

COMER Y DAR DE COMER A LOS DIOS:

CONOCIMIENTO, EL COSTUMBRE Y LA NUTRICION EN LA SIERRA HUICHOLA, MEXICO



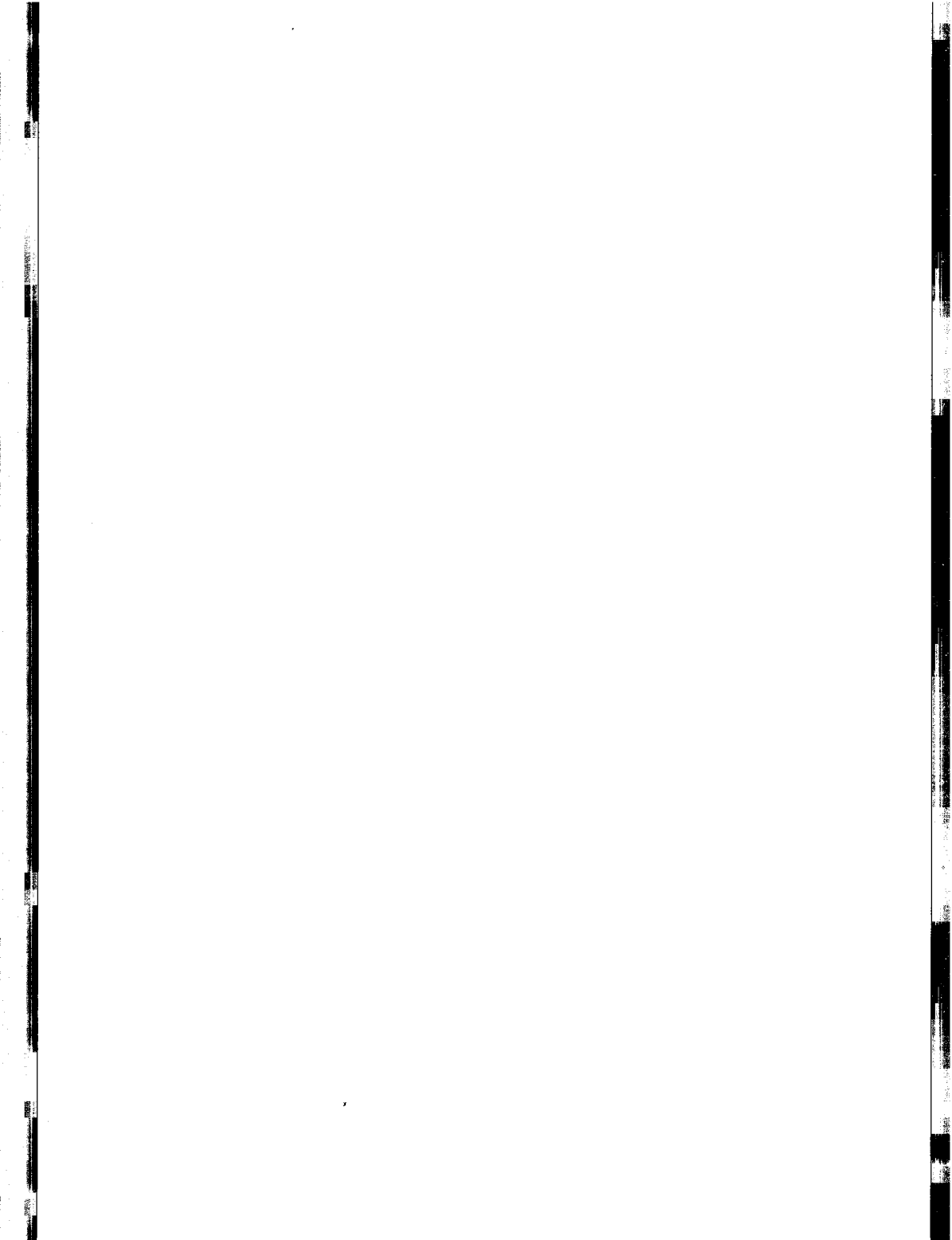
Horacia Fajardo Santana

11/08/2011

Stellingen

1. The superposition or coincidence of the body of the disease and the body of the sick man is nothing more than an historical transitory fact (paraphrasing Foucault 1966).
2. The expert is someone who can relate the visible and invisible dimensions of the body through the use of specific metaphors. But once laymen are capable of interpreting their experiences of the body, then expert explanations must be tested against localised diagnoses and cases. (thesis)
3. The language used to support a claim of a problematic situation reflects the premises and interests of those who have to fight for both the definition of the problem and their own position in the social arena. The position is never defined completely by the actors, who in the dynamics of the interaction re-define themselves. (thesis)
4. Habit is a strong force in social life. As habit is a game constructed in the bringing together of normative aspects with creativity, intuition, idiosyncrasy and innovation, partial modification is always possible. Such modifications cannot be attributed to a specific intervention but are the product of small mutual influences through biographies that make new forms of living and social organisation. (thesis)
5. To understand people's interests, activities, strategies and categories an approach is needed that looks at everyday life in action, where the biographies and history of the contexts are linked.
6. Understanding or failing to understand the paradigms of others is not grounded in the transfer of specific and technical information but in the different perceptual worlds in which the actors live, which may lead to double blind dialogue. The basic code for facilitating understanding depends on an interest in the 'other' as a complete person capable of reflecting on and interpreting common experiences.

Horacia Fajardo Santana
Wageningen Universiteit
December 12, 2000



**COMER Y DAR DE COMER A LOS DIOSES:
CONOCIMIENTO, EL COSTUMBRE Y LA NUTRICION
EN LA SIERRA HUICHOLA, MEXICO**

Promotor: dr N.E. Long
hoogleraar in de rurale ontwikkelingssociologie
Wageningen Universiteit

Co-promotor: dr A. Arce
universitair hoofddocent, departement sociale wetenschappen
Wageningen Universiteit

UNO 201, 2909

**COMER Y DAR DE COMER A LOS DIOS:
CONOCIMIENTO, EL COSTUMBRE Y LA NUTRICION
EN LA SIERRA HUICHOLA, MEXICO**

Horacia Fajardo Santana

Proefschrift ter verkrijging van de graad van doctor
op gezag van de rector magnificus
van Wageningen Universiteit,
dr ir L. Speelman,
in het openbaar te verdedigen
op dinsdag 12 december 2000
des namiddags te een uur dertig in de Aula

im 982282

CIP-DATA KONINKLIJKE BIBLIOTHEEK, The Hague, The Netherlands

Comer y dar de Comer a los Dioses: Conocimiento, el costumbre y la nutrición en la Sierra Huichola, México

Eating and Feeding the Gods: Knowledge, social practice and nutrition among the Sierra Huicholes, Mexico

[S.l.: s.n.]

Thesis Wageningen University – With ref. – With Summary in Spanish, English and Dutch

ISBN 90-5808-354-3

Subject headings: antropología social, salud pública, nutrición, intervención estatal, sistemas de conocimiento local, medicina alternativa, México

social anthropology, public health, nutrition, local belief systems, State intervention, alternative medicine, Mexico

**BIBLIOTHEEK
LANDBOUWUNIVERSITEIT
WAGENINGEN**

Lay-out: Jos Michel

Printed by: Grafisch Service Centrum Van Gils BV, Wageningen

INDICE

PREFACIO	viii
GLOSARIO	xi
CAPITULO UNO	
TERAPEUTICAS EN ENCUENTRO	1
Introducción	1
<i>Venancio</i>	2
Las Pistas de la Interacción	6
<i>Conocimiento</i>	6
Prácticas institucionales y control social	11
<i>Las condiciones de vida</i>	11
<i>Conocimiento y disciplina</i>	12
<i>Dominación y hábito</i>	13
Agencia Humana	14
<i>La cotidianidad en proceso</i>	16
CAPITULO DOS	
EL ORIGEN DEL PROGRAMA	18
Introducción	18
En el camino del etnodesarrollo	20
<i>La Unión de Comunidades y la Concertación Institucional</i>	20
<i>Portadores de camisetas</i>	22
De la epidemia de sarampión a la desnutrición	25
<i>Antagonismo en la similitud</i>	27
<i>El debate público</i>	27
<i>Un marco de entendimiento común</i>	29
<i>Bombas para solucionar el problema</i>	31
<i>Otros marcos de entendimiento</i>	34
Conclusiones	36
CAPITULO TRES	
CERTEZAS E INCERTIDUMBRES. ¿SIMPLEMENTE COMIDA?	39
Introducción	39
Una puerta de entrada a la investigación	40
La desnutrición desde las certezas de la Biomedicina	45
<i>Los parámetros</i>	46
<i>Los resultados</i>	47
<i>Ampliando el enfoque</i>	49
<i>Una mirada hacia la ecología</i>	49
<i>Una mirada desde la antropología clásica</i>	51
<i>La desnutrición desde las certezas de la población</i>	52
a) <i>Respecto al tamaño corporal</i>	52
b) <i>La ausencia de síntomas</i>	55
c) <i>Riesgos específicos para la desnutrición severa</i>	56
Eventos, biografías y participación	57
Conclusiones	61

**CAPITULO CUATRO
EL CONOCIMIENTO DE LOS MARA'AKATE
EN LA TIERRA DE LOS LIMITES.....65**

Introducción	65
¿Taxonomía o visión?	67
<i>La revelación y el compromiso</i>	70
<i>Los poderes otorgados</i>	72
<i>Terapeutas</i>	74
El conocimiento desde las biografías	76
<i>Diversidad de conocimiento</i>	76
<i>La biografía</i>	78
<i>Entre varios sueños</i>	79
<i>Una revelación</i>	80
<i>La prescripción</i>	81
<i>La enfermedad como señal</i>	81
<i>No hay ninguno que esté bien</i>	82
Conocimiento y acción en el curso de la vida	83
Conclusión	85

**CAPITULO CINCO
DAR DE COMER Y COMER A LOS DIOS
EL PODER DEL COSTUMBRE.....88**

Introducción	88
Los Kakau'yarixi	88
<i>Fragmento del mito del nacimiento del maíz de color</i>	90
<i>Los Kakau'yarixi ante la enfermedad</i>	91
<i>Dos linajes enlazados</i>	93
<i>Repercusiones en la dinámica social</i>	93
<i>El intercambio de vidas</i>	94
Las Fiestas	95
<i>La Fiesta de la milpa</i>	96
<i>El simbolismo</i>	96
<i>Dos escenarios</i>	96
<i>Los cantos</i>	97
<i>Solemnidad y regocijo</i>	98
<i>El sacrificio de animales</i>	98
<i>El alimento de Dios</i>	99
<i>Mandatos cumplidos</i>	100
<i>Comida para la milpa</i>	100
<i>Compartiendo la comida</i>	101
<i>Costumbre: ¿misticismo, pragmatismo o poder?</i>	101
Los Mara'akate, autoridad y poder	104
<i>Don Joaquín</i>	105
<i>Don Saturnino</i>	107
<i>La autoridad de los Mara'akate</i>	109
<i>El extremo de la inseguridad</i>	110
Conclusiones	112

CAPITULO SEIS	
VIEJOS Y NUEVOS ENCUENTROS	
CREACION DE CONTEXTOS.....	116
Introducción	116
Abandonos y retornos	118
<i>Contactos y migraciones desde la antigüedad</i>	<i>118</i>
<i>Las migraciones como recurso de defensa.....</i>	<i>119</i>
La creación de diferentes contextos	121
<i>Las intervenciones por la tierra</i>	<i>121</i>
<i>La creación de empleos y el acceso al mercado.....</i>	<i>123</i>
Hilario y Patricio	126
<i>Entre el cuidado y la disciplina corporal</i>	<i>129</i>
Recuento Analítico.....	131
CAPITULO SIETE	
CONFLICTO EN LA SIMILITUD DE EXPLICACIONES.....	134
Introducción	134
Otro tipo de hábitos	137
<i>El proyecto de escolarización</i>	<i>137</i>
<i>La asistencia alimentaria directa</i>	<i>138</i>
<i>Producción y comercialización de alimentos</i>	<i>138</i>
<i>Las sociedades civiles</i>	<i>139</i>
Los problemas de la similitud	141
<i>Una muchacha embrujada</i>	<i>142</i>
<i>Con destino de Mara'akame</i>	<i>142</i>
Marcela se enferma	144
<i>Se expulsa a los evangelistas</i>	<i>145</i>
<i>Es preciso adoptar una fe</i>	<i>147</i>
El desgane de objetivos	148
<i>¿Se trató de un conflicto religioso?</i>	<i>149</i>
<i>La similitud de las explicaciones</i>	<i>150</i>
<i>El poder del hábito</i>	<i>151</i>
<i>El consentimiento a ser gobernado</i>	<i>152</i>
Conclusiones	152
CONCLUSIONES.....	154
<i>El conocimiento como esquema de clasificación</i>	<i>154</i>
<i>El impacto de las clasificaciones</i>	<i>155</i>
<i>La interacción de modos de clasificación.....</i>	<i>156</i>
BIBLIOGRAFIA	159
RESUMEN/SUMMARY/SAMENVATTING	169
CURRICULUM VITAE.....	177

PREFACIO

Esta tesis 'Comer y dar de comer a los dioses' se deriva de un largo proceso que incluye cuatro años de trabajo y convivencia con los pobladores de una región de la Sierra Huichola, de 1994 a 1998. Aquí se condensan tiempos de reflexión, lecturas, conversaciones, dudas y conflictos inconclusos sobre el papel que como médico y persona puede jugarse en la construcción de la sociedad actual y del futuro. En las tres partes que componen esta narrativa se encuentran algunos de los aspectos que guiaron la investigación: las posibilidades de acción e influencia de actores en posiciones calificadas comúnmente como desfavorables. Las formas que toman los desacuerdos entre grupos sociales por propuestas que parten de paradigmas e intereses diferentes. Y cómo se expresa la capacidad de elegir entre mantener o cambiar ciertos aspectos de la vida, frente a las restricciones inherentes a la vida social.

