad

En otros trabajos previos (Vázquez Castellanos, 1992; Casillas Romo, 1996; Instituto Nacional Indigenista, 2002) se había explicado que la cultura *wixárika* hacía una división binaria entre las enfermedades autóctonas y las traídas por los españoles. Si bien es cierto que se reconocen diferentes tipos de enfermedades, no se pueden clasificar en dos solamente. Para empezar están las enfermedades llamadas “normales”, como la gripa, que pueden afectar a cualquier persona, sea o no de la etnia. Luego están las enfermedades que llegaron a tierra *wixárika* con la invasión española: la viruela, la varicela, el sarampión, la rubeola. El primer tipo se puede curar con tiempo, remedios naturales y cuidados, o en última instancia, con la medicina occidental. El segundo tipo se puede prevenir pero no curar. Se evita con las vacunas otorgadas por los servicios de salud occidentales. Cuando las personas padecen alguna de las enfermedades de estos dos tipos no acuden con el *mara'akame*:

“...la gripa, porque el tiempo a veces hace que cambie también el cuerpo, a veces por el calor a veces por el frío, para mí es normal que nos de ese tipo de enfermedades... la calentura, la diarrea, el vómito... la enferme-

dad que mucho nos ataca es la calentura. Últimamente nos ha estado dando sarampión, varicela...pues eso porque no se han vacunado.” (Federico²)

“...pues de hecho yo cuando estoy así, nada más normal de enfermedad como gripa...o tos, nada más voy a pedir un medicamento [con los médicos mestizos].” (Gregorio)

El tercer tipo de enfermedades es el de las enfermedades autóctonas, puesto que solamente ocurre entre los *wixaritari*, aunque ellos no las consideran enfermedades propiamente, sino desequilibrios o rupturas con la armonía. Este tipo implica, generalmente, la introducción de un elemento extraño al cuerpo. Por su causa se pueden clasificar en tres: i) castigos enviados por las deidades, ii) males puestos, y iii) males por otras causas. En las tres clases es posible restablecer la armonía con la intervención del *mara'akame*, pero no con la de la medicina occidental. En el mejor de los casos, el profesionalista occidental podría reducir los síntomas, pero el origen seguiría presente, mermando la salud de la persona, incluso hasta llevarla a la muerte.

La primera clase, los castigos enviados por las deidades, ocurre por no observar los rituales o por hacerlos de manera inadecuada, cuando se incumple “el costumbre”, o cuando los dioses o ancestros mandan mensajes a los mortales (Vázquez Castellanos, 1992: 6; Villaseñor Bayardo, 2003: 76; Islas Salinas, 2009). Casillas Romo (1990: 9) menciona una enfermedad (*irixiya*) que “... aparece principalmente por no realizar la fiesta acostumbrada a los cinco días y cinco años después de la muerte de un familiar, o por no hacerla adecuadamente”. Lo cual coincide con los testimonios de algunas personas entrevistadas que aparecen a continuación:

“El *maxa* (venado) es nuestro hermano mayor. Es el que provoca la enfermedad [*maxaxiya*]...También puede ser por no cumplir o hereditario, porque su papá llevaba una costumbre, si llevaba ofrendas a las cuevas, y si ya no lo haces tú, como hijo, te provoca esa enfermedad”. (Patricio)

“Es por no respetar el tamal sagrado, por comerlo,...esta enfermedad [*tetsuxiya*], te pega por dentro, se siente duro”. (Gabriel)

“Si lo niños orinan o brincan [en el lugar del fuego sagrado]... no respetan pues y puede pegar la enfermedad [*yakweixiya*].” (Alma)

2. Para mantener el anonimato de las personas que colaboraron con información se han cambiado los nombres.

“Vienen [las enfermedades] del costumbre porque tú no cumples... de que no cumple uno; o por ejemplo si tú vas a un templo, si no le cumples, tienes que cumplirlo. Tienes que estar yendo si pides una manda [y si no la cumples], ya te enfermas o si tienes familia, se te enferma porque no cumpliste. Así es.” (Lorena)

