



Persona sana, persona enferma. Cuerpo, enfermedad y curación en la práctica del chamán huichol

Healthy person, ill person. Body, illness and recovery in the practice of the Huichol shaman

Liz Estela Islas Salinas

Posgrado en Estudios Mesoamericanos. Universidad Nacional Autónoma de México.
miquitce@yahoo.com.mx

RESUMEN

Este artículo es una parte de mi tesis de maestría en Estudios Mesoamericanos sobre chamanismo huichol. En la presente ponencia, me enfoco en las concepciones sobre el cuerpo, la salud y la enfermedad, resaltando que parten de un pensamiento holístico, en el sentido en que conjuntan lo físico, lo psíquico, lo religioso y lo social. Primero, abordo las características del cuerpo y las entidades anímicas que lo conforman, después explico qué es la salud y la enfermedad desde la perspectiva huichola y finalmente describo algunos de los padecimientos que me fueron relatados por diferentes chamanes huicholes.

ABSTRACT

This article, an extract of my Master's thesis in Mesoamerican Studies, treats Huichol shamanism. In this essay I explore the conceptions of body, health, and illness, emphasizing that they are part of a holistic world view in the sense that they include the physical, psychic, religious, and social aspects. First I examine the characteristics of the body and their psychic entities that make up a whole unit; then I explain health and illness from the Huichol perspective. Finally I describe some of the diseases that were narrated to me by different Huichol shamans and how these were treated.

PALABRAS CLAVE | KEYWORDS

enfermedad | cuerpo | curación | chamanismo | huicholes | disease | body | healing | shamanism | Huichols

Es un lugar común considerar que las medicinas tradicionales del mundo son medicinas integrales, en el sentido que abarcan tanto la parte psíquica como física del ser humano y el vínculo que se tiene con la familia, la sociedad y el medio ambiente.

Vázquez Castellanos advierte que en las sociedades mesoamericanas: "no se daba la tajante división entre lo psíquico y lo somático" (1993: 189), aspecto que es compartido por las medicinas indígenas en general, y por la *wixarika* (1) en particular. Si bien, la salud y la enfermedad tienen múltiples causas, la forma en que las conciben los diferentes sistemas médicos es una construcción biocultural; lo que hay que tomar en cuenta a la hora de acercarse a un conocimiento médico tradicional como el *wixarika*.

El *mara'akame* o chamán huichol es un especialista que encarna diferentes roles al interior del pueblo *wixarika*. De manera general se plantea una distinción básica entre los que curan y los que cantan; mientras que los primeros actúan dentro del ámbito privado de la sanación; los segundos, además de curar, participan en las fiestas del ciclo ritual cantando los pasajes míticos correspondientes. La distinción entre el cantador y el curandero, radica en que a pesar de que ambos tienen *nierika*, el "don de ver" del primero se encuentra más desarrollado, es quien escucha y conoce las palabras de los dioses y habla con ellos (2).

En el presente trabajo me centro en la práctica terapéutica del chamán huichol, especialmente en algunas de las enfermedades de las que me hablaron durante mi estancia en el campo, que fue realizada entre julio del 2004 y enero del 2006. Cabe señalar que mi experiencia etnográfica no se circunscribe a una sola región. Con el fin de convivir con diferentes *mara'akate*, tuve que buscar distintas formas de acercarme a estos especialistas. Así que mis datos de campo los obtuve en primer lugar por la relación que entablé con una familia de San Andrés Cohamiata, Mezquitic, Jalisco, México; y en segundo, con huicholes que habitan en el estado de Nayarit, México; en donde conviví con varios *mara'akate* de la

Organización de Médicos Indígenas de los Cuatro Pueblos (Coras, Huicholes, Mexicaneros y Tepehuanos) en el marco del Hospital Integral de Jesús María, Nayarit. Así mismo, contacté con el famoso artista huichol don José Benítez (3), quien hasta el año 2006 vivía en la comunidad de Zitakia (4), Nayarit, siendo uno de sus fundadores.

El cuerpo humano y la noción de persona

Para entender la salud y la enfermedad, es necesario partir de la concepción del cuerpo humano, pues es éste el que se enferma y sobre el cual se actúa. Debemos considerar que el cuerpo desde la perspectiva mesoamericana en general y la huichola en particular, no se limita a lo físico, sino que abarca otras esferas (5). En primer lugar, entre el cuerpo y el cosmos se plantea una relación especular en el que uno es el reflejo del otro. La representación esencial del cuerpo y del cosmos es el mal llamado "ojo de Dios" o *tsikuri*, el cual comprende cuatro lados y el centro, característica clasificatoria medular dentro del pensamiento huichol (6). Aedo explica que el cuerpo humano, como microcosmos huichol, se divide en dos planos, uno vertical y uno horizontal. Del primero se desprenden tres ámbitos: el arriba, el centro y el abajo; y del segundo, dos, el lado izquierdo (*ne-uta*) y el lado derecho (*ne-tserie*) (Aedo 2001: 194-195).

Don José Benítez explicó que existen tres mundos o ámbitos del cosmos. El primer mundo se llama *Teitapa* o *Sutá*, abarca desde la cintura hacia los pies. Considera este ámbito como "la matriz del mundo". El segundo mundo es *Ixapa*, se localiza de la cintura al cuello. Este es "el estómago del mundo", es el centro y la región donde se ubica el ombligo. El tercer mundo se llama *Taimá* o *Eriapa* y se encuentra en la cabeza, está relacionado con el pensamiento y con la mente. El ser humano, como todos los seres vivientes, habita en el estómago del mundo. Esta misma distinción se aplica al cuerpo humano, en el cual existen tres centros energéticos: *ne-riwema*, *ne-iyari* y *ne-iyuxapa* (7).

Ne-riwema es el centro anímico donde se localizan "los cinco hijos", ubicados en la zona frontal de la cabeza. Normalmente son como velas que se encuentran prendidas, si alguna se apaga viene la enfermedad, si se apagan dos o más, la inconsciencia y si se apagan todas deviene la muerte. Por lo tanto, se deduce que se encuentra relacionada con la conciencia, ligada a la vida. Furst plantea estas mismas características con respecto al *kupuri*, al cual localiza en la fontanela que externamente se denomina como "remolino", la cual posee cinco partes, pedazos de hueso que los huicholes llaman "cinco niñitos" (8). Señala que como *kupuri* se conoce tanto a la fontanela como a una entidad anímica que penetra en el bebé a los siete meses de embarazo de la madre. (Furst 1972: 11,17-18). Vázquez Castellanos dice que es el soplo vital que dan los dioses a la persona desde el vientre materno (1993: 192). Zolla y colaboradores mencionan que estas cinco partes corresponden a los cuatro puntos cardinales y al centro. Puede abandonar el cuerpo durante el sueño o el coito y la persona sigue viva (1994: 289). Estos "hijos" no son atributos exclusivos del ser humano, también plantas y animales los poseen. Los cinco hijos remiten a la completud, característica esencial de la salud y, al mismo tiempo, remiten a las cinco regiones cósmicas.

El concepto de *kipuri* o *kupuri* (9) tiene distintas connotaciones simbólicas. También puede traducirse como "agua sagrada". Es el agua que se recoge de manantiales sagrados que se utiliza en las diferentes ceremonias del ciclo huichol, la cual se derrama en la fontanela para propiciar salud, larga vida y protección.

El *mara'akame* José Muñoz explica que en la cabeza tenemos el *ta-kipuri*, (nuestro *kipuri*) el cual debe mojarse con el *kipuri* "que hay en las nubes". Es decir, el *kipuri* localizado en la cabeza, debe permanecer húmedo para que la persona viva, cuando se seca sobreviene la muerte.

El *kipuri* es un agua de origen celeste y pertenece a los dioses. Para hacer una curación, el *mara'akame* lo atrae desde el cielo con sus *muwierite* (10), del cual emanan cinco gotas que él combina con el agua contenida en un recipiente y así, todo este agua adquiere las propiedades del *kipuri*. Éste se pone en la cabeza de la persona, pero -si no logra atraer las cinco gotas- es señal de que la persona a la que está curando, morirá. El *kipuri* del ser humano también es agua y es vida, por lo que, como ya dije, al secarse la persona se muere.