Temas que he separado para ubicación y claridad, pues se les encuentra confundidas y enlazadas con otras actividades en las prácticas de los actores. Por ello no hay un espacio específico para cada una, ni pueden ser abordadas apropiadamente fuera de las prácticas. El programa que se analiza en ésta tesis se dedicó a la atención a la desnutrición de los niños indígenas Huicholes en una de las regiones de la Sierra Madre Occidental de Jalisco (México). En el transcurso del mismo hubo que resolver de algún modo cuestiones prácticas, la manera en que se hizo y el contexto que explica las decisiones tomadas por los diversos actores son el material principal de la tesis. Muchas de las referencias pertenecen al área de la antropología médica o de la biomedicina, aunque los temas que se tocan se encuentran en cualquier proyecto de intervención y de la sociología del desarrollo.

La tesis inicia con la presentación de una viñeta en que al atender a un niño desnutrido se presentan una serie de factores, que se señalan como pistas a seguir. En el capítulo segundo se presentan los argumentos y objetivos que originan este programa específico, donde predomina una imagen de hambre y desprotección en los Huicholes que no es compartida por los pobladores ni algunos trabajadores de campo. En el tercer capítulo se explica que una vez que los parámetros usados desde la biomedicina no convencen a los pobladores, se da atención al conocimiento que los padres de familia exponen sobre lo considerado como tamaño, peso y función normal del cuerpo. Pero junto con el razonamiento pragmático y sentido común que justifica su rechazo al parámetro externo, se deja ver una explicación de fondo al que llaman 'el Costumbre'.

En el cuarto capítulo se ordenan una serie de versiones sobre la manera en que se efectúa el diagnóstico y curación por los terapeutas locales. Quienes deben seguir un proceso de entrenamiento de duración variable, cuyo resultado es su función de terapeutas y cantadores de los relatos mitológicos en las ceremonias. El conocimiento que exponen éstos, en versiones propias que a veces coinciden y en otras divergen, se muestra lógico y coherente dentro del paradigma en que se construye. Este paradigma sirve como fundamento para explicar al Costumbre, que como cualquier otro repercute en otras prácticas sociales. En el quinto capítulo se muestra la relación que tiene el diagnóstico de la enfermedad con la organización de las ceremonias y el ciclo agrícola. Ahí se ve como el terapeuta es un mediador entre el Huichol lego y ciertas entidades que ordenan, regalan, castigan o protegen. Por la exigencia de su entrenamiento, la normatividad que representa y sus capacidades esotéricas, el terapeuta se encuentra bajo la lupa del lego; pero su autoridad se mantiene – no sin conflictos - porque ambos comparten el mismo marco explicativo. Los Huicholes legos cumplen o posponen el cumplimiento de las tareas prescritas en una mezcla de pragmatismo, rutina y esperanza.

El contenido central del sexto capítulo es una conversación con el padre de uno de los niños internados por desnutrición, que por una parte alude al Costumbre como marca de identidad de los Huicholes y a una historia de relaciones con foráneos que influyen sus hábitos de alimentación principalmente. Ello hace necesario la presentación que hay sobre la historia escrita del grupo. En la cual se observan múltiples contactos con otros grupos, de contenido y repercusiones diversas. Se presenta el caso de la zona donde mayor cantidad de niños evolucionan a la desnutrición severa, en el cual puede observarse que la opción o adopción de determinada estrategia de las familias ante la posesión de su tierra por sus vecinos mestizos, repercute en el grado nutricional de los niños. Es posible ver aquí que no se trata de un grupo aislado ni cerrado, tampoco dependiente de la acción de un programa específico pero que integra de las diversas intervenciones algunas prácticas. Ante la evidencia que otorga un modo de curar diferente para el grupo y ante la explicación alternativa a la dada por la terapia local, no se produce conflicto en los actores. Porque cada uno explica cosas diferentes, maneja herramientas diferentes y actúa sobre cuerpos diferentes.

En el último capítulo se hace una breve síntesis de las intervenciones planeadas que realizan las instituciones en el aspecto de alimentación. Estas acciones, con diverso grado de antigüedad se ligan con la estrategia de escolarización, producción de alimentos, asistencia pura y otros más. Acciones que producen una serie de hábitos e interrumpen otros, especialmente entre aquellos con empleos regulares y vocación política. La biografía de una familia que se involucra en una serie de eventos desencadenados por el comportamiento específico de una de las instituciones que reparten alimentos y servicio médico en la Sierra, sirve para explicar cómo algunos cambios si tienen repercusiones profundas. En sus acciones y discusiones los miembros de ésta familia dejan ver las implicaciones y posibilidades de aceptar un modo de curación que parte de los mismos principios que la medicina local.

A diferencia de otros enfoques que defienden o critican las intervenciones asumiendo que es posible decidir el rumbo de los programas desde las mesas de concertación y planeación de estrategias. O que ven a los grupos indígenas como nichos culturales a los que debe protegerse del embate exterminador de los externos, en esta tesis se parte de que los integrantes de éstos grupos tienen la capacidad para entender y elegir transformar o mantener sus prácticas. Que pueden reflexionar y tomar las decisiones en el curso de acción para su vida y las de aquellos que les son significativos. Y que pueden reaccionar o anticiparse a las acciones de los otros, en un juego donde la normatividad, las restricciones, la ambigüedad y la casualidad juegan su parte que resultan en acciones calculadas o caóticas. Desde la perspectiva del análisis centrado en el actor, el contenido y enfoque de la tesis son las prácticas de los actores que pueden modificarse o no en el proceso.

El hambre de los niños desnutridos es tan real como lo es el hambre de los dioses; así como lo son los intereses que se esconden o muestran en cada intervención entre los cuales el programa que se analiza es uno mas en el proceso en que se inserta, y que luego llega a formar parte del mismo. Es en este proceso que se ubican las prácticas de los actores, por ello cada uno de los capítulos abarca períodos de tiempo que van de meses a años, de acuerdo a las biografías y los eventos y coyunturas que se mostraron relevantes dentro de ellas. En todos los capítulos se muestran las tensiones que los actores deben enfrentar, sean estos pacientes, terapeutas o las redes sociales de ambos sitios. A veces éstas se resuelven con el regreso a la firmeza del terreno del hábito ensayado, en otras se aventura un poco para explorar posibilidades y en otras se posponen las respuestas en espera de nuevos eventos con su cadena de oportunidades.

Esta tesis se escribió a pedazos con la ayuda de muchos, que hablando coloquialmente, metieron su cuchara en uno de los productos terminales de un largo camino. No siempre es posible mencionar a todos por su nombre, especialmente a los protagonistas de esta historia. Mi agradecimiento para ellos no es sólo por la confianza en darme información, también es por haberme dejado vivir como una más entre el grupo y por haberme regalado su alegría. Pero no puedo dejar de mencionar que sin el acompañamiento y disentimientos de Petra Sánchez para mis propuestas de trabajo e interpretaciones de sucesos, el resultado hubiera sido otro.

La Universidad de Wageningen me otorgó beca de estadía en Holanda y el DIF Jalisco dos permisos de seis meses cada uno, el primero en 1996 y el segundo en el 2000, que me permitieron viajar a Wageningen donde pude consultar bibliografía y tener la calma necesaria para dar un poco de orden al argumento. Sin la oferta de trabajo y el apoyo incondicional de la institución, el proyecto de tesis estaría en la basura. De manera especial debo mencionar a los promotores de la Sierra Huichola y a María Cristina Aguilar, José Casillas, Dolores Eugenia Pérez y Rocío de la Vega. Gracias también a Rosa Rojas por su estímulo constante y poner a mi disposición la biblioteca del INI.

Ana Isabel Gaytán, Arturo Rangel, Leonardo Lamas, Isabel Muñiz, Joel Cuevas, Soledad Díaz, Magdalena Villarreal y Gabriel Torres, todos amigos entrañables tuvieron que sufrir mis relatos interminables sobre los sucesos a que me iba enfrentando y maravillando en el proceso. Magda con su generosidad característica encontró tiempo para leer y comentar ensayos preliminares; aunque era obvia la confusión en ellos no dejó que cayera el entusiasmo para seguir tratando. El MAKS, en la Universidad de Wageningen, con los contrastes entre esquemas y la viveza de ejemplos de los estudiantes me fue de gran ayuda, al igual que el seminario de investigación avanzada del Departamento de Sociología del Desarrollo.

Alberto Arce, Gerard Vershorf, Monique Nuijten y Pieter de Vries se comportaron siempre como excelentes amigos y tutores. Se involucraron en mis preguntas y recomendaron bibliografía pertinente. Monique tuvo la paciencia para leer algunos ensayos y darme algunas notas sobre cómo estructurar un argumento. Debo agradecer especialmente a Gerard y a Alberto por el tiempo que robaron a sus otras ocupaciones para leer el primer bosquejo de ésta tesis. Gerard intentó con lógica impecable corregir los errores de mi argumento en tanto que Alberto con su originalidad y brillantez me surtió de ideas para el enfoque de algunos temas que resistían los enfoques clásicos.

El profesor Jack van der Geest me dio las pistas iniciales en la discusión en la antropología médica. Pero sin duda, son las ideas de Norman Long las que dominan el enfoque de ésta tesis. La sensibilidad, paciencia y fe con que el profesor me trató fueron un incentivo para terminar algo que parecía inacabable. La libertad que otorga al estudiante así como el respeto que mantiene por las ideas de cada uno, es para mí un signo claro de que su propuesta de confiar en la agencia del actor es puesta en práctica por él en cada uno de los procesos de sus estudiantes. Ann Long ha sido desde el principio una amiga que ha estado cercana en todo este proceso, en quien se puede confiar y compartir los momentos de crisis y dudas. Que junto con ella son tan fáciles de resolver con el simple acarreo de hojarasca que los vientos tiran y ponerla en su lugar, literalmente. Jos Michel fue más que una secretaria, a quien debo agradecer su apoyo y amistad.

Finalmente, Marái ya sabe a que atenerse con su madre, pero ella junto con mi familia extensa han estado esperando pacientemente a que la computadora deje de ser el centro de la vida.

GLOSARIO

- Calihuey:** Uno de los cuartos que componen el centro ceremonial del poblado. En éste se alojan las imágenes de San José, la Virgen de Guadalupe y el Cristo. El nombre deriva de dos palabras del Náhuatl: Cali= casa; y Huey= grande, que Robert Zinng designa como la Casa Real. Su diferencia con el templo Huichol tradicional (Tukí) es que este último es de estructura redonda y no alberga las imágenes católicas. El Tukí más cercano a Tuxpan es Ratontita, un lugar a la mitad del camino a San Sebastián.
- Cantador:** Es la palabra comúnmente usada para designar al Mara'akame, que destaca una de las funciones de éste: Canta en las ceremonias.
- Hara'amara:** El nombre de una deidad, y uno de los cuatro puntos sagrados en la geografía de 'los límites de la tierra Huichola'. Se refiere a un lugar en el Océano Pacífico, o tal vez al mismo océano.
- Haurra'manaká:** Uno de los puntos sagrados en la geografía. Se refieren a un cerro en el estado de Durango.
- Jicareros:** Cuidadores de las jícaras que representan las deidades, encargados de participar en las ceremonias comunales, preparar la parafernalia necesaria y realizar todos los ritos necesarios en éstas. Su cargo es por cinco años. Comúnmente se refieren con el nombre a los varones, pero para el cumplimiento de sus tareas debe hacerse acompañar de la esposa recibida en el estilo tradicional, generalmente la primera, quien comparte con él los dones o castigos por cumplimiento o falla.
- Kakau'yare:** Ente que dona diversos bienes entre los cuales la salud es lo más importante; pero que a cambio exige requisitos y cumplimiento de los compromisos. Puede ser un antepasado reciente que influye dentro de la familia o uno antiguo en la categoría de dios con influencia en toda la etnia.
- Kakau'yarixi:** Plural de Kakau'yare.
- Kawitero:** Responsable del cuidado del centro ceremonial del poblado, de vigilar que las ceremonias se cumplan en el tiempo y forma adecuados, y de soñar quien es el designado para ocupar el gobierno tradicional. Su cargo es vitalicio.
- Kiere:** Una de las deidades. Zinng recogió un mito donde se le describe como el enemigo del peyote. Es un arbusto del que se dice ejerce su efecto alucinógeno con el aroma, por lo que afecta desde una mediana distancia. Es temida por los Huicholes, a la que se designa más popularmente como 'árbol de los vientos' aunque hay varias variedades que reciben este último nombre.