“Se enferma de eso [de *maxaxiya*] porque va ser quien pueda verlos [a los venados] para ir de cacería.” (Elisa)

“El agua donde se pone el nixtamal...que ya sabes que el maíz es sagrado entre nosotros... pues esa agua no se debe de tirar donde sea porque si una mujer orina después encima de esa agua tirada... entonces te da *teparixiya*, que es una piedrita aquí [en el vientre bajo] que si no te la saca el *mara'akame* se puede convertir en cáncer.” (Alma)

La segunda clase es el mal puesto o brujería que es enviado por un hechicero, por iniciativa propia o por encargo de algún enemigo (Vázquez Castellanos, 1992: 10, Islas Salinas, 2009; Villaseñor Bayardo, 2003: 76). Lo que intenta el brujo es entorpecer la vida de la víctima, generalmente con enfermedades, pero también con problemas en todos los ámbitos de su vida, hasta provocarle la muerte (Islas Salinas, 2009). Precisamente esto señala el testimonio de Federico:

“Esos son enfermedades puestas porque entre nosotros existen que son curanderos que se hicieron brujos...Es una enfermedad puesta, no que nazca o que así sea, que Dios [la mande], porque Dios nunca castiga ni va a hacer maldades... Eso no es enfermedad natural, es puesta.” (Federico)

La tercera clase son los males que no son ni enviados por las deidades ni puestos por un brujo. Estos pueden deberse a emociones negativas, a jugar con animales o a estar cerca de ellos, al pasar por lugares prohibidos, es decir cuando no se cumple con las costumbres cotidianas:

“Me enferme de corajuda... me mandaron a curar y ya... me limpiaron con plumas y me sacaron un chile y ya desde entonces ya no me siento corajuda.” (Elsa)

“[*Atakwaixiya*] son como lagartijas suben y bajan en los palitos, te pega la enfermedad cuando juegas con los animales, porque se meten en el cuerpo.” (Gabriel)

“... te pega esta enfermedad [*temuxiya*] [porque] juegas con ellos [con los sapos] y si juegas con los huevitos de los sapos haciéndose collares.” (Pedro)

Como se mencionó, este tipo de enfermedad se expresa de manera mágica y el daño provocado se materializa en el cuerpo por la introducción de alguna entidad externa (Vázquez Castellanos, 1992: 6). Puede ser un elemento inanimado cotidiano o religioso, o también un elemento animado como animales:

“Son hechizos que según en la cabeza me dieron una vela para que yo no siguiera con mi estudio, algo así. Tengo una vela y una de esas que usan los chamanes con plumas que según están cruzadas... un muwieri.” (Eva)

“...todo ponen, te puede poner algún animal, de rana, de otras cosas, grillos... Sí sé que sí ponen esas cosas, animales...” (Lorena)

Lo que resulta interesante para el presente trabajo es que en los primeros dos tipos de enfermedades, las “normales” y las “españolas”, el uso de la palabra como forma de comunicación, no tiene injerencia, no sirve para curar. Al contrario, para las enfermedades autóctonas es el elemento central en el proceso curativo.

4. Uso de la lengua para curar

La lengua como en cualquier sociedad, entre los *wixaritari* se emplea en las interacciones cotidianas, en el desarrollo de la vida social, en la transmisión de valores, en la construcción de la propia cultura. Ari Rajsbaum menciona:

“A la lengua se le asigna una doble dimensión sagrada: en la primera se utiliza para revestir las experiencias de interacción con el mundo de los ancestros, y da cuerpo a vivencias que de otra manera serían totalmente inaccesibles para los profanos (...)