En los cuadros del *mara'akame* y artista José Benítez, el *kipuri* es representado como una especie de

estrella. Me explicó que es la energía del mundo, es lo que nos hace andar, conocer, pensar, dormir y soñar; es la sangre y termina en la parte superior de la cabeza. De manera análoga al cuerpo, en el cosmos el *kipuri* se encuentra en el tercer mundo, en "la cabeza" del cosmos.

Recapitulando lo dicho hasta este momento, podemos decir que *ne-riwema* y *kipuri* son hasta cierto punto sinónimos y designan a la región que se localiza en la parte frontal de la cabeza que, a su vez, se divide en cinco partes, relacionadas con las cinco regiones cósmicas. La salud, depende de que se encuentren "los cinco hijos" y el que éstos no estén completos, es motivo de enfermedad y de muerte. También se relaciona con la humedad que conserva la vida; morir, por el contrario, implica que esta región se seque. En toda ceremonia se pone agua-*kipuri* en el *ta-kipuri* de los participantes. Además de la característica de dotar a la persona de conciencia, esto es, la facultad de estar en el aquí y en el ahora; don José Benítez vincula a esta entidad anímica con el pensamiento y con el soñar; aunque, al decir que el *kipuri* es la sangre, extiende su localización a todo el cuerpo.

Ne-iyari

El *iyari* posee básicamente dos significados: por un lado está el centro que se ubica en el cuerpo (*neiyari*), por el otro se refiere a la tradición huichola (*yeiyari/taiyari*). Ambos conceptos se encuentran íntimamente relacionados.

Como parte del cuerpo, *ne-iyari* significa "mi corazón", y es donde se da el pensamiento, las ideas y la capacidad de planeación. Vázquez Castellanos explica que es el corazón el que da fuerza para moverse (1993: 192). Es el centro de la memoria, de los sentimientos y de las pasiones (Juan Negrín, cit. en Rossi 1997: 99). Esta característica del *iyari-corazón* está presente en diferentes pueblos mesoamericanos [\(11\)](#).

Casillas Romo explica que el *iyari*, además de ser un órgano físico, tiene un aspecto inmaterial relacionado con los pensamientos y la memoria. Debe ser fuerte y sano para poder alimentar la vida espiritual (1990: 70). Sólo abandona el cuerpo con la muerte y es esta la entidad que viaja al mundo de los muertos (Vázquez Castellanos 1993: 192). Un niño recibe su *iyari* al nacer o poco tiempo después, y éste crece y madura conforme el niño va creciendo.

Esta "vida espiritual" a la que Casillas Romo (1990) se refiere, no es otra cosa más que la segunda connotación del *iyari*: el cumplimiento del "costumbre". Don José Muñoz explica que *yeiyari* y *taiyari* es la costumbre; es decir cumplir con las ceremonias del ciclo ritual huichol, llevar ofrendas a los diferentes lugares sagrados e, incluso, volverse un iniciado. Por otro lado, el *ne-iyari* es el corazón, el cual es como la madre de maíz rojo: *Iku Tauravive*. Al morir, el *iyari* abandona el cuerpo; desde su *nierika* de iniciado, lo percibe como si fuera un bastón con listones de colores formados por sangre, que cuando la persona muere, se va volando.

Para Rossi también el *yeiyari* hace referencia al cumplimiento del "costumbre" y el componente corporal es el *iyari*. El *iyari* es un concepto que permite la mediación simbólica entre el conocimiento y la experiencia; la representación y la acción; el grupo y el individuo (1997: 92).

El *iyari* también se relaciona con la actividad onírica. A partir de su salida del cuerpo, puede recibir los mensajes de los dioses y viajar a través del tiempo y del espacio. Por su parte, Furst vincula el soñar con el *kipuri* (1972: 29).

Neurath dice que el *ta-iyari*, es "nuestro corazón", el "verdadero ser", un concepto colectivo y comunitario que se refiere a la existencia de un mundo creado por los antepasados deificados mediante sus sacrificios cosmogónicos. Encontrar "nuestro corazón" implica estar en el centro del cosmos ordenado por el Sol y estructurado como un quince (2002: 189).

Pensar con el *iyari-corazón* es una metáfora del pensamiento de la cultura huichola, que en un principio choca con la idea de que lo hacemos con el cerebro "solamente porque desde hace dos siglos los neurocientíficos lo han propagandado insistentemente y todo el mundo se lo cree" (Fernández Christieb 2004: 9) aunque: "no es tan evidente que uno piense con la cabeza, y tan poco es tan inverosímil pensar con otra cosa que se le ocurra; históricamente se ha pensado con el riñón, el hígado, los intestinos, el corazón y también con el cerebro". Para este psicólogo cultural es la sociedad la que piensa y su

pensamiento no es racional sino que más frecuentemente es un "acto afectivo, cálido y cercano pero impreciso: se parece más a un asunto del *corazón*, porque cuestiones como la fe, las creencias, los valores (...) las visiones del mundo, son formas del pensamiento de la sociedad y ni quien diga que son lógicas." (Fernández Christieb 2004: 13).

Los postulados de este psicólogo colectivo parecen darle mayor sentido a la concepción del *iyari*; por un lado, si es la sociedad la que piensa, justamente esto es lo que se expresa al hablar de *ta-iyari* (nuestro corazón) vinculado con seguir la tradición huichola, sin que esto implique una anulación del individuo, porque en la tradición chamánica *wixarika* existe un amplio margen de interpretación personal; sin embargo la diferencia no es tan grande que evite la comprensión dentro de este contexto cultural.

Por el otro, el *iyari*, para los huicholes es aquello que nos permite planear, es el centro del pensamiento y en esta metáfora sobre el cuerpo se reúne otra de las ideas de este autor, quien postula que incluso la racionalidad, por más fría, lógica y analítica que la queramos concebir, "es una forma de afectividad y el sentimiento una forma del pensamiento" (Fernández Christieb 2004: 14). Pensar con el *iyari* también conlleva la capacidad de hacer las cosas, y es justamente ahí donde sentimiento y pensamiento se juntan.

El pensamiento o *kemitikueriwami*, es el resultado de la conexión que existe entre el *iyari* y la cabeza, específicamente en las sienes; es decir el pensamiento se da gracias a la relación entre cabeza y corazón.

En otro orden de ideas, el *iyari* es la entidad anímica que desarrollan los iniciados. De manera comparativa, esta característica evoca una cualidad importante del *teyolía*, que se relaciona con la iniciación que ciertos individuos siguen [\(12\)](#). Todo aquel individuo que busque la iniciación desarrolla su *iyari*. Durante este proceso el *mara'akame* va adquiriendo *iyari*, y esto es lo que le permite al iniciante conocer la realidad de las cosas. Rossi expone que en el cuerpo del *mara'akame* se va dando paulatinamente una activación consciente del *iyari* (1997: 97). Don José Benítez como artista y *mara'akame*, enfatiza que lo plasmado en sus obras es resultado de su *iyari*. Cuando alguien compra uno de sus cuadros, se está llevando parte de éste. También es el caso de las tejedoras huicholas, quienes para iniciar este camino necesitan que su deseo provenga de la memoria del corazón. El peyote está íntimamente relacionado con la vida de las tejedoras, porque les permite desarrollar y tejer los diseños de su propio *iyari*. Una mujer que ha seguido este camino puede tejer diseños auténticos, sin necesidad de copiarlos (Schaefer 2003: 157). De manera análoga, el *iyari* de los *mara'akate* también se activa por la ingesta de peyote, por su sacrificio y en sí por todo su camino iniciático.

González explica que el *iyari* es una esencia que corresponde a la composición central del cuerpo humano, cuya regeneración constante se produce a través de una dinámica que reúne palabras, ritos y experiencias corporales, asociados a la memoria ancestral; se trata de un complejo indispensable del pensamiento y condición de ser huichol. El venado como deidad solar representa al *iyari*, los peyotes también representan los corazones de los antepasados deificados. Esta entidad anímica es una construcción simbólica del cuerpo basada no sólo en la unidad del ser humano, sino en la indisociabilidad entre el individuo y la comunidad (2003: 73-75). Finalmente quiero añadir que todos los seres vivos poseen *iyari*: humanos, divinidades, animales, plantas y montes.