- Mara'akame:** Experto local que realiza las funciones de terapeuta y cantador en las ceremonias. Obtiene su conocimiento a través de un largo proceso de duración variable para cada uno de ellos.
- Mara'akate:** Plural de Mara'akame.
- Nakawé:** Una de las deidades principales. Salvó a un Huichol al hacerle construir una barca para escapar del diluvio que destruyó la tierra. Después de éste, reconstruyó la naturaleza con movimientos de su vara y al casarse con el Huichol re-inició la raza Huichola.
- Nawá:** Nombre de una bebida tradicional elaborada con maíz fermentado y molido, que se cuece por 48 horas en botes de lámina que luego es colado. Su gradación alcohólica varía de acuerdo al tiempo de reposo en que ocurre la fermentación, pero cuando se consume en su punto es similar al de la cerveza. La traducción de esta palabra al español es 'tejuino'.
- Peyote:** Un cactus con propiedades alucinógenas, que se ingiere en determinadas ceremonias o para disminuir el sueño.
- Peyoteros:** Son individuos de los diversos caseríos que viajan a Wirikuta para la recolección del peyote, bajo la dirección de un guía. Cada uno de ellos regresa con una buena cantidad del cactus, suficiente para celebrar la fiesta en el centro ceremonial comunal así como en su respectivo caserío.
- Tacuatsi:** Pequeña canasta de paja donde se guardan las plumas de los Mara'akate. Toma su nombre por su semejanza con una víbora amarilla, robusta y corta que vive en la región.
- Tatewarí:** Una de las deidades principales traducido como el abuelo fuego.
- Topil:** Es el nombre con que se designa al ayudante de los hombres en posición de autoridad. Funciona como mensajero, policía, matador de animales, acarreador de leña, etcétera, de acuerdo a las órdenes que recibe de su jefe. La duración de su función es similar a la de éste, un año si está en el gobierno tradicional o cinco si auxilia al jefe de Jicareros.
- Tumuxawi:** Un hijo de Nakawé que al sufrir desnutrición severa es abandonado a la muerte y sacrifica a su hermano con lo que se origina el maíz de color. En la recopilación de Robert Zinng (1938) este nombre es usado como referente de los Mexicanos.
- Wakuri:** Es uno de los hijos de Nakawé que al ser destruido por su hermano dio origen al maíz de color. Aunque también es el nombre que los Huicholes dan a los pobladores de una etnia vecina, los Tepehuanos.

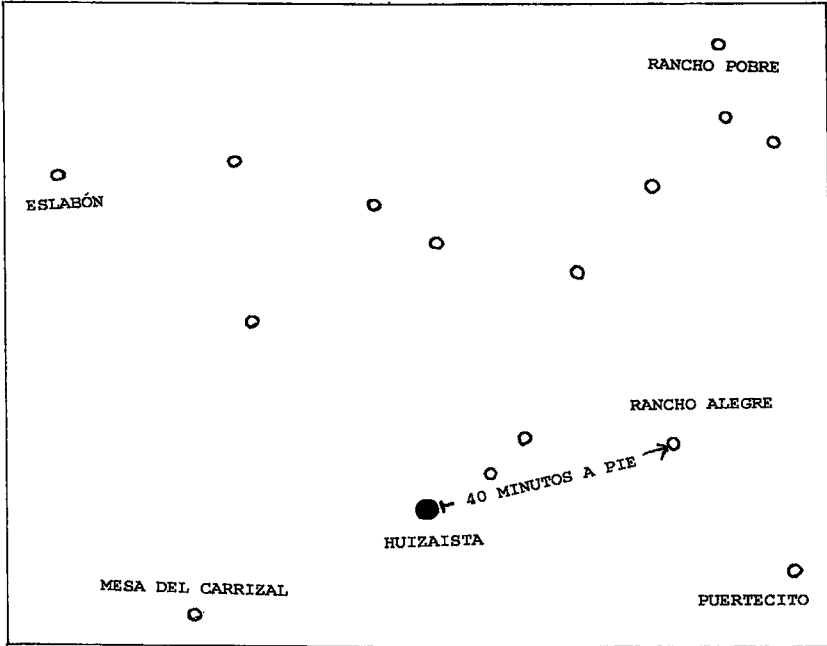
- Wirikuta:*** Es el nombre que recibe un lugar en el desierto de San Luis Potosí, a donde grupos de Huicholes viajan cada año para recolectar el peyote.
- Xapa'willematá:*** Uno de los puntos sagrados en la geografía Huichol que designa al lugar donde llegó la barca de Nakawé después del diluvio. Su ubicación exacta es motivo de desacuerdo entre los diferentes grupos.
- Xiriki:*** Una cuarto pequeñísimo que en su pared frontal tiene insertada una piedra de cantera con símbolos tallados. Ahí se guardan las reliquias y ofrendas del grupo o la familia extensa.

REGION HUICHOL



HUIZAISTA

EJEMPLO DE DISPERSIÓN DE LA POBLACIÓN



Capítulo Uno

Terapéuticas en Encuentro

Por Encima De La Barda

El hombre alza la vista hacia el infinito y agita las plumas que sostiene en su mano, murmura. De unos sesenta años, moreno, vestido de manta, sobre el pantalón ciñe a la cintura, con una faja ancha de estambre elaborada en telar casero, su camisola larga hasta la pantorrilla. Sin dejar de murmurar se inclina sobre el niño que sostenido por su madre lo observa tranquilo, hasta con indiferencia. El hombre pasa sus manos, sin tocar la piel, sobre la cabecita del niño y con los mismos movimientos suaves sacude sus dedos como deshaciéndose de algo. Ahora pasa sobre los bracitos iniciando por el hombro hasta los dedos donde se detiene para frotar cada uno de ellos. Mueve sus plumas sobre el abdomen protuberante del pequeño, como en masaje sin tocarlo y va directamente hasta los pies; frota sus dedos y sacude sus plumas a lo alto. Hace una pausa.

Inclina la cabeza hasta el abdomen del niño; chupa y se endereza. Carraspea hasta que logra escupir en la palma de su mano; al mostrarla se ve en ella un pedacito de maíz negro. Lo atrapa y lo muestra sin decir una palabra. Luego lo avienta hacia cualquier lado. La curación ha terminado.

Introducción

En mayo de 1994 fui invitada a hacerme cargo de un Centro de Recuperación Nutricional en Tuxpan de Bolaños, Jalisco, el cual había iniciado sus funciones un año antes. Esta sería mi primera experiencia de trabajo en una zona indígena, que a decir verdad nunca antes me había llamado la atención. Ciertamente mi desarrollo profesional se había dado en el medio rural, pero los indígenas Huicholes me parecían herméticos y misteriosos. Suficientemente lejanos como para no pensar en ellos.

Tenía ciertas reservas para trabajar con ellos. Parte de las cuales se derivaban de los recuerdos que guardaba de un taller sobre plantas medicinales que en 1986 impartimos entre un médico compañero de una ONG y yo en la región de San Andrés Cohamiata. Aunque nosotros suponíamos que se trataría de un taller *con los Huicholes*, los participantes - en uno de los centros más importantes y bellos de la Sierra Huichol - fueron unas treinta personas mestizas trasladadas desde Guadalajara para atender el taller, y dos Huicholes de las comunidades vecinas. Sobra decir que el contenido del taller, fueron las plantas medicinales usados por los mestizos participantes. El único interés que mostraron en nosotros los habitantes del lugar, fue para vendernos sus artesanías. Y una noche, un grupo desconocido llegó para llevarse los víveres de la bodega.

Pero, para el momento de la invitación me encontraba luchando por recobrar mi plaza en la universidad, lo cual me permitiría el desahogo económico y tiempo completo para iniciar mi investigación sobre la pluralidad terapéutica. Las puertas

permanecían cerradas después de un año, así que acepté el trabajo como una oportunidad para realizar mi proyecto. Así fue. Durante cuatro años trabajé, registré en mi diario de campo los sucesos cotidianos - a veces sí y otras no de acuerdo a como mi entendimiento de la ética en sus momentos me lo permitía. Sobre todo, fueron cuatro años de convivencia cada vez más íntima con un pueblo que llegó a impresionarme profundamente. A veces los admiré, otras externé sarcasmos sobre su conducta, lloré por desgracias que sólo yo veía y alguna vez caí en la tentación del 'Huichologo' que habla a nombre de un pueblo.

Ser parte de la problemática a estudiar me insertó en un proceso de confianzas y confidencias con la población y de relativa influencia en la toma de decisiones de algunos programas; pero también me hizo dudar sobre la pertinencia de dedicar el tiempo a escribir una tesis, cuando las demandas de acciones directas sobrepasaban mis tiempos y capacidades. Sin embargo, como dicen los Huicholes abierta y claramente, las personas con sus proyectos llegan y se van. Ellos se quedan recibiendo y controlando visitantes de todo tipo, a veces con cortesía e invitaciones a las ceremonias familiares sin que apenas se les conozca; en otras, apenas se acaba de llegar y exponer a grandes rasgos el motivo del viaje, cuando ya se le está invitando a retirarse.

Un mundo de carencias para algunos, de exotismo y magia para otros, de orgullo y dignidad, o de gente burlesca y habilidosa. Un mundo donde la pluralidad terapéutica es una cotidianidad. Este proceso, fragmentado e inscrito en una narrativa que presenta las incoherencias de una manera ordenada por respeto al lector, aborda los modos en que se encuentran actores con diferentes concepciones sobre la salud y sus correspondientes terapéuticas. Este es el tema, su acercamiento es a través del ejercicio cotidiano.

El encabezado de este capítulo introductorio describe la curación tradicional de un niño, efectuada en el patio de su casa. Venancio fue el primer niño con desnutrición severa que atendí a un mes de mi llegada a Tuxpan y a partir del cual inicié mi comprensión de los elementos involucrados en esta enfermedad, de la medicina Huichol y su relación con la biomedicina, de la actitud de la población y la multiplicidad de objetivos de los proyectos para los Huicholes. Así como de las posibilidades de influir en los programas de aquellos a quienes se califica comúnmente como desfavorecidos, las formas que adquiere los encuentros entre actores que organizan sus prácticas de acuerdo a paradigmas diferentes de una misma problemática y de la posibilidad de cambio de prácticas. En una opción decididamente etnográfica para esta tesis, iniciaré con la presentación del caso para luego resaltar los elementos derivados de él. En este capítulo sólo se esbozarán los conceptos generales que servirán de guía para el desarrollo de la tesis.

Venancio

El doctor de la Unidad de Atención a la Salud de Tuxpan llevó a Venancio hasta mi puerta para que viera a un niño con desnutrición severa. Esto es, tenía un 57% del peso esperado para su edad, y de las rodillas hacia abajo sus piernas estaban engrosadas por la retención de agua, común en estos casos (edema). Un año y medio de edad, abrazado por su madre quien lucía demacrada, flaca y con un embarazo de cinco meses. Se acompañaba de cinco niños - el mayor de 12 años, la menor de unos cuatro.

La madre lo había llevado a consulta por diarrea, vómitos y fiebre. Recién acababa yo de realizar el censo de peso y talla en la comunidad de Tuxpan y este grupo familiar no estaba en mis registros. Era uno de los escasos hogares que registramos

con puerta cerrada cuando un trabajador de la campaña contra el paludismo y yo, habíamos recorrido la comunidad casa por casa. Él, detectando personas febriles para tomar una muestra de gota gruesa de sangre, y yo elaborando el censo nominal y presentando el programa a las familias.

Tuxpan no se parece en nada a la región de San Andrés Cohamiata donde años antes se efectuó el taller de plantas medicinales mencionado, ni a lo que yo esperaba ver antes de llegar a la Sierra. Allí, en el terreno de mis recuerdos de ocho años atrás e imaginación de lo esperado, en la Sierra de los Huicholes abundaban los árboles y la frescura. Aquí había uno que otro árbol y predominaba la aridez y el calor agobiante. La fisonomía de Tuxpan no concordaba tampoco con las casas que había visto años antes en medio de la Sierra, hechas de otate y techo de zacate, levantadas del suelo por troncos. En cambio encontramos calles bien trazadas, casas de adobe en su mayoría con techos de lámina, postería de alumbrado público, una casa comunal construida en piedra de cantera y tres grandes edificios que dominaban el panorama desde la entrada al pueblo. Estos son las instalaciones del Centro Coordinador Indigenista del Instituto Nacional Indigenista, el Albergue Escolar y la Unidad de Atención a la salud con su anexo, el Centro de Recuperación Nutricional.

En el recorrido casa por casa, en junio de 1994, encontramos en Tuxpan de Bolaños 181 fincas construidas, de las cuales sólo 76 estaban ocupadas todo el año porque 13 son edificios públicos y 92 pertenecen a familias que habitan permanentemente en las poblaciones cercanas y usan estas sólo cuando vienen a las ceremonias religiosas o civiles. Esta precisión fue lograda gracias al trabajador del paludismo de la Secretaría de Salud, quien cuando encontramos puertas cerradas me dictaba la comunidad a la que pertenecían los habitantes en donde residían; en caso de residencia permanente en Tuxpan, mencionaba el nombre del jefe de familia y sugirió que por la temporada posiblemente estuvieran en sus ranchos coamileros. Este era el caso de la familia de Venancio.

El doctor me explicó que sólo había llevado al niño para que lo viera, porque ya había decidido su traslado al hospital en Guadalajara. Por ello no le administraría ningún medicamento para presionar a la madre a sacarlo de la Sierra. Asumiendo mi novatez entre los Huicholes justificó su decisión señalándome la gravedad del niño y argumentando actitudes de la población. Me dijo *'esta gente es necia, atendida y malagradecida; son capaces de decir que nosotros matamos al niño si no se cura'*. La madre abrazaba con angustia al pequeño y tercamente clavaba la vista al suelo, escuchando nuestro diálogo sin decir una palabra.

Traté de platicar con ella pero no respondía a ninguna de mis preguntas a pesar de que entendía suficientemente el español como para repetir que no se irían a Guadalajara. El doctor insistía en que verdaderamente eran capaces de dejarlo morir, por lo que me animé a sugerir que iniciáramos con tratamiento antibiótico¹. Cuando la madre vio que, a pesar de los argumentos que el doctor me daba, preparé una jeringa para inyectar al niño respondió a mis preguntas. Venancio tenía ocho días con la enfermedad por la cual lo había traído y ya no quería comer, ni siquiera aceptaba el pecho. Según la madre, no se iría a Guadalajara porque el esposo no les permitiría salir de Tuxpan. Al explicarle que era posible que el niño muriera si no recibía la atención adecuada, sólo lo abrazaba mas fuerte y trataba de contener el llanto.

1 Es importante mencionar aquí dos puntos. El primero es que mi trabajo en ese momento no dependía de la Secretaría de Salud, sino del DIF Jalisco. En segundo lugar, el programa para el que se me contrató era la atención de la desnutrición. En ese sentido, la responsabilidad de la decisión recayó directamente en mí.