La segunda dimensión es la lengua misma. A diferencia de las sociedades modernas, los huicholes se relacionan conceptualmente con las palabras como si entre estas hubiera mucho más que una simple convención. Las palabras son atributos de las cosas, tanto como su color, su forma, su tamaño. Debido a que los nombres forman parte de la realidad, el trato que los huicholes les dan al hablar es más complejo que el de simples instrumentos.” (Rajsbaum, 1994: 56-57)

La dimensión que interesa en la presente etnografía es la usada para hablar con las deidades, para negociar con ellas, para entender sus necesidades y requerimientos, para solicitar ayuda, para curar al enfermo.

4.1. Descubrimiento de la palabra: diálogo interno

Quien está preparado para establecer este diálogo es el *mara'akame*. Él es quien, en primer lugar es elegido por los ancestros para que sea el intermediario entre ellos y el resto de los humanos (Vázquez Castellanos, 1992: 11; Porras Carrillo, 2003). Él es quien se prepara durante años, a base de auto-sacrificios, rituales y restricciones, para poder entablar esa conversación interna, ese descubrimiento de la palabra interior que le permita escuchar y entender las palabras de los dioses y entablar un diálogo con ellos (Islas Salinas, 2009).

A diferencia de otras culturas, el *mara'akame* no tiene un guía específico, no hay maestro único que le indique qué hacer (Vázquez Castellanos, 1992: 11), o al menos, no hay uno que sea humano. Al contrario, el aprendizaje comienza, para toda la comunidad, en el seno de la misma, en sus rituales, en la observancia de sus tradiciones, en el cumplimiento de las costumbres (Vázquez Castellanos, 1992: 11; Porras Carrillo, 2003). A partir de esas experiencias, quienes han sido elegidos divinamente para ser *mara'akame* continúan su especialización.

El cantador tiene que realizar un entrenamiento muy disciplinado y realizar un viaje al pasado que se representa en la visita a los lugares sagrados, que le permite descubrir la palabra interna y le facilita entender la lengua divina. Es una jornada de aprendizaje de sí mismo, de los demás, de los antiguos. Las deidades acompañan todo el tiempo a este aprendiz. Generalmente es el venado que junto con el maíz y el peyote forman una trinidad entre los *wixaritari*, quien acompaña al *mara'akame* en la travesía. Lemmaistre (1988, citado en Porras Carrillo, 2003) menciona que “el venado es un antepasado fundador y un modelo de conocimiento...llevaba al peyote dentro de su cornamenta...el *mara'acame* [sic] recibe de él su palabra”. El venado y el peyote se combinan y se confunden, se transforman, se asocian, se mezclan, pero siempre ayudan a mejorar la comunicación con los dioses. Con el peyote, el *mara'akame* entiende mejor la palabra divina, en los “sueños puedo ver cosas pero no me hablan de la misma manera que bajo la influencia del peyote” (Valadez, 1986, citado en Porras Carrillo, 2003)

Particularmente, durante su iniciación, el *mara'akame* tiene que desarrollar el *'iyari*, que es donde se encuentra la palabra (Porras Carrillo, 2003). El *'iyari* se encuentra ubicado en el corazón, órgano físico, y es el centro de los pensamientos, la memoria, los sentimientos, la capacidad de planeación

(Vázquez Castellanos, 1992: 6-7; Islas Salinas, 2009). Cuando un *mara'akame* desarrolla de manera adecuada su *'iyari* adquiere la capacidad de conocer la realidad de las cosas (Islas Salinas, 2009). *'iyari* es el centro donde se equilibra el *nierika*, la *kìpuri* y el *namá*: lo racional, lo espiritual y lo pasional (Vázquez Castellanos, 1992: 7).

El *nierika* también tiene que ser perfeccionado por el *mara'akame* en su iniciación. Este término se puede entender en el sentido chamánico como el poder de la visión que trasciende la percepción superficial de las cosas (Vázquez Castellanos, 1992: 6-7, 13; Iturrioz Leza, 2003: 40; Negrin, 2003), y en el sentido cotidiano como “mejilla”, “ojos”, “cara” y por extensión la parte delantera del cuerpo. Es decir, lo primero que se observa de una persona. Ambos significados tienen coherencia, puesto que el cantador desarrolla su poder para comprender los mensajes con los que se comunica el cuerpo del enfermo durante la consulta. De esta manera puede hacer un diagnóstico de la causa de la enfermedad y su ubicación en el cuerpo (Islas Salinas, 2009).