Ne-iyuxapa

Con este nombre se designa a la parte media del cuerpo. *Ne-iyuxapa* se localiza en el ombligo. A esta área también se le nombra *tepari*. En este punto hay un pulso que se considera normal y si se desplaza es motivo de enfermedad. Dice don José Benítez: "Aquí tenemos el ombligo, cuando está la criatura está amarradito, cuando la mamá va a dar a luz, esto se llama *tepari*, centro o matriz de la mujer, aquí es donde nacimos, aquí es de donde vinimos". El *tepari* orgánico se encuentra vinculado con ese otro *tepari* de piedra que se localiza en el centro del *tukipa* o patio ceremonial en cada uno de los templos parentales [\(13\)](#).

Don José Muñoz me explicó que el *tepari* es como un plato que se localiza en el área del ombligo. Por su parte, Aedo señala que se encuentra justo detrás de éste, que es un disco "que como tapa separa las

mitades superior e inferior del cuerpo humano". Enfatiza la importancia de llamarse *tepari*, de manera análoga al disco de cantera que tiene una cavidad en el centro y que se localiza en el patio ceremonial. Para este antropólogo el *tepari* de cantera es la entrada al espacio superior y al inframundo y explica que sobre este disco se asienta todo fuego ritual y "debajo de él, al interior de la tierra, otro fuego descansa, representado por una escultura de piedra" (Aedo 2001: 200).

Para Neurath el *tepari* (14) es el lugar del dios del fuego, *Tatewari*; y afirma que este agujero remite a *Te'akata* (15), más que al inframundo. El *tepari* es el agujero ritual tapado por un disco de piedra ubicado en el centro del *tuki* (templo redondo) en el cual se guardan esculturas de antepasados deificados y ofrendas, y funge como recipiente de sangre sacrificial (Neurath 2002b: 111).

El *tepari* corporal es así un centro que se vincula con el *tepari* donde se encuentra el "ombligo" de la comunidad, en donde se asienta *Tatewari*; también es un área donde se concentra calor corporal. De esta manera sirve de enlace entre el cuerpo humano y el "cuerpo del mundo".

Cuando un bebé nace, los *marakate* tienen que presentarlo ante los dioses en el *tepari* del patio ceremonial. El recién nacido debe permanecer sin bañar hasta este momento, en el cual se lava y la sangre que escurre, residuo del alumbramiento, se queda en el *tepari*. El nexo establecido entre el individuo y el templo comunal es permanente. Un amigo huichol me compartió que ahora que él se encuentra estudiando en una ciudad lejos de su comunidad, los ancestros del templo parental lo llaman porque siente que le "brinca" el ombligo, como recordatorio de que tiene que ir para allá, cumplir con los cargos que no ha cumplido y de esta manera seguir "la costumbre". También los antepasados se le presentan en sus sueños en los que se ve a sí mismo participando en ciertas ceremonias del ciclo ritual.

Nierika

Nierika es un concepto medular dentro de la religión huichola. Neurath señala que es polivalente; además de referirse al "don de ver" que se obtiene mediante la práctica del autosacrificio y la austeridad, participando en peregrinaciones, velaciones nocturnas, ayunos y otras formas de búsqueda de visiones, también se refiere a la "mejilla", la "cara", el "espejo" y a diferentes objetos redondos o poligonales que se usan como instrumentos para ver (Neurath 2002: 221). También se refiere a los lugares de culto que son pasajes entre los diferentes niveles del cosmos huichol (Kindl 2005: 217,237), a escudos protectores usados por los dioses para defenderse de sus enemigos en la lucha cósmica, y que además protegen a los peregrinos que visitan los lugares sagrados de la fuerza mágica que poseen (Alcocer y Neurath 2004: 50). Negrín señala que la raíz de la palabra *nierika* está en el verbo ver: *nieriya*. Como aspecto cognitivo, el don del *nierika* se refiere a tener una visión trascendental. Cuando ya se obtuvo esta visión y el iniciado se dedica a curar, su "don de ver" le permite diagnosticar la causa de una enfermedad y ubicar su origen en el cuerpo del enfermo, o dirigir las ceremonias necesarias para que prevalezca la abundancia. Es una visión metafísica de la realidad que permite mirar la verdadera forma del mundo. *Nierika* como facultad cognoscitiva, se relaciona íntimamente con el *iyari*, porque al ir fortaleciendo éste a través de la disciplina y el sacrificio, se va obteniendo *nierika* (Negrín 2005: 38-43).

Para Vázquez Castellanos es el aspecto del espíritu que tiene relación con las percepciones, es lo cognoscitivo, lo que nos permite conocer. Su pérdida ocasiona la demencia o inconsciencia (1993: 193). Para Iturrioz, *nierika* es el conocimiento que trasciende la percepción superficial de las cosas (2003: 44).

Olivia Kindl (2007) plantea que *nierika*, con respecto a la concepción de persona, posee por lo menos tres connotaciones. En primera instancia, se refiere a la facultad visual que todo ser humano posee. Con respecto al cuerpo, *nierika* se refiere a la mejilla, a los ojos y a la cara y por extensión a la parte delantera del cuerpo. Es el interfaz entre el interior y el exterior. Otro aspecto del *nierika* es el "don de ver" chamánico que vincula la percepción con el conocimiento y no se limita a la vista, sino que implica conocer el mundo de los antepasados, lo que involucra otros sentidos como el oír "las palabras de los dioses" y también implica ver la totalidad del mundo.

Esta antropóloga señala que preservar y desarrollar esta clarividencia depende de la armonía entre el *nierika*, los ojos, el *iyari* - corazón y el *kipuri*. Por el contrario, las enfermedades de los ojos se consideran manifestaciones de desequilibrios entre éstos (Kindl 2005: 240).

Todo ser humano posee *nierika*, que abarca el rostro y la mejilla, y también es una cualidad del ser humano visible exclusivamente para los *mara'akate*, en donde se ve si la persona tiene algún don de los dioses, por ejemplo, la capacidad de curación. Cuando un brujo ve el *nierika* de la persona, "la puede leer" y por esta razón la puede hechizar.

Para concluir quiero enfatizar que *nierika* es un concepto múltiple, con diferentes connotaciones, pero que en términos generales, Kindl (2007) explica que es un pasaje a distintos niveles cósmicos y es una forma simbólica que no tiene una forma fija. *Nierika* está ligado a ver, a conocer la verdadera forma del mundo y tanto dioses como iniciados poseen esta capacidad.

Persona sana, persona enferma

Hablar de la persona sana, nos remite a la completud, en primer término de las entidades anímicas. Como se mencionó anteriormente, en la región frontal de la cabeza se localizan "los cinco hijos" que al estar completos otorgan conciencia y salud. El *kipuri*, para mantenerse sano, debe permanecer húmedo, por lo que en cada ceremonia se moja. La salud también es consecuencia de la conexión entre los tres ámbitos del cuerpo: *ne-riwema*, *ne-iyari* y *ne-iyuxapa*.

Por otro lado, la salud está relacionada con el cumplimiento de la costumbre, como ya se ha señalado, la relación entre ambos se vuelve más evidente al hablar sobre el *iyari*, pues para desarrollar y fortalecer esta región corporal, es imprescindible cumplir con las ceremonias, las ofrendas y hacer las peregrinaciones correspondientes, es decir con el *ta-iyari* (nuestro corazón), que alude a la tradición huichola, a "la memoria simbólica del grupo" (Rossi 1997: 116).

Completud, humedad, vínculo entre los centros corporales y cumplimiento con las obligaciones religiosas son los condicionantes de la salud; la cual no sólo se refiere al bienestar del individuo en el plano físico y psíquico, sino que engloba el bienestar económico, la salud para toda la familia y ayuda en todo lo que la persona emprenda.