Una vez que inyecté al niño, expliqué al doctor que dado que no irían al hospital, intentaría un tratamiento ahí. Sugiriendo la inutilidad de los esfuerzos, contestó que ese era ya mi problema, que el no quería saber más del asunto. Para atender al niño puse como condición a la madre, que ambos permanecerían día y noche en el Centro de Recuperación para vigilar la evolución y el resultado del tratamiento. En caso de que no se observara buena evolución, a pesar del esposo lo mandaríamos a Guadalajara. Inicialmente no aceptaba quedarse, pero ante mi insistencia llegamos al acuerdo de que se quedarían durante el día y por las noches se iría a casa. Dado que ni el Centro de Recuperación y tampoco la Unidad de Atención a la Salud tenían espacio suficiente para albergar pacientes, se sentó a la sombra de un árbol en el patio común de los dos edificios.

A pesar de sus anteriores palabras el doctor se mantuvo observando, entre consulta y consulta salía para constatar que la madre y el niño seguían ahí y vigilar la evolución clínica de Venancio. En cada ocasión que nos encontrábamos ampliaba sus argumentos y sus críticas a la actitud de la población, con numerosas anécdotas recogidas a través de su experiencia de cuatro años en la zona de Tuxpan.

Tanto los pacientes regulares de la Unidad de Atención a la Salud como los numerosos visitantes que teníamos en el Centro de Recuperación, se acercaban curiosos a ver al niño, platicar con la madre e intercambiar comentarios entre ellos. Ante lo cual la señora reaccionaba como avergonzada y parecía no encontrar espacio para pasar inadvertida.

El niño reaccionó de manera sorprendente al tratamiento antibiótico: dos días después la diarrea y la fiebre habían desaparecido. Dos circunstancias ayudaron para el tratamiento de Venancio: a mi llegada al Centro de Recuperación Nutricional encontré varias cajas con una mezcla de nutrientes especiales para estos casos (que al agotarse nunca fueron surtidos de nuevo). Y un antropólogo japonés acompañado de un profesor Jalisciense y su familia, habían visitado recientemente a sus amigos en Tuxpan. Ellos me regalaron una buena cantidad de muestras médicas. Así, Venancio tuvo antibióticos poco usados en la Sierra, vitaminas y un compuesto nutricional especial para desnutridos, a lo que agregamos fruta de la remesa de alimento fresco enviado por el DIF Jalisco destinado al Comedor Infantil que había estado funcionando desde hacía un año.

Después de una semana la señora y el niño no regresaron. Aunque la mejoría del niño era clara, la recuperación de su peso estaba muy lejos de un límite aceptable. El doctor, entre broma y en serio dijo que nos despidiéramos del caso: la familia lo dejaría morir. Así que picado mi orgullo, investigué su domicilio y fui a buscarlos. Más que el croquis que el trabajador del paludismo me regaló, me sirvió como referencia el apodo del hermano mayor de Venancio, *'el Chubasco'*, como todo mundo le decía. Preguntando por él, fácilmente encontré la casa.

La puerta estaba cerrada y no respondían a los fuertes llamados. Subí a una piedra para mirar al interior de la casa por encima de una barda de adobe. Ahí estaban. Observé la escena que describí en el encabezado sin que ellos notaran mi presencia, fascinada y escéptica. Cuando las risas entre el hombre de las plumas y la familia se desencadenaron supuse que la charla ya no correspondía a la curación. Saludé en voz alta, sorprendidos voltearon y al verme asomando la cabeza sobre la barda no tuvieron más remedio que abrir la puerta de entrada.

El hombre de las plumas era el gobernador tradicional en turno; me saludó de mano y dijo algo en Huichol que hizo reír a todos. Yo reí a lo tonto porque no entendí nada. Se fue y me dejó el paso libre. Desvergonzadamente entré, crucé un cuartito oscuro con algunos costales de plástico y cobijas tirados en el suelo a modo de cama. Llegué al patio donde había un fogón a base de tres piedras a ras del piso

humeante, pero sin alimento a la vista. La madre se había sentado a bordar después de dejar a Venancio dormido en una hamaca colgada de un ciruelo. Los niños pequeños alrededor de ella me miraban con curiosidad pero sin miedo. El padre se alejó unos pasos, lo suficiente para no saludarme pero no tanto como para dejar de escuchar lo que hablábamos.

Pregunté sobre Venancio. La madre me dijo que ya estaba bien. Usé algunos nombres de alimentos en Huichol y la traducción de la palabra flaco, para explicar a la madre que el niño aún requería vigilancia médica y alimentos. Al usar palabras en su idioma provoqué la risa de los niños y una mirada de interés del padre. La señora habló con su esposo y accedió a acompañarme; salí de la casa con ella, el niño y los hermanos hacia el Centro de Recuperación Nutricional.

El porcentaje de peso no se había modificado gran cosa, pero el edema era mínimo. De manera automática me encontré explicando a la madre que el edema era porque al niño le hacía falta comer frutas, leche, huevo, carne o siquiera frijoles. Súbitamente me sentí ridícula y callé, porque incluso para mí que tenía un ingreso económico fijo era difícil encontrar en Tuxpan tales alimentos. Dadas las condiciones, el estar hablando de ello era al menos, una estupidez. Le entregué una bolsa de polvo con nutrientes para el niño, algunas latas de alimento que había en el DIF, dulces para los niños y una promesa de dotación semanal igual si traía a Venancio para seguir vigiándolo. Me informó que ya lo estaba curando un *Mara'akame*² - el hombre de las plumas -, pero de cualquier modo lo traería conmigo.

Obtuve mas información de la familia y de la enfermedad gracias a los curiosos que habían estado al tanto del proceso, quienes me dieron su opinión espontáneamente. Un muchacho dijo que el padre de Venancio era una persona muy mala que no le importaría que se muriera el niño. *'Ya ni siquiera quiere sembrar. Es un borracho y un huevón'*, concluyó en su juicio. Un Mara'akame y asiduo visitante del DIF para ese tiempo (y que posteriormente decidió separarse de nosotros por nuestra cercanía con una familia rival), resultó ser tío abuelo del niño, en el linaje materno. De acuerdo a su versión la enfermedad del niño se debía a que *'así son esas gentes, el abuelo de Venancio 'mató' a dos mujeres* [refiriendo a que dos esposas de aquel murieron en el parto], *son mis parientes, pero no se acercan. Si no siguen el Costumbre, el niño la paga'*.

Con el Mara'akame que estaba curando al niño mantuvimos todo el tiempo buena relación, iniciada desde la coordinación que como institución debía de haber para el trabajo con el gobierno tradicional, y después por amistad. A pregunta expresa sobre el padecimiento de Venancio contestó ambiguamente que era *'del Costumbre'*. Con orgullo comentó: *'me costó trabajo, pero por fin salió'*.

A veces porque la madre misma llegaba a consulta cumpliendo lo pactado, a veces porque iba a traerla a su casa, pude seguir vigilando a Venancio por varias semanas más dando siempre la despensa prometida. Dos meses después escribí en mi diario de campo: Venancio se ve muy bonito es mi primer triunfo (perdón, me corregí yo misma, lo es del Mara'akame). Una vez que éste recuperó el peso esperado para su talla mi relación con la familia casi desapareció, hasta que por complicaciones en el parto de la mamá de Venancio tuve que secuestrarla prácticamente para enviarla al hospital más cercano.

Pronto empezaron a llegar niños igualmente desnutridos de los alrededores, derivados por médicos de otras Unidades de Atención a la Salud, por referencias de amigos o parientes y también los traía el piloto de una avioneta que volaba

2 Mara'akame es el nombre que reciben los terapeutas huicholes. Ver capítulo siete para un mayor entendimiento de sus funciones en la comunidad.

semanalmente por la Sierra. En el período de julio a diciembre de 1994 se atendieron doce niños en el Centro de Recuperación Nutricional - diez fueron rehabilitados y dos murieron. En 1995, sólo hubo que internar a dos y uno murió en su casa, de una comunidad alejada, sin que la familia hubiera nunca aceptado el diagnóstico. De 1996 a 1998, ningún niño necesitó ser internado por desnutrición severa, pero una niña que llegó con una infección generalizada (septicemia) murió en un hospital vecino; procedente de la misma comunidad del niño anterior. Cada niño que llegaba con el cuadro severo, era un suceso comunitario que atraía visitantes a dialogar con los padres, observar nuestros movimientos y expresar su opinión. La esposa de un Mara'akame de Tuxpan acostumbraba pasar largos ratos conmigo en el Centro de Recuperación Nutricional platicando de cualquier cosa, y acarreado los pacientes a su esposo.

Las pistas de la interacción

El lector puede entender entonces que para abordar el tema que se desarrollará en esta tesis, hay una preocupación central con respecto a una enfermedad específica: la desnutrición. En el ejemplo, que es una clara situación de atención a la salud, las prácticas médicas institucionales se ven mediadas y definidas por elementos propios del lugar. Esto es, localizadas. El caso que se presenta ocurre en una comunidad indígena mexicana y representa el esfuerzo de una médica por comprender cómo se da la interacción entre los proyectos que se involucran en este problema de salud, que en la región hasta ahora descansa en prácticas locales y de la biomedicina³

Para Kevin White (1991), los elementos que se involucran en la atención a la salud son las condiciones de vida, conocimiento, agencia humana, control social y prácticas gubernamentales. Temas generales que son presentados por este autor como retos a la sociología médica para su profundización, porque estos se derivan de un intenso debate entre varios autores sobre la relación entre las prácticas biomédicas, las políticas de salud y los individuos o poblaciones en las que se aplican estas. En consecuencia con el objetivo de este capítulo, se tomará el caso de Venancio como punto de entrada para analizar y mostrar algunos aspectos de la discusión existente. El lector debe tener en cuenta que el desarrollo de los elementos que se perfilan aquí, forma el argumento de la tesis completa.

Conocimiento

Las prácticas de atención a la salud implican conocimiento. Lo que requiere en primer lugar un análisis que distinga lo que se maneja como conocimiento; y en segundo lugar, debe contemplarse a los varios niveles involucrados en este. Para la

3 Sin embargo las dinámicas de interacción de pluralidad terapéutica no son privativas de la zona Huichol ni de los países llamados en desarrollo. De hecho cada día aumenta la oferta de terapias en todas partes y cada vez es mayor el número de adeptos que logran en diversos locales. Tengamos en cuenta que de acuerdo a algunos autores, en México el 85% de la población recurre a más de un tipo de medicina y la venta de medicamentos no prescritos por el médico asciende al 62% (lo cual no considera el intercambio de medicamentos 'sobrantes' que los pacientes efectúan entre ellos). Aunado a esto se encuentra que el 90% de la población utiliza remedios caseros y medicina tradicional y el número de curanderos en el medio rural a nivel nacional sobrepasa 4 a 1 al de médicos (IRISP, 1986; Kumate, A. 1990; Zolla, J. 1992). Kleinman, A (1980) encontró números parecidos en Taiwan.

atención de Venancio lo más notable es la intervención de varios tipos de conocimiento. Para empezar de manera simple, en su curación se emplea la terapia local y la alopatía. Esta última nombrada comúnmente en la literatura como "biomedicina" (por desprender su lenguaje y prácticas desde el entendimiento biológico del cuerpo humano), o "medicina del Occidente" (por su origen histórico). Por su parte, la terapia local ha sido llamada "medicina tradicional" (para referirse a su pertenencia a determinada 'tradición'), o "magia" o "brujería" (por la atribución de manejo de fuerzas 'sobrenaturales').

Un enfoque común cuando se estudia el encuentro entre ambos tipos de terapia, ha sido poner la atención en las divergencias de conocimiento entre los terapeutas. Lo cual, de alguna manera se justifica, en tanto que los terapeutas, como exponentes de un tipo de conocimiento e integradores de prácticas curativas en su relación con otro tipo de condiciones sociales o con elementos no humanos, pueden explicar sus respectivos marcos de conocimiento con relativa claridad. El resultado de este escrutinio no sólo es interesante, sino valioso pues mostrará cuáles son las divergencias entre los tipos de conocimiento con que se atiende a un enfermo, en este caso entre el médico egresado de la universidad y el Mara'akame. Posiblemente también se encontraría que cada experto podría enfatizar lo valioso de la visión propia y acompañaría su defensa con la negación de la eficacia de las otras.

Pero las divergencias en conocimiento no se encuentran solo entre los terapeutas de marcos diferentes. Luis Vargas (1989), señala que los médicos mexicanos enfrentan un dilema cuando se encuentran con las prácticas terapéuticas de los mexicanos legos. Sugiere que éste ocurre al tener los médicos un trasfondo cultural común con la población con la que trabajan, y recibir un bagaje conceptual específicamente biológico en la universidad que llega a negar la validez de las prácticas hogareñas. Este elemento podría explicar algunas divergencias en la actitud de los médicos ante esta situación. Pero, las divergencias entre terapeutas de un mismo marco de conocimiento han tenido otras explicaciones.

Kaja Finkler (1991), en su estudio en un hospital mexicano sobre el efecto de las terapias en los pacientes, encontró una variación significativa en los diagnósticos de los médicos. Esta variación, de acuerdo a ella, no parecía estar relacionada con la dificultad de establecer la causa de la enfermedad, sino con la inclinación de cada uno de los médicos por cierta especialidad. Así, uno de ellos que siempre tuvo el deseo de especializarse en ortopedia o traumatología, enfocaba su atención a los problemas óseos o musculares del paciente. De tal manera, que en su hoja diaria de consulta aparecían diagnósticos relacionados a su interés particular. El aporte de Finkler (1991), para mi interés, destaca la idiosincrasia del médico que seguramente juega su papel en cualquier tipo de terapeuta.