Otro elemento que tiene que ser desarrollado ampliamente es la *kìpuri* que es la que permite sobre todo soñar, pero también conocer, pensar y dormir. Con la *kìpuri* se establece la relación con los dioses puesto que se ubica en el tercer mundo, el lugar de las deidades, que es la cabeza del cosmos y también del cuerpo humano (Islas Salinas, 2009).

En resumen, el *mara'akame* tiene que perfeccionar durante su preparación, sobre todo, tres elementos que ya posee como *wixárika*: el *'iyari*, el *nierika* y la *kìpuri*. Con esos tres puede entonces comunicarse con el cuerpo del enfermo y con otros *mara'akate* o con algún hechicero y con las deidades.

4.2. Diálogo con las deidades: el canto y el sueño

En la tradición *wixárika*, son las deidades quienes deciden, las que juzgan, las que castigan, las que exigen, las que callan. Las que usan la palabra para castigar o para recompensar. El *mara'akame* se comunica con ellas usando dos medios: el canto y el sueño.

Mara'akame significa cantador, el que le canta a los dioses. Es su función principal, cantar. Pero no es un canto cualquiera, ni es entendible para los no iniciados. El canto es el elemento principal y vital en el proceso curativo (Vázquez Castellanos, 1992: 12-13). Para los observadores, es un murmullo musical incomprensible. Para el *mara'akame* es la palabra que trata de comunicarse con los dioses, el diálogo privado con el poder divino. Para el enfermo es la guía para buscar su alma perdida a través de un proceso hipnótico que se da por la influencia del canto chamánico (Porrás Carrillo, 2003).

Los ancestros responden al cantador, le indican qué padece el enfermo, le dicen cuál es la causa de que esté así, le explican qué fue lo que incumplió.

Pero también le señalan cómo resolver el conflicto. Es una relación dialógica privada la que se establece con el canto, que puede durar varias sesiones.

Pero los ancestros no siempre afectan en la vida de los humanos. En la medida de lo posible, ambas partes tratan de mantener el equilibrio, la armonía. Todo esto, a través de los rituales, la observancia de costumbres, la entrega de ofrendas, el cumplimiento de mandas.

4.3. Otros interlocutores

Quien rompe este equilibrio a pesar del cumplimiento es el brujo, el hechicero, el *mara'akame* que se ha pasado al servicio del mal. Él, por envidias propias o por una paga, es capaz de hacer daño. Por medio de la palabra, por el diálogo con entes malignos, mete el mal al cuerpo de la persona. Para curar, el *mara'akame*, el bueno, el verdadero, trata de establecer un diálogo con el brujo para negociar la salud del enfermo. Este diálogo se lleva a cabo en el sueño, invariablemente en el sueño se encuentran estos interlocutores. Esta discusión no siempre se lleva en buenos términos, se habla de lucha de *mara'akate* durante el sueño. Gana el más poderoso, que no tiene que ser necesariamente el bueno. El perdedor tiene que, por honor o por miedo, retirarse del combate. Si gana el *mara'akame*, es posible recuperar la salud del paciente, mientras no sea demasiado tarde. Si gana el hechicero, hay otras opciones en tanto que de voluntad de vivir y sanar.