Por otro lado, Rossi considera que la salud y la enfermedad entre los *wixaritari* se basan en una dialéctica asociada al equilibrio y su ruptura. La salud es el estado ideal del ser humano, tanto del cuerpo individual como del cuerpo comunitario; la enfermedad es el rompimiento de este equilibrio, lo que implica una disminución del *iyari*, del *kipuri* y del *nierika* (Rossi 1997: 117-118). La salud y el bienestar, por lo tanto, abarcan toda la esfera vivencial del individuo: físico, psíquico, social, económico y espiritual, y se refiere como apunta Rossi, tanto al individuo como a la comunidad.

En contraposición al estado de salud, el estar enfermo implica que alguna de las entidades anímicas no se encuentra completa, además no existe conexión entre los centros del cuerpo. De esta manera, el *mara'akame* debe conectar desde el *iyari* hasta el *kipuri* y así, restablecer el equilibrio. Si el *kipuri* se seca, es índice de enfermedad y de muerte.

El *kipuri* puede "desacompletarse" por diferentes motivos: castigo de los dioses, brujería, envidia o cuando se tiene una enfermedad mortal que traspasa el conocimiento del *mara'akame* y de los médicos alópatas, como el cáncer.

La enfermedad en primer término, remite al castigo de algún dios (16), quien envía un padecimiento para el infractor o para alguien de su familia, sobre todo puede recaer en alguno de sus hijos. La enfermedad implica una pérdida, una transgresión, un incumplimiento ritual.

De manera análoga a la enfermedad, muchas veces la muerte también es consecuencia de un castigo que los dioses envían al infractor, que puede afectar no sólo a éste, sino a algún familiar, siendo las víctimas más frecuentes los niños. La muerte puede darse tanto por una enfermedad como por un accidente: una caída, una picadura de alacrán o un choque automovilístico. También la brujería puede desencadenar el fallecimiento. Sin embargo, existe otra forma de morir, como el *mara'akame* José Muñoz me dijo, una muerte tranquila, sin sufrimiento, cuando la persona está dormida y simplemente no despierta.

Las enfermedades

Algunos de los libros que tratan de medicina tradicional, han traducido algunos de los padecimientos *wixaritari*, en términos médicos (17), pero el acercarse a las enfermedades desde este ángulo resulta limitante. Al intentar entender el aspecto terapéutico, no se puede elaborar una *nosología*, en el sentido de dar un cuadro de las enfermedades y sus síntomas, sino que se debe partir del hecho que la enfermedad es multifactorial, y las fronteras de lo psíquico, lo social y lo biológico no son rígidas, sino que son esferas que se encuentran interrelacionadas, por lo que las divisiones entre enfermedades físicas, psíquicas y culturales resultan inadecuadas.

Para fines de esta exposición me remito a las causas para plantear una clasificación. De manera general, existen cuatro causas de enfermedad: por no cumplir con la "costumbre", brujería, enfermedades ocasionadas por difuntos y por pérdida de alguno de los "hijos" que conforman el *ne-riwema*, como resultado de un accidente. Las dos primeras causas pueden entenderse como una intrusión en el cuerpo del enfermo, que puede adquirir la forma de flecha, un animal, un carbón, una telaraña o algún otro objeto. El *mara'akame* entonces tiene que "saber agarrar flecha", como el *mara'akame* Nazario explicó, para poder curar al enfermo. La última causa es consecuencia de la pérdida de una parte de la entidad anímica que mora en la cabeza del ser humano. A continuación, revisaremos las enfermedades con mayor detalle.

Transgresiones a la costumbre

Dentro de éstas se engloba una gran diversidad de padecimientos que, dependiendo de la deidad que se vea afectada, será la naturaleza del mal. Estas enfermedades son consideradas como naturales por algunos *mara'akate*, en el sentido de que no son provocadas por otro ser humano.

Para Preuss, los dioses pueden enfermar a los seres humanos gracias a la fuerza de su pensamiento, de manera que entre los coras: "las enfermedades se llaman 'los pensamientos de los dioses'" (Preuss 1906: 328).

El explicar las causas del infortunio y la enfermedad como castigo infringido por las deidades, se encuentra presente desde tiempos prehispánicos en el contexto mesoamericano, López Austin explica que "tanto los bienes como los males del hombre provenían de los dioses" (López Austin 1996: 495).

Esta concepción también la hallamos entre los vecinos de los huicholes: los coras y los mexicaneros, pues una de las causas más importantes de la enfermedad, además de la brujería, son las transgresiones a la costumbre (18). Estas enfermedades, bastante frecuentes, son consecuencia de no cumplir con alguna de las ceremonias del ciclo ceremonial huichol, o no realizarla del modo adecuado. Don José Muñoz me explicó que el hecho de no llevar a cabo la cacería del venado antes de alguna fiesta, en vez de bienestar, puede provocar enfermedad entre los participantes.

Otra causa por la que los dioses pueden enfermar a una persona es porque ésta les pidió algo y aunque obtuvo el favor que requería, no les correspondió, es decir, se viola el principio de reciprocidad con los dioses. El aprendiz de *mara'akame* Braulio comentó: "Porque no cumple uno con las promesas, y entonces ahí viene la enfermedad, uno cumpliendo pues no tiene enfermedad, o tiene maldad, porque el dios te mira cómo estás cumpliendo".

Las frecuentes víctimas de los incumplimientos a los dioses son los niños, cuyas enfermedades y muertes se explican como consecuencia de éstos.

Existe una enfermedad ocasionada por la madre del maíz *Tatei Ikú*, que recibe el nombre de *ikukuiniyari*. Esta diosa castiga a quien no cumple con sus fiestas, no le da de comer y se sigue alimentando de maíz. La enfermedad se manifiesta como un grano de elote que se queda adentro del estómago, lo que ocasiona diarrea: "no es enemigo el maíz, necesitas estarle cumpliendo, estar haciendo tejuino, cuidarlo, darle de comer, mínimo hacer un atole de maíz crudo", explica don José Benítez. Casillas Romo también encontró que esta enfermedad, llamada *ikú pepáyeyetsá* o *ikurriya*, es consecuencia de comer

demasiado maíz por tiempo prolongado, por lo que se atora un maíz en el abdomen y en la cabeza, lo que ocasiona que la comida "no caiga bien", dolor abdominal, diarrea y vómito (Casillas Romo 1990: 89). Para evitar esta enfermedad, comenta el *mara'akame* don José Benítez, es necesario rociar el espacio que se va a sembrar (coamil) con atole de maíz crudo, tener en el templo el atado de mazorcas del maíz, que también recibe el nombre de *niwetsika*, otro de los nombres de la diosa del Maíz (19), y realizar la fiesta de Nuestra Madre, o *Tatei Neixa*, anualmente.

Otra enfermedad es *teparixiya* la cual afecta el área del ombligo o *tepari*. Se manifiesta como inflamación y dolor en el estómago. Un amigo huichol me contó el caso de un *mara'akame* que sufría de esta enfermedad y que estaba al borde de la muerte, por lo que fue a un hospital en donde lo intervinieron quirúrgicamente y le extrajeron una piedra que se encontraba alojada en el área del *tepari*.

El *mara'akame* Pascual me explicó que en esta región se localiza un latido, pero que cuando se desplaza hacia arriba del ombligo, ocasiona pérdida de apetito y debilidad. Aedo señala que esta enfermedad, vinculada con *Tatewari*, se manifiesta como una inflamación y se caracteriza por calor y ardor en la parte baja del abdomen (2001:201). Casillas Romo comenta que es una enfermedad bastante frecuente en el ámbito huichol y que corresponde al "latido", padecimiento que se encuentra presente en diferentes ámbitos indígenas de México (Casillas Romo 1990: 88).

Don Pascual me explicó que la enfermedad del venado o *maxaixiya*, es producida cuando a una persona "le pega un venado" ocasionándole pérdida de peso. Otros síntomas son hinchazón del abdomen, desgano y extrema palidez (Zolla y colaboradores 1994: 288). Esta expresión alude a que el espíritu del venado daña a la persona: "El alma del animal toma posesión del cuerpo del enfermo", explican estos autores (Ibídem). La padecen sobre todo niños a consecuencia de que sus padres no han cazado venado y, por ende, no han hecho alguna fiesta. Entonces el *mara'akame* les indica a los padres que tienen que realizar la cacería, hacer la ceremonia y preparar las ofrendas: jícaras y flechas untadas de sangre de venado que se llevan al lugar sagrado que el chamán les indique (20).