Esto se puede ver en la actitud de los médicos involucrados en el caso de Venancio. Sin embargo, el argumento para la atención o desatención del niño no se refiere al diagnóstico desde el marco de conocimiento de la biomedicina. Es decir, las discrepancias entre los médicos para el manejo de este paciente no se derivan de diferencias en la valoración del caso clínico, cuyo diagnóstico de desnutrición severa es simple. El argumento que se enarbola se refiere es al manejo del paciente dentro de un ámbito cultural y social específico. En lo que intervienen pequeños detalles.

Por una parte, la atención de la enfermedad de Venancio, aunque compleja, no es difícil si se tiene a la mano los elementos adecuados. Los cuales no tenía el médico de la UAS, pero si se encontraban en la bodega del DIF. Otro detalle, que explica la divergencia son las emociones de los actores despertadas en el momento. Las cuales se entrelazan con lo que podríamos llamar una cierta recapitulación de las experiencias previas. Historias personales que se reviven y se convierten en actuales

con repercusiones inmediatas en la práctica. Uno de los médicos involucrados, después de cuatro años de ejercicio profesional en la zona expresa como argumento central la actitud 'necia, ingrata y atendida' de la población; pero también el temor de ser acusado de la posible muerte del niño. Jefeery y Jefeery (1993:47), explican que en el lenguaje del médico clínico, se encuentra a veces miedo porque se han tenido experiencias previas donde se presentó un sentimiento de desesperanza y dudas en su capacidad para enfrentar una emergencia.

En el siguiente capítulo, este médico de la UAS explicará por sí mismo la actitud que muestra ante el niño, lo cual rebasa el punto de estos últimos autores. Su historia ante situaciones de crisis en la Sierra, donde enfrenta una explicación de la población diferente a sus expectativas, lo lleva a la actitud que ahora defiende. Desde el otro punto de vista, el mío, lo que aparece entre otras emociones, es el 'pique de orgullo' despertado especialmente por la burla del otro ante el intento de atención; así como la rebeldía al oír una serie de calificativos expresados sin delicadeza frente a la familia. Entonces se emprende una persecución tenaz que violenta la actitud de la familia. Pero no es sólo esto, también es la impresión recibida ante el estado del niño y las consecuencias de dejarlo sin atención. Se trata de lograr su restablecimiento especialmente si es el primer caso que se atenderá en la zona, defender el empleo y mostrar que algo se podía hacer ahí. Pero el ímpetu emocional presente en la persecución hubiera sido diferente si no se contara con el compuesto nutricional (en la bodega del DIF Jalisco), y el reciente donativo de medicamentos proveniente del antropólogo visitante con el que se tuvo una buena comunicación.

A lo que me refiero con esto es que las divergencias entre los terapeutas pertenecientes a un mismo marco de conocimiento, no se refieren al conocimiento médico en abstracto. Este siempre es portado por personas concretas, que de acuerdo a su experiencia, intereses y emociones, lo aplican en contextos específicos. Habrá que analizar en esta tesis, cuales son las diferencias entre los terapeutas locales.

Pero es necesario contemplar otro nivel del conocimiento. El que existe entre los terapeutas y los pacientes, puesto que para los pacientes las divergencias entre los primeros no impide que ambos sean consultados. De hecho, el egresado de la universidad también es llamado por algunos Huicholes 'Mara'akame', lo que indica el equivalente otorgado para las funciones curativas de ambos. Arthur Kleinman (1980) enfatiza este punto. En su estudio de la relación entre terapeutas y pacientes en Taiwán, presenta como el enfermo y el médico desarrollan diferentes modelos que explican el cuerpo y la enfermedad, de acuerdo a la cultura en que se vive y la información de que se dispone. Para estudiar esta relación propone un esquema, al que designó como "Modelos Explicativos". Su propuesta es enfocarse a lo que él llama un "nivel microscópico", es decir más que tratar de entender la atención a la salud desde un contexto a larga escala, debe orientarse el esfuerzo hacia el entendimiento de la "realidad clínica". En sus palabras: "[El objetivo es] entender como *piensan* los actores de la atención a la salud en un local particular. Sus creencias acerca de la enfermedad, y sus expectativas y evaluaciones de tipos particulares de atención a la salud, [porque esto] ayuda al investigador a juntar todo en sus sistemas de salud" (Kleinman, 1980:26; énfasis del autor).

El objetivo de Kleinman es situar en el centro de la atención del etnógrafo hacia "el sistema médico" para acceder a los "sistemas culturales". Lo cual dice, se empata con la definición de Geertz de que un sistema cultural es tanto un mapa 'para' y 'de' un área especial de la conducta humana (Geertz 1973:3-30, citado por Kleinman 1980:26). En su énfasis para convencer a los antropólogos de la validez de este enfoque, y dada la prevalencia en esa época de la teoría de sistemas, el autor explica que "los sistemas médicos son mejor examinados como sistemas sociales locales, que pueden ser

relacionados en un número amplio de variables presentes en un local específico y que pueden diferir de una localidad a otra (Ibid:35). Aunque nunca se desprende de la teoría de sistemas que es la base de su modelo, enfatiza la pluralidad que se encuentra en cualquier localidad y que, en consecuencia es equivocado hablar de un sistema médico de una sociedad como si ello fuera simple y sin cambios (Ibid:35).

Cecil Helman (1986), siguiendo el enfoque 'microscópico' del anterior autor muestra como los médicos alópatas de un vecindario de clase media en Londres adoptan el vocabulario y las nociones de salud y enfermedad de sus pacientes. Al proceder de este modo, se alejan de su propio marco de conocimiento y se acercan, reforzando, a las nociones populares. Por otra parte, mostró que un entendimiento entre los modelos explicativos del médico y paciente repercute en la curación (Helman, 1990). En una noción similar, Gerhardt. U (1990) dice que el juicio sobre la enfermedad y curación depende de la narrativa individual y del caso específico. Por lo tanto, es en el campo del conocimiento y el entendimiento donde puede probarse la efectividad de la cura. Por su parte, usando un marco más amplio que incluye el estudio de la situación económica de las familias y con observaciones de comportamiento y acciones sociales, el estudio ya mencionado de Finkler (1991) en México, muestra que los pacientes conceptúan y califican las medicinas de acuerdo a su ubicación social, los problemas económicos y su entorno familiar.

El estudio de las divergencias entre terapeutas y pacientes ha caído puede caer en un enfoque que privilegia el entendimiento individual y resalta el hermetismo, que puede ser revertido, de ambas partes como el obstáculo para el entendimiento. Parece innecesario decir que en términos generales las aportaciones de los autores mencionados son relevantes para la interacción entre actores con conocimientos diferentes. Sin embargo, el énfasis que Kleinman pone en el conocimiento como *pensamiento* es lo que necesita ser revisado.

Porque desde tal punto de vista, lo que deberíamos entender es el Modelo Explicativo del paciente Huichol en relación con la salud y la enfermedad (desnutrición); que éste entendiera el modelo biomédico y entonces, necesariamente, se iniciaría un proceso de comprensión que facilitaría la curación. Un riesgo de este enfoque es que al ser juzgado un modelo explicativo desde una posición de ventaja por aquel que emprende su esclarecimiento, es que podría llevar a la justificación de campañas de intervención e intervenciones que, explícitamente o no, tienden a calificar como 'incorrectas' las otras explicaciones. En este momento, en lugar de comprensión del marco conceptual local se pasaría a un proceso de 'rectificación' del mismo, lo cual Hobart (1995) desarrolla como el 'crecimiento de la ignorancia'.

Este tipo de implicaciones se encuentra en algunas propuestas de acción para la salud en lugares donde intervienen modos locales de medicina y biomedicina. Algunos consideran peligrosas las acciones de los terapeutas locales (Ofiaeli, 1991). Pero otros autores argumentan que debe apostarse a la integración de las esferas del conocimiento, porque como asegura Wolfers (1990:5), la medicina tradicional no debe ser definida como básicamente diferente y opuesta a la medicina moderna. Pero concluye, que ante las indudables ventajas de la biomedicina en su comparación con la medicina tradicional, los pobladores elegirán la primera. Lo cual es mencionado también por Foster y Anderson (1978:131) y Hardon (1990).

En el caso expuesto este enfoque es respaldado parcialmente en tanto que los pobladores acuden a ambos expertos, es decir la población no las considera como antagonicas. Pero se refuta, también parcialmente, con la actitud de ubicar a cada una de las medicinas como operando en ámbitos diferentes. Para los pobladores, la biomedicina tiene un lugar y límites para el tratamiento de la enfermedad. Igual tratamiento recibe la medicina local. La madre de Venancio acude al médico por la

gastroenteritis del niño y una vez que ésta se resuelve hace notar de manera clara que el papel de este terminó. El suplemento alimenticio es tomado como 'otro medicamento', no tan necesario, pues después que el niño alcanzó un estado de salud calificado como adecuado para ella, aquel parece superfluo. El entendimiento en términos de *pensamiento* no aparece y por lo tanto no tiene una repercusión específica para la curación. Mas bien aquí hay una confirmación a lo que expresa David Parkin (1995): "la gente no está interesada en conocer cuales son las fronteras de los sistemas médicos, ni en saber que está debajo del diagnóstico, el tratamiento o las reglas de un supuesto sistema" (Parkin 1995:150). Para este momento y este caso puede aplicarse esto, pero ello no siempre ocurrió así.

En ese sentido, el enfoque del entendimiento de esta interacción debe abrirse hacia las prácticas sociales que hacen posible el conocimiento de la situación en su conjunto. Los límites que la madre marca hacia la práctica alopatía no significa que no se preocupe por la enfermedad subyacente (la desnutrición). Simplemente que ésta corresponde a un ámbito diferente. Un ámbito que el *Mara'akame* tratante ubica en 'el Costumbre', al que la familia se adhiere en su momento curativo. En esta visión coinciden con la familia los comentarios de los curiosos, quienes colocan la enfermedad de Venancio como derivada del 'Costumbre' y de las 'fallas' de la familia que el niño 'paga'. Se integra aquí en la comprensión local de la enfermedad, elementos que por lo pronto llamaremos 'mágicos', con argumentos de comportamiento social. Que por el tono de condena con que se vierten sitúan la situación de Venancio como una excepción y un estigma para la familia.

Expuesto lo anterior, se puede asegurar junto con Mark Hobart, que el conocimiento no debe considerarse como una entidad mental sino como prácticas situadas. Porque hacerlo de otra manera, significaría negar las situaciones históricas y específicas en las cuales éste es invocado y cierran la reflexión en los propósitos, agentes, sujetos y objetos relacionados en situaciones particulares (Hobart 1995:51). En este sentido, tampoco debe tomarse el término 'medicina local' como un todo acabado y fijo. Por ejemplo, en un estudio sobre la concepción de 'frío y caliente' que permea la medicina tradicional mesoamericana se encontró que en las versiones recogidas en la población de estudio, estas cualidades no parecen estar ligadas con propiedades intrínsecas de los elementos señalados como tales. La adjudicación de tales propiedades sigue la idiosincrasia del entrevistado y no se relaciona con criterios o clasificaciones generalizadas (Campos,1992). Por lo tanto, habrá que prestar atención a las variaciones conceptuales y prácticas que conforman lo que hemos denominado medicina local.

Ahora bien, en el caso de Venancio, aparecen una serie de elementos que van más allá de las relaciones entre los personajes, podría decirse que hasta del caso mismo, pero que son partes constitutivas del mismo y que son también constitutivas de la medicina local. Por argumentar la apertura de la medicina local en la práctica, la mejoría de Venancio seguida cuidadosamente por el médico de la UAS, los curiosos y otros *Mara'akate*, atrae otros pacientes desnutridos. Se producen relaciones de colaboración con otros actores y sus proyectos, como el capitán de la avioneta que transporta pacientes de otras regiones; con el *Mara'akame* cuya esposa hace una visita a cada paciente nuevo y aumenta con ello su consulta y por ende los ingresos familiares; con los padres de los niños rehabilitados o muertos, que llegan con su propia historia y señalamientos; con las familias extensas de Tuxpan que nos abren un espacio a su vida. El entendimiento de lo que sucede en torno a una enfermedad debe estudiarse entonces en ese tejido de acciones y actores que le dan su contenido.

Los niveles de conocimiento entre terapeutas/terapeutas, terapeutas/pacientes no pueden ser explicados entonces en términos de los individuos, ni debe serlo tampoco

en términos de jerarquía. Pues, con las prácticas de los pacientes y su red comunal se abre la posibilidad de acceder a muchos tipos de conocimientos, lo que posibilita el intercambio de consejos entre los usuarios relativos a la atención a la salud, basados en experiencias propias o de segunda mano procedentes de diversas fuentes. Lo cual rebasa en mucho las capacidades de control de los expertos como se ha argumentado en ocasiones. Puesto que, independientemente de lo que estos puedan apuntar en defensa de su terapia la pluralidad en la atención a la salud subsiste. No sólo en la secuencia de ayuda que el paciente sigue, sino que muchas veces complementando una con otra e manera franca, pero no siempre advertida por los terapeutas.

En este tejido de relaciones no puede olvidarse la cuestión ecológica y económica, que aparece en el caso de Venancio cuando se establece una negociación para atraer al niño al seguimiento de su caso. Se usan trucos paternalistas ante la ridiculez de la 'orientación nutricional' en un panorama de alimento escaso. Para ello, el concepto de conocimiento como prácticas situadas podría derivarse a otro concepto ampliamente difundido actualmente, la conformación de 'estilos de vida'. Estilos de vida que dependen de prácticas regulares, que por lo tanto pueden ser éstas llamadas hábitos. Todo esto nos lleva a otros de los elementos mencionados por Kevin White (1991), agencia humana, control social y prácticas gubernamentales.