Esa voluntad depende del enfermo. Como si de una obra de teatro se tratara, el paciente es el actor central, el protagonista, en torno a quien giran los demás actores: deidades, *mara'akame*, hechicero. El desarrollo de los diálogos los establece él desde el principio. Él escucha a su cuerpo cuando le dice que algo no está bien, él alcanza a vislumbrar que sus sueños son mensajes enviados por los dioses para decirle que se ha roto el equilibrio, él comprende que la aparición de entes malignos en su entorno sólo indica que alguien le ha puesto un mal. También es él quien decide si, por medio de la palabra, solicita ayuda. Primero, con la familia para pedir orientación sobre el *mara'akame* de quien mejor se hable en la comunidad. Segundo, con el *mara'akame* elegido para pedir su intervención dialógica con el poder divino o para que discuta por su alma con el brujo. Una vez solicitada y otorgada la ayuda del *mara'akame*, sigue dependiendo del paciente si se lleva a buen término el diálogo con las deidades o no. Él decide si cumple con lo requerido por ellas para complacerlas. En su diálogo interno valora si vale la pena luchar por su alma o si es mejor dejarla ir. Entonces, sólo entonces, se restablece el orden.

5. Tipos de palabra

En el proceso curativo, aparte de los interlocutores, se involucran diferentes tipos de palabras, que sirven hacer la elección del curandero, el diagnóstico y la cura.

5.1. Antes de la consulta

5.1.1. La palabra del cuerpo

Cuando una persona se siente mal, empieza por escuchar los mensajes de su cuerpo físico, que es una herramienta de expresión (Juan Ramos, 2002: 98). Así que tratar de entender lo que su *kípuri* le dice en los sueños. Entonces es cuando tiene que llevar esas palabras que no entiende al especialista, al *mara'akame*. Elegir a uno que sea bueno no es tan sencillo.

5.1.2. La palabra de la comunidad

La persona afligida tiene que asegurarse que no sea un *brujo*. Así que tiene que hablar con sus familiares más allegados para que le den referencias. Entre todos buscan información sobre el cantador con los demás miembros de la comunidad, sin que se despierten sospechas de que alguien ocupa una curación, porque en ese momento el enfermo se encuentra en una situación de indefensión:

“Primero lo que hice fue preguntarle a mis tíos... este... que cómo consideraban al *mara'akame* que si yo podía ir a limpiar... a que me hiciera una limpia y ya me dijeron mis tíos que pos sí, que era de confiar; porque pos ya ves que uno como wixárika, pos a veces hay que saber a quién te... a quién le das esa autorización para que... Ya con el respaldo de mi familia que me dijeron adelante, ya fui con ellos a que me limpiaran.” (Heriberto)

5.1.3. La palabra de petición de ayuda

Una vez confirmada la buena reputación del *mara'akame*, la persona enferma puede pedirle a algún familiar mayor que acuda a pedir una cita con el cantador. Generalmente son hombres mayores, abuelos o padres de la víctima que tienen la palabra para dirigirse con el curandero. No es una palabra cualquiera, incluso quienes respetan rigurosamente la tradición, hablan de una oración especial para dirigirse al *mara'akame*:

“Los *mara'akames* [sic] no eran tan accesible como para que te dijeran que sí, así, a una primera palabra. Tenías que tú echarle un verbo para que él aceptara tu necesidad y te hiciera la limpia.” (Alejandro)

5.2. La primera consulta

5.2.1. La palabra de *nierika* a *nierika*

Una vez que ha sido solicitada la ayuda, y el *mara'akame* ha aceptado, se da la primera consulta. Gracias al perfeccionamiento del *nierika* desarrollado por el cantador durante su iniciación es posible que en la primera reunión pueda entender el mensaje del cuerpo del enfermo, enviado por el *nierika* del paciente. Es el diálogo entre ambos. En el ideal, el paciente no pone en palabras lo que padece, sino que es su *nierika* el que lo hace:

“...ya saben los chamanes de qué nos enfermamos o más bien ya lo tienen ya de vista... ya saben a qué vienen...” (Gregorio)

5.2.2. La palabra-canto

Una vez que el *nierika* de paciente y curandero se han comunicado, este último empieza un rezo cantado para comunicarse con los dioses, que gracias al desarrollo de su *'iyari* durante la iniciación es posible. Entonces comienza un diálogo con las deidades a través de un canto:

“...para curar el *mara'akame* habla con nuestra madre tierra...” (Gabriel)