La enfermedad provocada por difuntos

La presencia de los difuntos en el mundo huichol es una fuente de enfermedad y desgracia para los vivos. Por este motivo, "la corrida del alma" es fundamental, porque con esta ceremonia el *mara'akame* se asegura que el muerto no regrese y no pueda perjudicar a sus familiares o a cualquier otra persona. Sin embargo cuando por alguna razón esto no se lleva a cabo, los muertos se manifiestan como aires que traen consigo enfermedad.

Cuando aparece este aire de difunto, suelen escucharse voces de niños. Si a una persona se le aparece un muerto en su camino, se puede perder. El acercarse a ese aire provoca calentura, pérdida de apetito y diarrea. Para curar este padecimiento el *mara'akame* ve al muerto que tiene agarrada a la persona, a quien le hace una limpia y le sustrae un hueso de muerto parecido a un dedo. El difunto causante de la enfermedad puede ser tanto un desconocido como un familiar.

José Carrillo señala que *haikuli* es el aire de los muertos:

"Cuando alguien muere, el remolino trae al muerto porque quiere decirme alguna cosa o trata de causarme un mal. Si yo lo veo a tiempo hago la señal de la cruz con los dedos y digo tres veces, cruz, cruz, cruz, para que se desvíe. Si me agarra, me puede doler la cabeza o darme calentura... El *haikuli* tiene derecho a pasar, a que nadie se meta en su camino. La gente lo mira y dice: 'Ya pasó un muerto' (Benítez 1968: 280).

En una ocasión, vi a don José Muñoz curar a una muchacha a quien le explicó que estaba enferma porque no había cumplido con sus antepasados. Entonces le indicó que tenía que poner en una jícara maíz y pinole y que les hiciera una oración pidiéndoles que la ayudaran y la dejaran vivir en paz. La joven se comprometió a hacer lo que don José le pidió, y él le dijo que iba a prender una vela y que ahí le iban a avisar si ella había cumplido bien y si los antepasados estaban conformes o no.

Las personas flecha o *irikate* antes de manifestarse pueden ocasionar enfermedad en algún familiar, sobre todo, explica Perrin, en los niños (1996: 418). Don José Benítez comenta que de repente puede

caer una "astillita de piedra de cristal" y entonces un *mara'akame* tiene que hacer una ceremonia, para sacar al *urikame*, se tiene que poner en el *xiriki*, se le debe hacer su fiesta y hay que sacrificarle un toro o un venado para que la persona se cure.

Cabe señalar que el *irikame* no precisa que la persona haya fallecido para revelarse (Neurath 2006: 32), sino que aquellas personas vivas que han desarrollado suficientemente su *iyari* pueden materializar esta pequeña piedra de cuarzo. Estas personas-flecha se veneran como antepasados en el *xiriki*, pero si no se realizan los ritos correspondientes, "deciden irse, desaparecerse o convertirse en enfermedades que afligen a los miembros no cumplidos del grupo" (Neurath 2006b: 20).

La brujería

En el mundo huichol, la brujería es una causa de enfermedad, muerte e infortunio bastante frecuente. Un *mara'akame* "malo" o brujo para realizar un daño, emplea diferentes objetos: pelo y/o huesos de venado, flechas, carbones, hojas de la planta *kieri* (*Solandra breviculix*), plumas de tecolote, maíz y una vela prendida, que aunque físicamente esté apagada, desde un nivel más sutil, siempre se encuentra encendida, y cuando se acaba, el embrujado muere.

La brujería desencadena una serie de obstáculos en la vida de la víctima: problemas familiares o económicos, enfermedad, infertilidad e incluso la muerte. El daño puede estar enfocado en evitar que una mujer conciba a un hijo. Don José Muñoz me dijo que un brujo puede "amarrar" la matriz de una mujer para que sea infértil, entonces el *mara'akame* tiene que desatarla para erradicar el mal.

La hechicería no sólo afecta el ámbito individual o familiar, sino que puede ocasionar un daño a todo un pueblo, por ejemplo, alejando las lluvias.

En cuanto a la forma en que se ejecuta la brujería, ésta puede realizarse de dos maneras: la primera es proyectándolo como un objeto: si es una flecha causa dolor; cuando es un carbón, el embrujado se enojará por cualquier cosa, de manera análoga al carbón, "se prenderá", y si es en forma de telaraña la víctima se sentirá muy triste e incluso podría llegar a suicidarse. La flecha es el medio más frecuente para realizar un daño. Fernando Benítez explica que esta "flecha de enfermedad" es negra y tiene dos puntas: En el cabo se inserta una segunda punta y en ella se guarda un pelo de vaca para que los animales del hechizado mueran, un pelo de venado para que no pueda cazarlo y un pelo de maíz para que cuando las cañas estén jiloteando sople un ventarrón y le tire su milpa (Benítez 1968: 314).

El maleficio puede enterrarse en las cercanías de la casa de la víctima, pero esto no es indispensable, pues aunque la víctima no viva en el pueblo, si el brujo lo vio, le puede hacer un daño. Existen otros lugares en donde se puede llevar el hechizo, como a *Reu'utari*, roca ubicada entre Mesa del Nayar y Santa Cruz del Guayabel, Nayarit o al desierto de *Wirikuta*, en San Luis Potosí, México (Neurath y Gutiérrez 1998).

Neurath y Gutiérrez documentaron un caso muy interesante de curación de brujería al que asistieron en *Reu'utari*. Comentan que para realizar un daño se emplean "flechas malas", cuya punta es de palo de Brasil y la parte de arriba es de carrizo, dentro de la cual se colocan diferentes objetos o sustancias para realizar el maleficio, se emplean sobretodo polen de maguey o *kieri*. El *mara'akame* que hizo la curación también encontró un muñeco de cera, un pequeño disco de cantera que representaba a la familia del embrujado y la mitad de una mazorca semipodrida y desgranada, que representaba la cosecha de la víctima. Además de otras flechas, se encontraron un caracol, un insecto y una raíz, que se transformaban en una mujer seductora que aparecía en las pesadillas de la víctima.

Muchos malos sueños son consecuencia de un embrujo. También hay animales que pueden aparecer en los sueños como un toro, una zorra o un tecolote; pues estos animales son con los que trabajan los brujos negros.

La segunda forma en que un brujo puede atacar a una persona es proyectando una parte de sí mismo como un animal, por ejemplo, en forma de ratón que poco a poco lo morderá hasta matarla. Al respecto, Vázquez Castellanos explica que un brujo puede robarle el espíritu a la gente para apoderarse de él, mandando la *iteoki*, forma en la que este autor nombra a la flecha de enfermedad, o puede transformarse

el mismo brujo en un nahual (Vázquez Castellanos 1993: 198). Preuss menciona que cuando fallece un anciano, este puede crear un animal o *itauki* antes de morir, el cual puede causar enfermedades (Preuss 1907: 182). Por su parte, Casillas Romo señala que el *itauki* es un peligroso espíritu animal visible únicamente al chamán, que causa una enfermedad conocida como *nierikaxiya*, o sea, la enfermedad del *nierika*, la cual causa tristeza y aversión a las personas (Casillas Romo 1996: 221).

La capacidad de exteriorización de una entidad anímica por parte de una persona con características especiales como un brujo, ha sido planteada en el contexto mesoamericano por diversos autores, articulándola dentro del ámbito del nagualismo. Para Romero, el poder de nagualización consiste en la capacidad de "introducir" el *tonal* en el cuerpo de un animal, gracias a lo que se adquieren las facultades de éste (Romero 2006: 76).