Prácticas institucionales y control social

Las condiciones de vida

La propuesta de Kleinman (1980) y Hellman (1990), junto con aquellos que en sus estudios siguen este enfoque 'microscópico', ha sido fuertemente criticada. Porque se dice que en esta concentración sobre los 'encuentros entre médico y paciente', se descuidan y se esconden las estrategias de economía política y metáforas ideológicas presentes en las políticas de salud (Martin E, 1991; Stein HF, 1990). De manera más enfática, otros autores, como Waitzkin (1981), McKewon (1979), Navarro (1976), Illich (1975), Doyal (1979), Ginsberg (1979) y Singer (1990), dicen que el estado de salud de una población está fuertemente determinada por los aspectos socioeconómicos y políticos del país, y por este tipo de relaciones entre los países. Así McKewon (1979), pudo demostrar que la disminución de la frecuencia de tuberculosis en Inglaterra, por ejemplo, más que deberse a las medidas médicas (descubrimiento del bacilo presente en la enfermedad y la aplicación de medicamentos), se explica por el cambio de la sociedad inglesa en su conjunto. Es decir, la propuesta de investigación para la atención a la salud de estos autores, debe ser hacia la macroeconomía y sus repercusiones en la vida de los pueblos.

Ello ha llevado a la conformación de una corriente de investigación en la antropología médica que considera necesario no olvidar estos aspectos. Porque, en su postura, de hacerlo se producirán visiones reducidas (que sólo explican a los individuos) e ideológicamente reprobables. Crítica que alcanza también a los estilos de vida, a la manera como este concepto se está desarrollando en los ambientes hospitalarios, cuando establecen que hay estilos 'saludables' o 'enfermos'. Dado que en esta calificación se asume que cuando un individuo 'escoge' un estilo de vida es posible también escoger el medio ambiente en que se vive se ignoran las diferencias sociales, económicas y de poder entre los individuos de una población (Davidson y cols, 1990).

En este álgido debate entre aquellos que consideran más productivo enfocarse a lo que sucede entre médico y paciente, y los que defienden el panorama de la

macroeconomía, el punto que sobresale es que en la producción del conocimiento no puede alegarse neutralidad política. Para algunos la solución está en dar participación a los pacientes Stewart (1990a; 1990b) o a los pobladores (Wong & Janes, 1991). En éste argumento se dice que es necesario contemplar la posibilidad de habilitar y dotar a los pobladores con la fuerza y la autoridad suficientes para afectar decisiones, conductas e intervenciones de programas de salud. Porque, además la integración de los pobladores no sólo es necesaria para el éxito de los programas, sino que es condición necesaria para conservar la cultura de la región o país (Zolla, 1992). Sin embargo, se ha denunciado que la atención primaria a la salud y la estrategia participativa son tretas discursivas, que en la práctica funcionan como salidas económicamente baratas y controladoras políticas de la población (Menéndez, 1984; Evans & Stoddart, 1990). O que se diseñan los programas con la intención de extender el mercado de la salud, es decir fármacos y tecnología entre otros de sus componentes (Doyal, 1979).

Conocimiento y disciplina

En mi opinión, una de las críticas más fuertes que se han aplicado a los programas de atención primaria a la salud, es la que dice que en estos se otorga al conocimiento biomédico el criterio de verdad. Que en la práctica se impone sobre las terapias tradicionales, negando el modo de ver, sentir y actuar en el mundo de aquellos entre los que se implementa (Jordan B, 1992). Foucault (1966, 1991) y algunos de sus seguidores (Hackins, 1991; Rose & Miller, 1992), han planteado que el establecimiento de la 'normalidad' por medios estadísticos y en manos de los planeadores ha llevado a lo que se ha llamado 'el control a distancia'. Al establecimiento de 'disciplinas corporales' donde se encuentra el principal ejercicio de poder. En este ejercicio se ligan centros de investigación, normas, leyes y conocimiento. Foucault habla de 'régimen de prácticas', como lugares donde se encuentran lo planeado y lo que se toma por hecho, lo que se dice y lo que se hace, las reglas impuestas y las razones dadas. El análisis del 'régimen de prácticas' significa analizar programas de conducta que tienen tanto efectos prescriptivos, respecto a lo que debe hacerse (efectos de jurisdicción), y la codificación de efectos, respecto a los que debe conocerse (efectos de verificación) (1991:75).

Ciertamente, en la prescripción terapéutica no sólo se hace tangible un modo de asistencia médica sino que se involucran una serie de elementos que establecen las relaciones del individuo con su medio ambiente, con el grupo social y con proyectos de organización que tienen repercusiones al nivel de hábitos y organización socio-política. Esto es, hay una estrecha relación entre la producción de conocimiento, la tecnología que se emplea o se tiene a la mano y la institucionalización de ciertas formas de comportamiento social. Pero esto puede ocurrir con o sin intención explícita o conciencia clara en el paciente o terapeuta, y pueden corresponder o no al objetivo de mantener o reformar cierto orden del grupo en cuestión.

Para Foucault, esto implica una relación de aceptación o antagonismo de alguna manera consciente y voluntaria del individuo hacia ese control. Porque como él mismo explica el ejercicio del poder debe pasar por el consentimiento del que va a ser gobernado. Y, asegura, siempre existirán sujetos reacios a otorgar su consentimiento a ello. Así, se encontrarán disonancias de acuerdo al grado en que se quiera mantener la individualidad. Porque, en contra del poder siempre debe haber derechos irrestrictos (Rose, 1991).

Marglin-Apfel (1990) y Ashis y Visvanathan (1990) parecen complementar a este autor desde la perspectiva de las dinámicas del siglo pasado en la India. Muestran

como grupos disidentes pueden impulsar sus propias normas de higiene, ética y moral como una alternativa ante el poder del gobierno ya que "si salud es poder y el estado una forma de higiene, la sociedad debe contar con nociones alternativas de salud, patología y cura" (Ashis y Visvanathan 1990:168). Desde el pequeño ejemplo que ha servido de guía para ligarse con estas reflexiones, puede verse que la población acepta la biomedicina manteniendo sus propias definiciones y prácticas. Pero por otra parte, esta noción generalizada de la unión de conocimientos e instituciones para el ejercicio del poder a través de la disciplina corporal, puede referirse también a las prácticas locales de atención a la salud y sus expertos. Entonces se nos diluye la dicotomía entre externos y locales, lo que nos da la oportunidad de acercarnos a las relaciones entre ambos y ver de manera específica cuales son y cómo es que se crean las preocupaciones de los actores (Fardon, 1995).

Por otra parte, de acuerdo a Arthur, W. Frank (1991) cuidado y disciplina parecen difíciles de separar. Pues de acuerdo a éste autor el cuidado del propio cuerpo es un derecho legítimo, no una manera de obedecer la norma. Por lo que el uso de un rango variado de atención a la salud proveniente de diferentes marcos de conocimiento podrían enmarcarse en la posibilidad de escape de ciertas formas de control.

Dominación y hábito

Una aproximación alternativa a los 'regímenes de práctica' de Foucault es la del hábito de Bourdieu (1984) al que atribuye la conformación del cuerpo que cada individuo se construye para sí mismo. Él define que: "el hábito es tanto el principio generativo de juicios objetivamente clasificables, como el sistema de clasificación de estas prácticas. Es en la relación entre estas dos capacidades que definen el hábito [...], que el mundo social representado, esto es, el espacio de los estilos de vida se constituye" (Bourdieu 1984:171). Para Bourdieu, el hábito sirve como fundamento para los sistemas de clasificación que no son tanto sistemas de conocimiento como medios de poder. Por lo tanto existen hábitos para las diferentes clases de una sociedad, que son definidas por aquellos y mantienen la *distinción* de grupo a grupo. En el hábito se expresa la aceptación del dominado a legitimar lo que es buen 'gusto' y buenas maneras del dominante, por lo que a veces intenta acercarse a los hábitos de este. Para ello, el individuo debe movilizar o transformar el tipo de capital que posee. Nominalmente, capital cultural, social, económico y simbólico. Pero la educación arquetípica del dominado lo sujeta a la imposibilidad de ser un 'genuino' portador de buen gusto y buenas maneras.

Ciertamente los que critican el concepto de 'estilos de vida' no pueden incluir a Bourdieu, pues precisamente lo que éste autor enfatiza es la diferencia de estilos causada por la posición laboral de sus coterráneos Franceses. En cambio se le ha acusado de determinista, en tanto que el hábito parece una camisa de fuerza que sujeta al individuo, perpetúa y legitima la relación dominante- dominado. Calificación que el autor ha tratado de refutar en diferentes ocasiones (Bourdieu, 1990). En diversos capítulos de esta tesis se presenta cómo mucho de lo que es llamado Costumbre se refiere a la repetición de prácticas regulares, que responden a un modo de clasificación y que a su vez clasifican a los individuos por lo que son usadas como elementos distintivos para la identidad que el grupo se da a sí mismo.

En tal sentido, éstas pueden ser llamados hábitos. Aunque su modificación a través del tiempo - por ejemplo, la aceptación de alimentos enlatados semanalmente por parte de la mamá de Venancio - no significa que se asuma una posición de dominado. A veces, parece que esta modificación o permanencia de hábitos persigue

exactamente lo opuesto, jugar con las reglas del supuesto dominador, para conservar su posición. Es decir, en el interior de cada grupo se dan dinámicas complejas difíciles de captar a primera vista que deben ser entendidas en su particularidad.

Tanto Foucault como Bourdieu se refieren que cierto modo de clasificación tiene un impacto sobre el cuerpo. Ahora bien, Juliana trae a 'su hijo' porque tiene diarrea, fiebre, los pies gruesos y ya no quiere comer. Nosotros, los médicos egresados de la universidad, decidimos que se trata de 'un niño con gastroenteritis y desnutrición'; en tanto que el Mara'akame dice que se trata del Costumbre. Entonces, si los sistemas de clasificación generan cuerpos diferentes, tendremos que analizar en ésta tesis qué tipo de hábitos y regímenes de clasificación se relacionan con el cuerpo que encontramos.

Las metáforas del cuerpo han abundado en la historia, y en la época reciente el debate se agudiza. Desde mi punto de vista, la sola clasificación de la corporeidad 'física' o 'biológica' del ser humano, nutrido, desnutrido, sano o enfermo envuelve una serie de herramientas y habilidades que se manejan muy frecuentemente en medio de incertidumbres y certezas. Por ello, cualquier experto biomédico difícilmente podría refutar la aserción de Foucault de que la superposición exacta del 'cuerpo' de la enfermedad y del 'cuerpo' del hombre enfermo no es más que un dato histórico transitorio (Foucault, 1966).

Agencia Humana

Estas posiciones encontradas nos ponen de frente a una serie de contradicciones: el cuidado o el control, la responsabilidad del gobierno por la salud de sus pobladores o de los individuos por sus propios cuerpos, la decisión en manos de los pobladores o en la de los planeadores, integrar la medicina tradicional o dejarla fuera, clasificar o no. Todo lo cual puede leerse finalmente como si desde los dominios normativos y prescriptivos de estrategias, científicos o políticos pudiera decidirse ello.

Hay una serie de respuestas para ello que implica brincar estas dicotomías. Por ejemplo, con respecto a la extensión del mercado de salud o la medicalización de la vida que critica Ivan Illich (1975), Briceño-León (1993) pone un ejemplo de un programa basado en medidas preventivas, pero que tuvo poco impacto en la población, entre otros factores, precisamente porque la explicación de la enfermedad no se medicalizó. Fisher y Arce (2000) refieren un caso en que el instrumento usado por los colonizadores en África, el microscopio, básico para diagnosticar en su momento la 'enfermedad del sueño' fue incorporado en la simbología local. Por otra parte, van der Geest y Susan Reynold Whyte (1991), tienen un enfoque diferente sobre la extensión del mercado de medicamentos. Sin dejar de reconocer los intereses de las grandes compañías farmacéuticas, van der Geest & Whyte sostienen el acceso libre al medicamento otorga al paciente libertad del experto inmediato; ya no sólo del médico, sino incluso del boticario. En el enfoque del libro que comprende varios estudios de caso en los países llamados 'del tercer mundo', la aprehensión de los medicamentos por los pobladores es como si fueran herramientas o cosas, sujetos de intercambio. Es decir, entran a marcos explicativos y prácticas porque "las medicinas están constantemente siendo re-interpretadas, los canales de distribución son transformados, y las 'tradiciones' re-trabajadas" (van der Geest y Whyte, 1991:10).

Es decir, la causalidad y efectos de cualquier programa pueden encontrarse en la generación de relaciones que existen en los eventos pues "los individuos y culturas tienen mecanismos de asimilación fantásticamente poderosos... que trabajan como enzimas para cambiar la composición ideológica de cuerpos extraños" (Greenblat,

1991:14; citado por Laffey y Waldes, 1997; Appfel-Marglin, 1998). Good & Delvecchio Good (1993), han calificado muchas de las críticas hacia la biomedicina como estereotipos. Ellos agregan una lista más de las que se han expresado aquí, que al final dicen que cuando se parte de aquellos es difícil reconocer lo que pasa en las prácticas diarias de los actores. Cuando lo que se encuentra son características y factores que hacen a un médico diferente del otro, o a un grupo de otro.

Lo que en el fondo se está discutiendo es lo que Kevin White (1991), ya citado, establece como *la agencia humana*. Anthony Giddens se pregunta: ¿Somos los creadores de la sociedad o creados por ella? Aunque dice que esta discusión forma parte de la historia de la sociología que aun no tiene una respuesta que convenza a los proponentes de una u otra tradición escolar, enfatiza al ser humano como agente reflexivo, con acciones y propósitos. Este es un aspecto que muy frecuentemente se soslaya en el análisis de programas. Porque en mi opinión, por la manera en que se expresan las críticas y soluciones para los programas de salud, lleva a suponer que se atribuye a los programas todo el resultado que se obtiene de ellos, dando a la población un papel pasivo. Así, dependiendo de la voluntad o deseos de los programadores, la población o pacientes pueden convertirse en autogestivos o simplemente beneficiarios, pueden integrarse a los curanderos locales en el programa o imponerse el conocimiento biomédico sobre ellos.