Es la palabra que empieza a hacer el diagnóstico puesto que en esta relación dialógica, el *mara'akame* puede confirmar su diagnóstico del *nierika* del paciente, ya que los ancestros le van a comunicar qué es lo que ha ocurrido para que la persona que busca ayuda se encuentre en esas condiciones. Con su canto establece la comunicación con los ancestros, con las deidades (Villaseñor Bayardo, 2003: 77). En el canto le dicen qué hacer, y él lo transmite al paciente:

“...va diez días con el cantador cuando tiene esa enfermedad [y] te dice lo que tienes que hacer...” (Alma)

Como ya se menciona, esta conversación no es comprensible para los observadores y solamente se percibe un murmullo musical. Sin embargo también para los observadores, es claro que el cantador ha entrado en una especie de trance, puesto que se concentra totalmente en su palabra cantada, tiene los ojos cerrados y se mueve al ritmo de sus palabras. El paciente está allí, los observadores están allí, pero el *mara'akame* está en otro plano hablando con las deidades:

“...pos el cantador toda la noche cantó, no sé que decía y una noche cantó y ya al otro día lo curó cuando salía el sol...” (Elsa)

5.3. La siguiente consulta

5.3.1. La palabra en el sueño

En la primera consulta, el *mara'akame* no le dice al paciente de que está enfermo, sino hasta que sueña así que tiene que pasar por lo menos un día para la próxima consulta:

“No me dice lo que tengo, el mal que tengo. Nada más nos dice como advertencia en breve. Ya luego cuando pasaron un día o dos días, otra vez nos va a citar donde nos va... se va a dar cuenta cómo estamos de enfermedad nosotros... ya después de que sueña.” (Gregorio)

Los sueños son parte esencial en la vida de los *wixaritari*. Con ellos pueden saber sobre su presente, su pasado y su futuro. Con ellos deciden sobre su vida personal, familiar, comunal y política (Vázquez Castellanos, 1992: 11). Con los sueños pueden saber si son atacados por algún daño exterior y con ellos pueden prevenirlo. A través de los sueños se establece un diálogo con las deidades a fin de saber si hay un peligro inminente o cuál es la falta cometida y qué se requiere para saldarla. Aunque cualquiera puede tener sueños, los *mara'akate* son los expertos en interpretarlos:

“Acá ya son otra cosa como ¿cómo te puedo decir? Pues cuando sueñan que cosas de los chamanes ya van con el abuelo [quien es *mara'akame*] que según porque le dan una señal pues y ya van con el abuelo o una manda que deben que por eso se enferman.” (Eva)

Asimismo en el sueño puede venir la solución. En el sueño, los dioses guían al *mara'akame*, le dan señales, se aparecen o mandan mensajeros (Porrás Carrillo, 2003). El mundo divino es de más fácil acceso a través del sueño. El sueño se concibe entonces como un diálogo con la *kípuri* del *mara'akame* y los espíritus sobrenaturales:

“Al día siguiente me dice que tengo porque se supone que esa noche le van a decir...tiene que soñar.” (Alonso)

Si se trata de un mal puesto, el *mara'akame* va a soñar con el hechicero. En ese sueño, el cantador trata primero de dialogar con el hechicero, trata de hacerle ver que es mejor que deje de molestar al paciente, intenta convencerle de que se aleje. Si no es posible la persuasión, entonces vendrá una lucha en la cual puede ganar quien sea más poderoso. Neurath y Gutiérrez (1998, citado en Islas Salinas, 2009) aseguran que en caso de que gane el *mara'akame*, el *brujo* recibirá el mal que puso, e incluso puede llegar a morir. Lo que yo presencié es que la *mara'akame* que atendía a una paciente, después de soñar ya

no regresó a la cita con esta última. Lo que dijeron los familiares de la paciente es que seguramente en el sueño venció el hechicero y entonces la *mara'akame* tuvo que dejar inconclusa la curación e irse del pueblo por un tiempo.