En el ámbito huichol, se dice que una parte del brujo puede exteriorizarse y adoptar la forma de un animal; de manera parecida a la forma en que ciertos iniciados pueden proyectar parte de su *iyari* en un cristal de cuarzo conocido como *urukame* o "persona flecha". También existen *mara'akate* que, tras seguir la iniciación chamánica con los lobos, pueden lograr transformarse en éste animal (Eger Valadez 1996: 283-289), el cual también puede adoptar la forma humana a voluntad. Estas capacidades requieren un grado de iniciación que permite el externamiento de la entidad anímica correspondiente, aunque dicho tema debería ser retomado con mayor profundidad en investigaciones futuras.

Como ya se dijo, tanto los *mara'akate* que curan como los que dañan, han pasado por un período iniciático, poseen don de ver y han desarrollado "el modo mágico de pensar"; por lo tanto, pueden leer el *nierika* -rostro de la persona- y al tener acceso a este conocimiento invisible pueden curarla, pero también dañarla, a partir de ciertas acciones mágicas. En realidad las fronteras entre unos y otros no son fijas, pues quien es capaz de curar la brujería, también es capaz de realizarla.

De esta manera, al adquirir el poder de visión de los aspectos invisibles de la realidad y el poder contactar con las divinidades, le permite al *mara'akame* emplear este poder para bien o para mal, como menciona Romero: "la decisión de cómo ejecutan sus conocimientos y poderes depende de ellos, pero sobre todo de las circunstancias" (Romero 2006: 94).

Las acusaciones de brujería son más o menos frecuentes al interior del pueblo huichol, las cuales son propiciadas por envidias generadas entre los diferentes *mara'akate*.

Independientemente de que muchos *mara'akate* curen y dañen, el querer ser un iniciado despierta envidias y sospechas entre los otros *mara'akate*, de manera que el ser acusado como brujo es una posibilidad que queda latente en la vida del iniciado.

La curación de la brujería

Los *mara'akate* (21) que pueden revertir el daño, deben ser cantadores. Para curar a una persona, el *mara'akame* hace una velación en la que canta con el fin de "esconder a la persona", para lo cual se confecciona una flecha que representa al embrujado y esta flecha posteriormente se llevará a un lugar sagrado cuya localización exacta sólo el *mara'akame* conocerá.

En estas curaciones de brujería, la flecha representa a la persona, la cual se esconde para que el brujo responsable del daño no pueda verla, es decir, no sea capaz de "leer" su *nierika*. Entre los tepehuanos, los curanderos realizan ciertas curaciones en las que se fabrica una flecha, la cual es tratada como si fuera la persona (Reyes 2007).

Yasumoto comenta que aquel brujo que desea perpetrar algún mal puede pedir asistencia a *Haramara* o utilizar el polen del *kieri* (Yasumoto 1996: 255). Tanto en *Haramara*, como en el árbol del *kieri* se puede encontrar el veneno y el contraveneno que enferma y cura a la víctima de una brujería, dependiendo de la intención del *mara'akame*.

Curar la brujería es un trabajo difícil y caro, porque implica largos ayunos, comer *hikuri* (peyote) durante la curación, pedir la asistencia de los dioses para ver qué tiene la persona y quién es el responsable del daño. Para tener la fuerza suficiente para realizar la curación, es necesario ir a un lugar sagrado a

realizar ayunos ante los *kakauyarite* (antepasados petrificados), quienes le otorgan al *mara'akame* este poder. Después en el mundo onírico, se da un enfrentamiento entre el brujo y el *mara'akame*, si este último resulta vencedor, entonces el daño se regresa a quien lo hizo, quien como consecuencia enferma y puede llegar a morir. Por lo tanto, "la brujería huichola es un asunto de vida o muerte" (Neurath y Gutiérrez 1998).

Tanto en la brujería como en su curación, es indispensable tener la fuerza mágica suficiente, que se logra a partir de los sacrificios, lo que permite pensar correctamente para perpetrar el acto mágico. Cuando se trata de curar una brujería, se da un enfrentamiento entre el brujo y el curandero, y aquél que tenga mayor fuerza, será el vencedor.

***Niwemamakaxiri*: Se le perdieron los hijos**

Los "cinco hijos" que se localizan en la cabeza pueden desacompletarse, sobretodo cuando la persona sufre un accidente grave. Cuando el daño es leve, pueden desacomodarse e irse hacia otro lugar del cuerpo como a los pies o las manos; aunque también pueden perderse en el lugar del accidente. Entre más "hijos" se extravíen, la persona se va sintiendo enferma, "como ida", borracha o mareada; puede llegar a la inconsciencia y si se pierden todos, muere.

Zolla y colaboradores comentan que cuando se pierde uno de los componentes, la persona queda aturdida, después tiene diarrea, debilidad, inapetencia y dolor de costado, especialmente cuando bebe agua (Zolla 1994: 289-290).

Para curar esta enfermedad llamada en huichol *niwemamakaxiri* (se le perdieron los hijos) o *aniwemapakawe* (se le perdió un hijo), se puede simplemente, reacomodarlos en su sitio cuando se movieron de lugar; pero si hay una pérdida, entonces se le pide a los dioses que se los den o también se pueden tomar de un perro. Lo conveniente es curar a la persona inmediatamente después de que sufre este accidente, pero si ya pasó mucho tiempo es necesario hacer una velación con canto para encontrar a esos "hijos" extraviados.

El *mara'akame* Santos relató el caso de un señor al que le pusieron dos "hijos" de un perro. Dijo que estaba borracho y que iba caminando por el monte cuando se cayó. Después de atender sus heridas fue con un *mara'akame*, quien buscó a "los hijos" en el lugar del accidente, pero lamentablemente ya habían muerto porque estaban congelados; entonces le pusieron dos "hijos" de dos cachorros de perro, uno de cada uno. Aunque todo ser viviente posee estos "hijos", sólo los de los perros pueden ser tomados para reemplazar a los de los humanos. El porqué se pueda dar esta sustitución, puede encontrarse en el mito de origen de *Watakame* y su perrita, la cual después del diluvio se transforma en mujer y es la madre de la que descienden los huicholes, aunque en otras versiones del mito es la progenitora de toda la humanidad (22).

La búsqueda de familia

Una de las causas más frecuentes por lo que la gente va con el *mara'akame* es para poder tener hijos, tanto en el contexto huichol, como en el mestizo. La infertilidad puede ser consecuencia de algún castigo de una deidad o de que un brujo "amarre" la matriz evitando así la concepción.

En el primer caso, el *mara'akame* le pide a los dioses que la mujer pueda quedar preñada; después con las plumas de sus *muwierite* "agarra al bebé" y lo pone en el vientre de la mujer. También el *mara'akame* puede elegir el sexo de un bebé, sobre todo cuando sólo se han procreado niñas y se quiere a un niño, entonces le realiza una curación de manera análoga a la descrita anteriormente, en la que "agarra al niño" y lo pone en el vientre de la madre.

Los niños que nacen por la petición del *mara'akame* son "delicados", no se les puede regañar ni pegarles, tampoco dejar de alimentarlos porque se enferman y mueren. Es indispensable criarlos con mucho amor y cuidado.

Ramón Medina explica que el nacimiento de los niños es propiciado por una deidad femenina, *Tatei Niwetúkame*, quien es también responsable de la determinación del sexo del niño y de "completarlo", es decir, darle la fuerza esencial de la vida (Furst 1972: 15).

Fernando Benítez señala a *Turikita* como la diosa de los niños, a quien le piden las mujeres que no han podido procrear. "La diosa escucha sus ruegos con la condición de que no deben pegarles pues de lo contrario morirán" (Benítez 1968: 163).

Algunas veces, *Tatei Niwetúkame* cambia el sexo del bebé cuando la mujer está embarazada. El feto puede ser una niña, pero si así le parece conveniente a la diosa, le cambia de sexo y nace como niño, por eso existen hombres con rasgos físicos finos, "como de mujer".

Enfermedades contemporáneas: nuevos retos

En la actualidad existen diferentes enfermedades que sobrepasan el campo de acción del *mara'akame*, como el cáncer o la diabetes. El encargado del Hospital Integral de Jesús María, Nayarit habló sobre los nuevos problemas de salud que enfrentan los indígenas del Gran Nayar como son la contaminación del agua, la tierra y el aire; el consumo de comida chatarra, de refrescos y de cerveza que están provocando padecimientos como la diabetes, que antes no afectaban a esta población.