Pero tampoco se trata de enfocar el análisis desde el control personal (Peterson and Stunkard, 1989) o en el individualismo. Ataques que la perspectiva orientada al actor ha recibido frecuentemente por una reducción del actor y su agencia al ejercicio de la voluntad, como si fuera la única característica de la persona. Como se ve en el ejemplo expuesto y en la experiencia de aquellos que han participado en proyectos de intervención, la sujeción de los pobladores no se encuentra. Al contrario, los actores se muestran muy activos y esta actividad puede llegar a retar los principios con que se implementan los programas. Por otra parte, como el ejemplo muestra, los actores interviniendo en el caso de Venancio son múltiples. Es decir, no se ve homogeneidad en los dos sitios considerados por los críticos de los programas de atención. No entre los representantes del conocimiento médico ni tampoco en la población. Lo que lleva a la cuestión de cómo considerar las actividades de los actores (todos).

Esto es, si las acciones de los actores se corresponden y dirigen conscientemente hacia un objetivo claramente diseñado o si estas se expresan de manera espontánea y a veces hasta caótica (Scott J, 1985), respondiendo al juego de las interacciones. Esto ha sido claramente expuesto para los programas de desarrollo rural como 'lucha de paradigmas' por Long y van der Ploeg (1988, 1989). En su presentación la idea del 'desarrollo' es un paradigma presente en cualquier tipo de intervención pero cuestionan críticamente la idea de que éste puede ser entendido como originado desde una mesa y aplicado sin problemas entre la población. Porque en la implementación ocurren encuentros 'cara a cara' (Long, 1984, 1989, 1990, 1992), entre actores con diferentes intereses, conocimientos, emociones que luchan, negocian, se acomodan, etcétera, para mantener el control sobre sus propias visiones y formas de vida. Norman Long considera que "la intervención es un proceso de transformación que va y viene, constantemente reformado por sus propias dinámicas políticas y organizativas y por las condiciones específicas que encuentra o crea, incluyendo las respuestas y estrategias de los grupos regionales y locales quienes pueden luchar para definir y defender sus propios espacios sociales, fronteras culturales y posiciones dentro de un campo de poder más amplio" (Long 1992:37).

La idea básica en esta corriente de estudio y análisis del desarrollo rural es la agencia. Para Alfred Gell (1998), quien presenta una antropología del arte en

términos de agencia considera que esta no puede decidirse de antemano. Ella sólo puede ser vista en el 'acto' dentro del 'estado de la vida' del agente. Esto es, el acto dentro de la biografía del agente porque a final de cuentas la tarea del antropólogo son las relaciones sociales que son relaciones entre biografías (Gell 1998: 1-10). Para mi interés, el concepto de agencia debe ser visto en la relación de la biografía con la construcción de la persona, su salud y enfermedad. Puesto que la pregunta aquí es desde las posiciones particulares de los actores, como es que se deciden las acciones cuando hay paradigmas en confrontación. En éste caso específico con respecto a la desnutrición.

La cotidianidad en proceso

La desnutrición en la Sierra Huichol debe entenderse entonces en medio de diálogos del grupo y los individuos con un medio ambiente ecológico difícil, una historia de relativo aislamiento, relaciones sociales en transición, ceremoniales donde lo mítico y lo mágico están siempre presentes pero donde la biomedicina tiene también ya un lugar. La situación que se expuso refleja dilemas, emociones y juegos de poder en todos los actores así como la construcción de la realidad que se va dando en el proceso.

La propuesta de esta tesis es que el entendimiento de la desnutrición en la Sierra debe partir de que esta es construida por medio de prácticas sociales que utilizan herramientas conceptuales, relaciones con instituciones y técnicas que se aplican sobre el cuerpo del individuo y el grupo social. Al fondo de todo, la propuesta es que los temas enunciados hasta el momento pueden abordarse apropiadamente si se considera al proceso de intervención (al nivel de individuos o poblaciones) como un ejercicio cotidiano en *proceso*. Es decir, no sólo como una intención documentada o no que marca las pautas y los objetivos, ni sólo como una valoración crítica o no de los resultados obtenidos. En el 'ejercicio cotidiano' hay incontables factores que - como ocurrió en el trabajo de campo de esta investigación -, atraen la atención y la voluntad hacia una serie de acciones 'minúsculas' o 'poco significantes'. Pero cuyos efectos sobre otros procesos considerados de igual manera minúsculos e insignificantes pueden llegar a marcar el rumbo de un tipo de interacción dado.

En este ejercicio cotidiano, al construirse entre simples y múltiples elementos se expresa la manera como los sujetos se mueven y comprenden en el mundo (Berger y Luckmann, 1972). En nuestro caso, en las maneras como se comprenden a sí mismos y a los otros los estrategias de los proyectos, población, terapeuta, paciente. Puesto que lo inmerso en la cotidianidad no necesita explicitación, el amplio abanico de calificativos o etiquetas 'sobre el otro' que se originan o expresan en el proceso de intervención adquieren relevancia. Estas, en su asignación dejan ver y justifican la posición desde la cual se está leyendo el proceso. Posición que nunca queda completamente definida por la creatividad de los sujetos que se ajustan a las dinámicas de la interacción. Lo cual no significa que las etiquetas asignadas siempre cambien en el proceso, pues pudiera ser que se refuercen agregando mas elementos a su justificación.

Ello implica una valoración de las fuentes documentales, los discursos y también las etiquetas para darles un valor en términos de su fuente, justificación y tiempo específicos. Esa relatividad alcanza la narrativa que se presenta aquí, especialmente si se aclara desde el inicio que la investigadora es parte de la situación de una manera activa y situada como una de las partes necesarias en la negociación. Para resumir, si la interacción es un ejercicio cotidiano sus repercusiones sobre la vida social, hábitos e imágenes habrán de observarse en la cotidianidad. Por ello, en esta tesis se sitúan el

programa de atención a la salud como un esfuerzo - adecuado o no de acuerdo a las respuestas que da en el proceso en que se inserta - que opera en el panorama de un conjunto de prácticas heterogéneas de la población y de proyectos oficiales o no. Y que construye su objeto de estudio al mismo tiempo que trata de entenderlo.

De manera general, es en este abanico de intereses, intenciones, circunstancias y creatividad donde los programas de atención primaria a la salud se desenvuelven y en donde se encuentra el reto de actuar para cada uno de los que intervienen ahí. Habrá que prestar atención a si estas intervenciones afectan (y cómo) los espacios de la vida y generan o no dilemas en el modo como se comprende y se mueven en el mundo los actores, así como a aquellas preguntas íntimas que el individuo y su entorno social tratarán de resolver. De esta manera, espero que el objetivo del capítulo, de exponer el caso de Venancio para encontrar las pistas a seguir en el desarrollo de la tesis se haya cumplido. Es claro que esto no puede hacerse buscando formas abstractas de conocimiento sobre la desnutrición, sino prácticas situadas de los actores en el panorama de la interacción.

Es desde ahí donde se pueden estudiar los elementos involucrados, a través de los actores con su bagaje conceptual donde juegan un papel importante sus emociones, intereses, posibilidades en el contexto socio- político y ecológico. Es a través del ejercicio cotidiano en proceso donde pueden analizarse las respuestas y categorías de los actores, las acciones circunstanciales o planeadas, así como la manera en que se insertan en la arena de relaciones producidas en la interacción. En resumen, cuáles son y como se efectúan sus prácticas como simples elementos cotidianos. La investigación tiene ya pistas para seguir.

Capítulo Dos

El Origen del Programa

"El problema del hambre y desnutrición que se padece en la Sierra Huichol es grave, y si no se diera el apoyo actual, se condenaría a la etnia a la extinción".

(Procurador de Asuntos Indígenas, 1ro de Julio de 1993, Siglo 21)

Introducción

Venancio fue el primer niño con desnutrición severa que atendí en el Centro de Recuperación de Tuxpan de Bolaños, en 1994. La resistencia que encontré en su madre para vigilar su evolución hasta un estado satisfactorio para los estándares biomédicos, la curiosidad de la población ante un niño delicado al extremo, el juicio del médico sobre la posibilidad de que se le dejara morir, la seguridad del Mara'akame del resultado positivo de su tratamiento, eran datos que me intrigaban. La impresión era de que habíamos llegado por sorpresa a la población, ofreciendo un servicio que se recibía como al vendedor indeseado que toca la puerta y debe desplegar su repertorio de trucos hasta obligar al cliente a aceptarlo. Varias preguntas se imponían, ¿Por qué estábamos ahí?, ¿Cuál era el sustento de una intervención de éste tipo? Al ser un programa a cargo de una institución gubernamental, las respuestas debían buscarse en el ámbito de la burocracia y la política, para entender cómo es que se generó la idea atender la desnutrición en la Sierra.

El capítulo intenta mostrar cómo se define un 'problema social' en "las actividades de grupos que hacen declaraciones de sufrimientos y reclamos de organizaciones, agencias e instituciones acerca de algunas condiciones dadas" (Spector y Kitsuse 1973:146, citado por Hanningan, 1995:32). Para ello se usará material que comprende voces de diferentes actores, en diferentes locales y tiempos [1989-96], una vez que se ha definido antes que nuestro enfoque es hacia los procesos. En el análisis de esas voces, como lo menciona Alberto Arce: "es importante explorar las maneras en las cuales los expertos, trabajadores de campo y actores locales articulan sus lenguajes de desarrollo, y que tan lejos resuenan con cada otro o crean una cacofonía de mensajes divergentes y discordantes" (Arce, 2000:32).

El argumento está basado en dos fuentes principales de información, un documento del Instituto Nacional Indigenista Delegación Jalisco y un manuscrito de un antropólogo visitante de la Sierra Huichola desde hace más de veinte años. Ello se complementa con fragmentos de charlas informales con burócratas muy cercanos al proyecto de atender la Sierra, la narración de un médico, notas de periódicos locales y mi observación de la evolución de este asunto combinada con charlas informales con los pobladores. Como se verá, para explicar el origen del Centro de Recuperación Nutricional hay dos versiones que concuerdan en la cronología, aunque cada una de ellas enfatiza diferentes detalles y eventos.

Una manera de analizar los textos y conversaciones de los actores se encuentra en el análisis lingüístico. Martien Brands (1999) usa éste método por medio del cual muestra convincentemente que el lenguaje parte de los sistemas de entendimiento

particulares de los cuales se desprenden los conceptos, estrategias, metáforas y los esquemas de clasificación en que se basan – en su caso de estudio- la alopatía, homeopatía y medicina china. Su aporte es muy claro cuando explica como los ‘signos’ y ‘códigos’ que forman el lenguaje con que se expresa y define el conocimiento son resultado de contextos culturales específicos.

El aporte de Brands se tomará en cuenta en éste capítulo dentro de los límites que se mencionan luego. Su propuesta de entendimiento entre los diversos tipos de terapia es coherente con el tipo de análisis que usa, pero al carecer de su contraparte etnográfica y descansar su análisis únicamente en el aspecto cognitivo y puramente lingüístico, termina sugiriendo que es posible un proceso a la inversa. De acuerdo a él, al cambiar los ‘signos’ y ‘códigos’ del lenguaje de manera voluntaria o por entrenamiento en las universidades pueden cambiarse casi automáticamente los mundos de vida. Es decir, éste tipo de enfoque ignora las condiciones históricas y sociales de la producción y recepción de los textos (Bourdieu 1991; desatiende que es posible crear estrategias discursivas cuyo parámetro es el poder (Sierra 1992); olvida que existe la posibilidad de que una interpretación para una situación dada sea impuesta desde una posición particular de interés (Fairclough, 1996); y no toma en cuenta que el lenguaje puede usarse para engañar, contrariar y desconcertar a los otros (Giddens 1987:105-7).

Por ello, el análisis que se presentará no descansa en el análisis de los componentes y orden de las palabras. Los textos y expresiones que se usarán son puestos en el contexto de su producción así como en el debate que se da entre las diferentes posturas para el ejercicio de una acción determinada. El enfoque hacia el lenguaje es en realidad a uno de los componentes de la agencia, puesto que “el lenguaje que usamos para describir el mundo parece ser continuo con nuestras actividades prácticas, una parte integral de las acciones por las cuales cumplimos nuestras metas” (Golinski, 1998:7). En mi opinión, prestar atención al lenguaje usado en las maneras de representar al otro, a los problemas y al vocero es prestar atención a las maneras como los actores se comprenden a sí mismos y a los otros. Así, a la par que sostiene determinado entendimiento de un problema, el lenguaje sirve para proyectar el argumento, al vocero mismo y sus posibilidades de convencer a otros de actuar de determinada manera en la arena social. Lo que se dijo en el capítulo anterior, implica una valoración de los documentos y discursos para darles un valor en términos de su fuente, justificación y tiempo específicos.

El capítulo se desarrolla en dos apartados. En el primero se presentan las dos versiones que ubica el surgimiento del Centro de Recuperación Nutricional. La primera que se presenta, enlista a aquel como resultado de un proceso organizativo y de concertación, promovido por una institución como parte de su estrategia para la atención en la Sierra. Para su contexto se presentan algunas negociaciones entre los burócratas y otros actores cercanos al trabajo de campo, con respecto a la manera de trabajar específicamente en la atención a la Desnutrición. La otra versión sobre la construcción del Centro de Recuperación Nutricional, destaca la ocurrencia de algunos ‘eventos críticos’ (Long, 2000) dentro de la Sierra misma, y enfatiza como causas del programa la presencia de problemas de salud pública.