5.3.2. La palabra-confesión

No solamente el *mara'akame* dialoga, no es el único que usa la palabra para sanar. También los afectados hablan para curarse. Eso sí, siempre guiados por el cantador. Casillas Romo (1990: 7) registró la enfermedad *tsip+rikiya* la cual explica que “para su curación los padres del enfermo tienen que confesar sus ‘pecados’, o sea las relaciones sexuales extramaritales, ante un mara-acame [sic]. Por cada pecado se hacen nudos en una hoja de palma especial y se quema después. Si ‘se reza completo’ (si confiesa todo) se cura el enfermo; de lo contrario, es muy probable que se complique”. Este tipo de confesiones también se da en la iniciación de los *mara'akate* y cuando las personas viajan a los lugares sagrados como manda o para hacer una ofrenda. El *tapuri* es un lazo pequeño donde las personas que buscan peyote van haciendo un nudo por cada pecado de tipo sexual. Después confiesan de manera oral las transgresiones ante *Tatewari* (Nuestro Abuelo Fuego) y tiran el lazo al fuego. Con eso las faltas se perdonan y olvidan (Mata Torres, 1971: 46).

6. Entre lo ideal y lo real

Durante el proceso curativo, el *mara'akame* puede traer en la mano el *muwieri* “un par de plumas atadas a un delgado palo comúnmente llamado de Brasil” (Porrás Carrillo, 2003), que es uno de los instrumentos más utilizados durante el canto que se utiliza para llamar y convocar a los dioses (Vázquez Castellanos, 1992: 13). Puede usar también el *’iri*, una flecha “de carrizo de unos 30 cm con una base de palo en la punta de las cuales se hacen unos dibujos o líneas que representan oraciones destinadas a solicitar algún favor a los dioses” (Porrás Carrillo, 2003). En lo ideal, las sesiones curativas tendrías que hacerse siempre en el *xiriki*, el templo del *mara'akame*, todos los participantes en ayunas, incluido el cantador, en un ambiente muy formal, de ceremonia. Al menos, eso es lo que reportan las personas entrevistadas.

Sin embargo, en la práctica real, lo que se ha visto durante la investigación es que el único elemento siempre presente en las consultas es la palabra. El *mara'akame* puede o no traer el *muwieri* o el *’iri*; puede hacerse en el *xiriki*, en un cuarto del paciente o en la casa del cantador; puede hacerse en ayunas o no; el ambiente puede ser formal o muy informal. En esta investigación presencié una primera consulta en donde la música de la radio estaba a

todo volumen y las niñas de la casa en donde se realizaba la sesión, andaban jugando alrededor de la *mara'akame* mientras esta cantaba y la paciente se encontraba acostada en la cama. Así que la palabra es la parte medular del proceso curativo:

“Si es rápido algunos dicen que lo hacen con la mano, ya si lo hacen con calma ya sacan las plumas [el *muwierí*].” (Felipe)

“Algunos cantadores lo hacen adentro y otros afuera del *xiriki*.” (Alonso)

7. Conclusión

La palabra, sea del cantador, del paciente, de los dioses es la parte primordial en la cura. Sin palabra no habría cura. Pueden prescindir de todos los demás elementos del proceso curativo, pero de la palabra jamás. La función que desempeña la lengua en la práctica de curación es esencial. Se ha visto, entonces que existe la palabra interna que es diferente del habla cotidiana. La palabra del *mara'akame* para curar es especial y dirigida a los únicos oyentes capaces de entenderla: los dioses. La palabra del paciente es entendible para el *nierika* del chamán cuando la envía el *nierika* del enfermo. El sueño también sirve para comunicar mensajes, advertencias, amenazas. La palabra usada para confesar ayuda a sanar. El hecho de que la lengua *wixárika* junto con su cultura sea una de las pocas que han resistido el embate del mundo occidental, tiene mucho que ver que se siga considerando como el medio para aliviar. Si bien es cierto que acuden a los servicios de salud mestizos, no lo hacen en todos los casos, y los *wixaritari* tienen muy claro la división respecto a quién cura qué. El profesional de la salud occidental otorga medicamentos, pastillas, vacunas; en tanto que el profesional de la salud indígena entrega la palabra divina para sanar.