El *mara'akame* Antonio Bautista comenta que enfermedades graves como el cáncer, también "desacompletan" al *kipuri*. Relató el caso de un hermano a quien le diagnosticaron cáncer en el estómago y no podía comer, por lo que murió. "Eso nosotros no lo podemos curar, ni los doctores tampoco", agregó.

En los mitos huicholes se puede ver la forma en que se han ido incorporando los distintos padecimientos que a lo largo del tiempo han afectado a los *wixaritari*. El surgimiento de enfermedades como la viruela (Benítez 1968: 188), el sarampión, la disentería, la neumonía, la rubeola y la peste (Casillas Romo 1990: 115) [\(23\)](#), se vincula con el nacimiento del Sol. También en el mito se han integrado formas contemporáneas de curación como la vacunación, para Zingg esto "demuestra una notable integración de un rasgo foráneo en la cultura de los huicholes" (Zingg 1937: 292-293).

De esta manera en el mito y en la práctica del *mara'akame* se van integrando nuevos retos, como la aparición de nuevas enfermedades, otorgando continuidad a esta cultura y adaptación a las circunstancias a las que se enfrenta el pueblo huichol.

Consideraciones finales

El propósito de este artículo fue describir algunas de las enfermedades que se encuentran presentes en el ámbito *wixarika*, partiendo de que tanto la salud como la enfermedad implican diferentes aspectos: biológicos, psicológicos, socioculturales, religiosos y económicos, lo que debe tomarse en cuenta a la hora de acercarse a cualquier sistema médico.

Por tal motivo, preferí remitirme a las causas de las enfermedades como una primera forma de clasificación. Además, para comprender cómo viven el proceso de la salud y la enfermedad, fue necesario revisar la noción de persona, pues el cuerpo es el que se enferma y sobre el que se actúa; y el esquema *wixarika* incluye conceptos sobre el cuerpo sin los cuales es imposible entender este proceso.

El especialista huichol o *mara'akame*, juega un papel fundamental en la preservación de la salud dentro de su contexto sociocultural, sin que esto signifique que la creación de más clínicas al interior del territorio tradicional no sea una inquietud por parte de los mismos huicholes. Por otro lado, el chamán *wixarika* es una figura clave en todo el ciclo vital del huichol, desde el nacimiento hasta la muerte, es depositario de la memoria mítica y posee un rol sacerdotal en las ceremonias. De diferentes formas un iniciado busca preservar el bienestar de su comunidad, incluyendo el establecimiento de escuelas o el tornar más accesible el agua para los habitantes.

El *mara'akame* posee "don de ver" o *nierika*, por lo que accede al aspecto invisible de la persona que se manifiesta en su *nierika*-rostro. De esta manera reconoce el lugar en donde se encuentra la enfermedad y

lo que la ha llevado a padecerla. Después retira con sus *muwierite* el daño que se tiene y, de ser necesario, indica si se debe realizar una sesión de canto chamánico curativo y/o las ofrendas necesarias.

En la práctica del *mara'akame* confluye la sanación, el poder de comunicación con dioses, animales y difuntos, lo que lo vuelve un intermediario entre los seres humanos y éstos. Así puede interceder cuando los dioses castigan a los humanos por alguna falta y también realiza la "corrida del alma" del difunto para que no enferme a los que le sobreviven. En el contexto de las ceremonias, el *mara'akame* también busca resolver las problemáticas surgidas entre los participantes. Los *mara'akate* más experimentados curan los trabajos de brujería, reflejos de las tensiones sociales que se viven en el interior de la sierra.

El lado terapéutico del *mara'akame* resulta fundamental para preservar el bienestar del pueblo huichol, que posee una forma peculiar de vivir la salud y la enfermedad, totalmente vinculada con la familia, la sociedad y la religión.

Notas

1. Etnónimo con el que los huicholes se nombran a sí mismos. El plural es *wixaritari*.
2. Para una discusión sobre el *mara'akame* como curandero y como sacerdote ver: Zingg (1937: 1982), Vázquez Castellanos (1993: 186-203) y Porras (2003).
3. Ver *Artes de México* (2005: 45-54, 56-59, 62-63).
4. La letra *i* es una "i herida", es una vocal que se pronuncia como una combinación de la *i* con la *u*.
5. Para el contexto mesoamericano ver: López Austin 1980; Signorini y Lupo 1989; Galinier 1990; Fagetti 1998; Romero 2006, por citar algunos. Con respecto al ámbito huichol, véase: Aedo 2001; Casillas Romo 1990 y González 2003.
6. Como menciona Ari Rajsbaum el número cinco se refiere a las cosas plenas y bien terminadas, en Ari Rajsbaum 1993: 204-208.
7. La partícula *ne-* es el pronombre posesivo de la primera persona del singular y *ta-* del plural.
8. Tanto Armando Casillas (1990) como Vázquez Castellanos (1993: 186-203) también plantean que se localiza en la parte superior de la cabeza y que posee cinco partes.
9. Ambas formas corresponden a variantes dialectales.
10. Flecha emplumada que el *mara'akame* emplea para rezar y para curar. Sirve para establecer contacto con las divinidades, los lugares sagrados y los puntos cardinales.
11. Ver Signorini y Lupo 1989: 48 y Fagetti 1998: 85.
12. Ver López Austin 1980: 252.
13. Ver Liffman 2005: 53-79.
14. Al sustituir la terminación *-ri*, por *-li*, se le da una connotación reverencial a la palabra.
15. Dentro del paisaje ritual huichol, *Te'akata* se localiza en el centro. Se ubica en el estado de Jalisco, México.
16. Esta idea está presente en todos los trabajos que abordan el tema de la enfermedad entre los huicholes. Lumholtz 1902: 237; Zingg 1982: 287-288, tomo I; Casillas Romo 1990: 70; Vázquez Castellanos 1993: 194-19 y Zolla y colaboradores 1994: 280.
17. Ver, por ejemplo, Casillas Romo 1990 y Vázquez Castellanos 1993.

18. Entre los coras: Benítez 1992: 37-38; Alcocer y Neurath 2004: 52-53; Para mexicaneros: Alvarado Solís 2004.
19. Johannes Neurath explica que dicho atado es Tatei Niwetsika y también representa a toda la gente que pertenece al xiriki y a sus coamiles (Neurath 2006).
20. En la obra de Casillas Romo (1990), Vázquez Castellanos (1993) y Zolla y colaboradores (1994) se describen una gran cantidad de padecimientos que se encuentran vinculados con alguna de las deidades del panteón huichol.
21. Plural de *marakame*.
22. Este mito ha sido recabado por diferentes autores: Lumholtz (1902: 189-191), Zingg (1937: 150-151), Benítez (1968: 168-169) y Medina (2006: 17-26,41). Neurath y Gutiérrez también dan cuenta de dicho mito y señalan su presencia entre los coras, los mexicaneros y los tepecanos (2003: 318-321).
23. En esta obra se vincula cada una de las enfermedades con un punto cardinal: La viruela y el sarampión con el centro, la disentería con el oeste, la neumonía con el este, la peste con el sur y la rubeola con el norte (Casillas Romo 1990).
-

Bibliografía

Aedo, Ángel

2001 *La región más oscura del universo. El complejo mítico de los huicholes asociado al kieri*. Tesis de Licenciatura en Antropología Social, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Alcocer, Paulina (y Johannes Neurath)

2004 "La eficacia de la magia en los ritos coras y huicholes", *Arqueología Mexicana*, México, vol. XII, nº 69, septiembre-octubre: 48-53.

Alvarado Solís, Neyra

2004 *Titalpí...timoktonal. Atar la vida, trozar la muerte. El sistema ritual de los mexicaneros de Durango*. México, Universidad Michoacana de San Nicolás Hidalgo.

Benítez, Fernando

1968 *Los indios de México. Los huicholes*. Vol. II, México, Era, 2002.

1973 *Historia de un chamán cora*, México, Era, 1992.