8. Referencias

- Casillas Romo, Armando (1990): *Nosología mítica de un pueblo. Medicina tradicional huichola*. Guadalajara: Universidad Autónoma de Guadalajara.
- Instituto Nacional Indigenista, (2002): “Huicholes/Wirraritari O Wirrárrika”. En: *Pueblos Indígenas de México. Serie Monografías*. Consulta 29 de agosto de 2010: <http://www.cdi.gob.mx/ini/monografias/huicholes.html>.
- Islas Salinas, Liz Estela (2009): “Persona sana, persona enferma. Cuerpo, enfermedad y curación en la práctica del chamán huichol”. *Gazeta de An-*

- tropología*, Nº25. Granada- España: Universidad de Granada. Consulta 1 de septiembre de 2010: http://www.ugr.es/~pwlac/G25_42LizEstela_Islas_Salinas.html.
- Iturrioz Leza, José Luis (2003): "Nierika: visión, conciencia y símbolo". En: Gabriel Pacheco Salvador y José Luis Iturrioz Leza, José *Benítez y el arte huichol. La semilla del mundo*. México: Consejo Nacional para la Cultura y Las Artes-Dirección General de Culturas Populares e Indígenas.
- Juan Ramos, Verónica (2002): "Cosmovisión y el Cuerpo Humano en Yohualichan. Etnografía". Tesis para optar al grado de Licenciatura en Antropología. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa.
- Mata Torres, Ramón (1971): "Vida y Arte de los huicholes". En: José Losada Tomé, *Artes de México*, Guadalajara-México: Artes de México.
- Negrín, Juan (2003). *Nierika*. Consulta 1 de septiembre de 2010: <http://wixarika.mediapark.net/en/assets/pdf/Nierika.pdf>.
- Neurath, Johannes y Lourdes Baez (s.f.): "Procesos rituales". En: Johannes Neurath y Lourdes Baez, *Etnografía de las Regiones indígenas en México en el nuevo milenio*. México: INAH.
- Porras Carrillo, Eugenio (2003): "Consideraciones sobre neochamanismo y chamanismo huichol". *Gazeta de Antropología*, Nº19. Granada-España: Universidad de Granada. Consulta 29 de agosto de 2010: http://www.ugr.es/~pwlac/G19_07Eugeni_Porras_Carrillo.html.
- Rajsbaum, Ari (1994): "Huicholes". En: *Etnografía contemporánea de los pueblos indígenas de México. Región occidental*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- Vázquez Castellanos, José Luis (1992): "Práctica médica tradicional entre indígenas de la sierra madre occidental: Los Huicholes". En: Eduardo Menéndez y Javier García de Alba (comp.), *Prácticas populares, ideología médica y participación social, aportes sobre antropología médica en México*, pp.89-104. Jalisco, Guadalajara-México: Universidad de Guadalajara-CIESAS.
- Villarreal Parra, Iris y Wendy Rivera Ríos (2005): "Experiencia de la labor médico-asistencial en la sierra huichola de Jalisco". *Revista Mexicana de Dermatología*, vol.49, Nº2, pp.84-90. México: Academia Mexicana de Dermatología-Sociedad Mexicana de Dermatología. Consulta 15 de agosto de 2009: <http://www.revistasmedicasmexicanas.com.mx>.
- Villaseñor-Bayardo, Sergio; Ana Lara Zaragoza y Martha Aceves Pulido (2006): "Kierixietí, the 'drunkenness of the divine': Multiple case reports of a culture-bound syndrome in Mexico". *Investigaciones en Salud*, vol.VIII, Nº1, pp.16-62. Guadalajara-México: Universidad de Guadalajara.