Casillas Romo, Armando

1990 *Nosología mítica de un pueblo. Medicina tradicional huichola*, México, Universidad de Guadalajara.

1996 "The Shaman who Defeated Etsá Sickness (Smallpox): Traditional Huichol Medicine in the Twentieth Century" en Stacey Schaefer y Peter Furst (eds.), *People of the Peyote. Huichol Indian History, Religion and Survival*. Albuquerque, University of New Mexico Press, 1996: 206-234.

Eger Valadez, Susana

1996 "Wolf power and interspecies communication in huichol shamanism", en Schaefer, Stacey y Furst, Peter (eds.), *People of the Peyote. Huichol Indian History, Religion and Survival*. Albuquerque, University of New Mexico Press, 1996: 267-305.

Fagetti, Antonella

1998 *Tentzonhuehue. El simbolismo del cuerpo y la naturaleza*. México, Plaza y Valdés Editores, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Fernández Christlieb, Pablo

2004 *La sociedad mental*. España, Anthropos.

Furst, Peter

1972 "El concepto huichol del alma", en Peter Furst y Peter Nahmad (coords.), *Mitos y arte huicholes*, México, Sep-Setentas: 7-113.

Galinier, Jaques

1990 *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Centre d'Études Mexicaines et Centraméricaines, Instituto Nacional Indigenista.

González, Blanca Zoila

2003 *Una lectura del cuerpo humano como entidad biológica y simbólica en el Gran Nayar*. Tesis de Doctorado en Antropología, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras.

Iturrioz Leza, José Luis

2003 "Nierika: visión, consciencia y símbolo", en Gabriel Pacheco y José Luis Iturrioz, *José Benítez y el arte huichol. La semilla del mundo*. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Culturas Populares e Indígenas: 40-47.

Kindl, Olivia

2005 "L'art du nierika chez les Huichol du Mexique. Un 'instrument pour voir", en Michel Coquet, Brigitte Derlon y Monique Jeudy-Ballini (eds.), *Les cultures à l'oeuvre. Recontres en art*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme: 225-248.

2007 "El arte del nierika entre los huicholes: una construcción de la visión", ponencia presentada en el programa *Etnografía del ritual y antropología del arte*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, Distrito Federal, 24 de octubre.

Liffman, Paul

2005 "Fuegos, guías y raíces: estructuras cosmológicas y procesos históricos en la territorialidad huichol", *Relaciones*, 26 (101), Colegio de Michoacán, Zamora, México: 53-79.

López Austin, Alfredo

1980 *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1996.

1996 "La cosmovisión mesoamericana", en Sonia Lombardo y Enrique Nalda (eds.), *Temas mesoamericanos*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1996: 461-507.

Lumholtz, Carl

1902 *El México desconocido*. Vol. II, México, Instituto Nacional Indigenista, 1986.

Medina, Héctor Manuel

2006 *Las andanzas de los dioses continúan: Mitología wixarika del sur de Durango*. Tesis de Maestría en Antropología, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Negrín, Juan

2005 "Corazón, memoria y visiones", en Johannes Neurath (coord.), *Arte huichol*, Artes de México, nº 75: 38-43.

Neurath, Johannes

2002 *Las fiestas de la Casa Grande. Procesos rituales, cosmovisión y estructura social en una comunidad huichola*. México, Instituto Nacional de antropología e Historia- Universidad Nacional Autónoma de México.

2002b "Mitos cosmogónicos, grupos rituales e iniciación. Hacia una etnología comparada del Gran Nayar y del Suroeste de Estados Unidos", *Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, México, octubre-diciembre, nº 68: 96-119.

2006 *Objetos votivos huicholes. Las perspectivas teóricas de Konrad Theodor Preuss y de Carl Lumholtz a la luz de las investigaciones recientes sobre intercambio y sacrificio rituales en el Gran Nayar* (en prensa).

2006b *El culto a los muertos y a los ancestros en el Gran Nayar. Momias, piedras, chamanes y ancestros. Un estudio etnohistórico sobre la temporalidad de la muerte en el Gran Nayar* (en prensa).

Neurath, Johannes (y Arturo Gutiérrez)

1998 *La flecha del mal. Rompiendo un hechizo en los límites de las tinieblas. (Observaciones sobre hechicería y contra-hechicería entre los huicholes)*. Ponencia presentada en el V Congreso Internacional de Salud y Enfermedad de la Prehistoria al Siglo XX, México, octubre.

2003 "Mitología y literatura del Gran Nayar (Coras y huicholes)", en Jesús Jáuregui y Johannes Neurath (coord.), *Flechadores de estrellas*, Instituto Nacional de Antropología e Historia - Universidad de Guadalajara, 2003: 289-337.

Perrin, Michel

1996 "The Urukáme. A Crystallization of the Soul: Death and Memory", en Stacey Schaefer y Peter Furst (eds.), *People of the Peyote. Huichol Indian History, Religion and Survival*. Albuquerque, University of New Mexico Press: 403-428.

Porras, Eugeni

2003 "Consideraciones sobre neochamanismo y chamanismo huichol", *Gazeta de Antropología*, nº 19, texto 19-07:

http://www.ugr.es/~pwlac/G19_07Eugeni_Porras_Carrillo.html

Preuss, Theodor

1906 "Observaciones sobre la religión de los coras", en Jesús Jáuregui y Johannes Neurath (coord.), *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicanos de Konrad Theodor Preuss*, México, Instituto Nacional Indigenista - Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1998: 105-118.

1907 "Viaje a través del territorio de los huicholes en la sierra Madre Occidental", en Jesús Jáuregui y Johannes Neurath (coord.), *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicanos de Konrad Theodor Preuss*, México, Instituto Nacional Indigenista - Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1998: 171-199.

Rajsbaum, Ari

1993 "El número 5 entre los huicholes", en Barbro Jordan Dahlgren (compiladora), *III Coloquio de Historia de la Religión en Mesoamérica y Áreas Afines*, México, Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Antropológicas: 204-208.

Reyes, Antonio

2007 "Las flechas como objetos de expresión en el norte de México. El caso o'dam", Ponencia presentada en el programa: *Etnografía del ritual y antropología del arte*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 24 de octubre.

Romero, Laura

2006 *Saber ver, saber soñar: El proceso de iniciación y aprendizaje de los curanderos nahuas de San Sebastián Tlacotepec, Puebla*. Tesis de Maestría en Estudios Mesoamericanos, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Rossi, Ilario

1997 *Corps et chamanisme. Essai sur le pluralisme medical*. Francia, Armand Collin/Masson.

Schaefer, Stacy

2002 *To think with a good heart. Wixárika women, weavers and shamans*. The University of Utah Press.

2003 "El telar como objeto de poder sagrado en la cultura huichola", en Jesús Jáuregui y Johannes Neurath (coords.), *Flechadores de estrellas*. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia - Universidad de Guadalajara: 43-160.

Signorini, Ítalo (y Alessandro Lupo)

1989 *Los tres ejes de la vida. Almas, cuerpo, enfermedad entre los nahuas de la Sierra de Puebla*. México, Universidad Veracruzana.

Vázquez Castellanos, José Luis

1993 "Mitología, enfermedad y curación entre los huicholes de la Sierra Madre Occidental", en Barbro Dahlgren (compiladora), *II Coloquio de Historia de la Religión en Mesoamérica y Áreas Afines*. México,

Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Antropológicas: 186-203.

Yasumoto, Masaya

1996 "The Psychotropic Kiéri in Huichol Culture" , en Stacey Schaefer y Peter Furst (eds.), *People of the Peyote. Huichol Indian History, Religion and Survival*. Albuquerque, University of New Mexico Press: 235-266.

Zingg, Robert

1937 *Los huicholes. Una tribu de artistas*, 2 tomos. México, Instituto Nacional Indigenista, 1982.

Zolla, Carlos (y otros)

1994a *La medicina tradicional de los pueblos indígenas de México*. México, Instituto Nacional Indigenista: 277-291.

1994b *Diccionario Enciclopédico de la Medicina Tradicional Mexicana*. México, Instituto Nacional Indigenista. Tomo II.