En el segundo apartado se ligan ambas versiones a través de la presentación de un debate público donde intervienen voceros de organizaciones no gubernamentales, editorialistas y burócratas específicos. La discusión inicia sobre la manera de atender lo que se define como un problema grave de hambre y desnutrición, dentro de un marco conceptual similar sobre la salud, la enfermedad y su atención; pero ésta discusión deriva pronto hacia el actuar institucional dejando ver los intereses de los

que debaten. Después de ello se recoge la versión de un actor, testigo y participante directo de este proceso, quien tiene su interpretación propia y vívida del mismo en relación directa con su experiencia de campo en la zona Huichola. El encuentro de modos diferentes de priorizar necesidades, y el choque entre comprensiones diferentes de salud y su atención dan por resultado un tipo de actuación y de interacción que es un reto para el modo conceptual mostrado en la discusión pública.

De acuerdo a las versiones en conjunto, dos elementos mayores se conjugaron para la aparición del Centro de Recuperación Nutricional, un problema de Salud Pública y un momento político especial. Se verá como la participación de los actores se efectúa en medio de negociaciones delicadas, y hasta cierto punto paradójicas. Se describirá que las reglas del juego en los diversos niveles (funcionarios estatales, organizaciones huicholas, pobladores de la comunidad y trabajadores de campo), no son puestas desde una estrategia gubernamental clara, sino que se desarrollan por la dinámica creada en las sutiles negociaciones de imágenes y poder en sus diferentes dimensiones. Se evidencia entonces un contraste de imágenes y etiquetas así como de conceptos subyacentes en la atención a la desnutrición.

En el camino del etnodesarrollo

Una de las versiones sobre el origen del Centro de Recuperación Nutricional se encuentra en un documento del Instituto Nacional Indigenista, escrito en 1993¹, donde se le sitúa como producto de las negociaciones efectuadas con el gobierno del estado a través de la Unión de Comunidades Indígenas Huicholas de Jalisco (UCIH-J). La UCIH-J es presentada en el documento como una estrategia para continuar la atención a la Sierra que desde la década de cincuenta emprendió este instituto. En aquel tiempo, se formuló un plan de atención que descansaba fundamentalmente en la atención a los enfermos y la escolarización de los infantes.

En los años setenta, a través del INI, el gobierno federal ejerció un presupuesto muy alto para las etnias de la Sierra Madre Occidental a través del Plan Huicot (por las siglas iniciales de Huicholes, Coras y Tepehuanes). Se trató de modernizar el trabajo agrícola y el ganado local con la introducción de tractores, semillas de maíz híbridas de alto rendimiento y sementales para regiones secas. Este último programa tuvo éxito en ciertas zonas de la Sierra, pero no se puede decir lo mismo de los dos primeros. En la actualidad muy pocos tractores están en uso en la región y con dificultad puede encontrarse alguna parcela Huichola donde se use maíz híbrido.

Después del Plan Huicot, el INI mantuvo como eje de sus acciones el trabajo en los albergues escolares de la Sierra, un programa de asistencia alimentaria directa a las familias, financiamiento para diversos proyectos de desarrollo y diversos tipos de apoyo para facilitar la conservación de la cultura. Sin duda una de las iniciativas que el INI valoró más es la creación de la Unión de Comunidades Indígenas Huicholas de Jalisco (UCIH-J), con la cual se quiso concretar una propuesta del gobierno federal.

La Unión de Comunidades y la concertación institucional

La Unión de Comunidades Indígenas Huicholas de Jalisco se perfila en el ámbito político como un actor nuevo desde 1990. Su formación - como se explica en un documento del Centro Coordinador Indigenista de Mezquitic, Jalisco (INI), fechado

1 Documento mecanografiado. 'Políticas indigenistas y programas institucionales en las comunidades Wixaritari de Jalisco' (1990-1993). CCI-Mezquitic. INI. Sept. 30. 1993.

en 1993-, obedece a la implementación de una estrategia nacional que por *"acuerdo presidencial en 1988, reconoce a los indígenas como sujetos prioritarios de atención"*. Ello significa, *"Garantía para las etnias de decidir todo lo concerniente a sus propios asuntos asegurando su participación en las entidades y procesos de toma de decisiones en donde se discute y determina su futuro; a la representación y participación política, al respeto de sus tradiciones y cultura; y la libertad de escoger el tipo de desarrollo que van a querer"*.²

Es de hacer notar que la cronología que se presenta en este documento parte de 1988, es decir se liga claramente al momento sexenal electoral³. Es probable que el documento (anónimo) haya sido escrito (u ordenado escribir) por el Delgado estatal del INI. Parte de ese documento fue resumido en los diarios estatales y locales de la región Norte de Jalisco, y fue interpretado por algunos como parte de una campaña publicitaria del entonces Procurador de Asuntos Indígenas. Lo que puede explicarse en parte porque en el tiempo de su publicación hay un reajuste del ambiente político estatal por la renuncia del gobernador electo de Jalisco, ocurrida en 1992, debido a que este es acusado por la opinión pública de negligencia para prevenir el desastre causado por la explosión de un tubo de drenaje en Guadalajara. Ello llevó a un río revuelto, donde las alianzas políticas entre los personajes del estado se enturbiaron y la presión hacia la administración gubernamental se intensificó. En ese sentido el documento puede leerse como una defensa frente a las presiones.

Pero es también un recuento analítico así como propuesta de acción. Se apunta que las cuatro comunidades Huicholas en Jalisco antes de 1990: *"hacían vida política, religiosa, económica y social independiente una de la otra, cuando la problemática regional es común e integral"*.

Por ello, se lee en el documento, se decide la creación de vínculos entre ellas. Se narra que aprovechando el programa de Fondos Regionales de Solidaridad, se efectuaron asambleas en las localidades. En ellas se explica a la población la existencia de recursos económicos para proyectos de desarrollo cuyo requisito principal es la organización comunal. Ya que desde 1988 se habían establecido dos objetivos: promoción del libre desarrollo de las culturas indígenas y la corrección de la desigualdad que los frena o inhibe [puede inferirse que en su relación con la sociedad mestiza]. Como resultado de las asambleas se formaron grupos de trabajo *"dentro de los clanes familiares que sirvieron como característica [indígena] de organización productiva"*. Luego estos grupos se registran dentro de una asociación mayor, constituyéndose el 17 de junio de 1990 en Tuxpan de Bolaños el Fondo Regional de Solidaridad. Para el redactor del documento ese evento constituye una parte aguas en la historia de los Huicholes puesto que *"fue la primera vez donde se produjo convivencia y acercamiento de las autoridades tradicionales y agrarias de toda la región"*.

Un año más tarde, el INI de Jalisco organiza una visita de los delegados de estos Fondos Regionales a Nayarit, para intercambiar experiencias con los indígenas Huicholes de ese estado vecino. Ahí se encuentran con la Unión de Comunidades Huicholas de Nayarit, cuyos éxitos especialmente en el campo de bienestar social, animan a los delegados Jaliscienses a imitarlos. Estos delegados, con la asesoría del INI, deciden entonces registrar ante la Secretaría de la Reforma Agraria una estructura organizativa más amplia que los Fondos Regionales de Solidaridad,

2 Las citas textuales del documento están escritas en itálicas y entre comillas.

3 De la presidencia de la república y del gobierno del estado de Jalisco. Estas elecciones coinciden en los años de renovación sexenal. Las elecciones del congreso local y los gobiernos municipales en Jalisco se realizan cada tres años, por lo que coinciden una de cada dos veces con las anteriores. Esto es, la coincidencia se efectuó en 1988 y 1994.

denominada en similitud con la de Nayarit "Unión de Comunidades Indígenas Huicholas de Jalisco" (UCIH-J).

La asamblea de legalización se llevó a cabo el 8 de abril de 1991, otra vez en Tuxpan de Bolaños, con el aval de la Secretaría de la Reforma Agraria. Ya para entonces asistían a las asambleas de los Fondos Regionales los representantes de la Secretaría mencionada, la Secretaría de Agricultura y Recursos Hidráulicos, la Secretaría de Salud, el DIF Jalisco, el Banrural y los presidentes municipales de Mezquitic y Bolaños (donde se encuentra comprendida geográficamente la región Huichola de Jalisco). Todas ellas con programas de trabajo en la sierra, con diversa presencia y antigüedad.

De acuerdo al documento en cuestión, estas instituciones fueron involucradas en las asambleas de los Fondos Regionales de Solidaridad y luego en las de la UCIH-J con dos objetivos explícitos: negociar con ellos el apoyo a proyectos y necesidades de la región así como sensibilizar a las instancias estatales y al mismo gobernador del estado en la problemática indígena. Un punto se expresa claramente: una de *"las acciones permanentes de la UCIH-J sería la de favorecer una buena relación con el gobierno del estado y con el INI"*.

El documento que narra la experiencia de formación de la UCIH-J resalta que de lo logrado, lo más importante es la organización, porque las comunidades empezaron a visualizar y a fortalecer *"la estructura de su gobierno tradicional, la preservación del patrimonio cultural, justicia, educación y bienestar social, como el camino seguro para la autodeterminación y desarrollo de sus pueblos"*.

Es dentro de las obras de bienestar que la UCIH-J consigue en los próximos dos años de su legalización brigadas interdisciplinarias de prestadores de servicio social de la Universidad Nacional Autónoma de México; médicos y enfermeras en servicio social de la Universidad de Guadalajara; un convenio de asesoría del Centro de Lenguas Indígenas; botiquines del Instituto de Servicios Sociales y Seguridad de los Trabajadores del Estado; árboles y semillas del DIF Jalisco y brigadas para investigación de recursos naturales. Dentro de estos logros el Centro de Recuperación Nutricional es mencionado como uno más en el listado. De acuerdo a este documento de ninguna manera se le puede conceptuar como la punta de lanza que entra a la comunidad para su control político. En su origen, para los estrategias políticas, tiene mas bien un papel secundario y marginal.

Los jóvenes de Tuxpan recuerdan que fueron avisados por sus líderes que se efectuaría una Asamblea para decidir la ubicación del edificio, por lo que se trasladaron masivamente para influir en la votación. La ubicación quedó en Tuxpan, aunque se pensó que pudiera dar servicio a toda la Sierra. En la opinión de uno de los funcionarios presentes en la Asamblea lo que pesó para la decisión fue el argumento de la existencia de infraestructura existente ahí, como la red de agua potable y la brecha (iniciada su construcción en 1986) que cruza la Sierra Huichol uniendo a través de ésta los poblados aledaños de Jalisco y Nayarit.

El objetivo general de involucrar a las instituciones estatales en la atención de la Sierra Huichola, así como promover la participación de los pobladores en la toma de decisiones parece que se ha logrado.

Portadores de camisetas

Cuando me incluí al trabajo en la Sierra, un año después de construido el Centro de Recuperación Nutricional, hubo que dedicarse un mes a reuniones con varios directores de la institución para elaborar los lineamientos y controles a que habría de

someterse el programa. Lo que evidenció la disputa entre ellos para la dirección de este proyecto específico. Formalmente la atención a la zona Huichol dependía de una dirección con la cual nunca hubo contacto porque esta había previamente traspasado sus responsabilidades a otra. La que había recibido esta tarea no estaba interesada en un proyecto tan lejano, pero de cualquier modo quería intervenir en las decisiones. Pero dos directoras tenían una fuerte disputa entre ellas por ganar el control del programa. Una de ellas consideraba que este era su proyecto pues ya tenía un bosquejo de programa nutricional muy completo y de su presupuesto particular se proveería el alimento para el Comedor Infantil. Por su parte, la segunda defendía que la salida final para la desnutrición era los proyectos de desarrollo y productivos, algunos de los cuales ya habían sido ensayados en la Sierra. Esto le daba ventaja sobre la otra.

Al final se decidió que las tres Direcciones tendrían responsabilidad en el desarrollo del proyecto, pero mi relación más estrecha se daría con la directora que tenía a su cargo los proyectos productivos. Sin embargo, el plan incluía la contratación de cuatro muchachos Huicholes que funcionarían como *promotores*⁴, por lo que se incluyó otra dirección quien los incluiría en su nómina y cuya directora tomó de inmediato todas las medidas posibles para el control del programa a través de las acciones de aquellos. Eran claros el traslape y la segmentación de funciones en las direcciones de una misma institución, así como las múltiples negociaciones que habría que hacerse para tomar acuerdos⁵. Todo esta competencia me intrigaba pues a fin de cuentas se trataba de un pequeño programa en uno de los rincones del mundo. Pero las desavenencias no sólo eran internas, las que había con otras instituciones fueron apareciendo pronto.

Una vez que acepté el puesto me dediqué a recopilar y estudiar la bibliografía que encontré sobre los Huicholes. Tomé un curso intensivo sobre el manejo del niño gravemente desnutrido. Visité un centro de investigación en Salud Pública donde fui informada de la participación que éste tuvo en el diagnóstico de desnutrición de toda las regiones de la Sierra Huichola. Este diagnóstico había sido efectuado por estudiantes de medicina, quienes en visitas periódicas en sus vacaciones escolares de una o dos semanas de duración, habían recolectado el peso y talla de los menores de cinco años; a la par que capacitaban promotores de salud. Estos viajes habían sido apoyados con despensas del DIF Jalisco, recursos de este centro y aportaciones personales de los estudiantes.

Los datos de toda la Sierra, en poder de estos académicos, todavía no estaban elaborados, pero afortunadamente sí los de la región de Tuxpan de Bolaños que tenían la ventaja de ser nominales lo que me daba la posibilidad de revisar el avance o retroceso de los niños del lugar. Me entregaron estos datos e insistieron fuertemente que se trataba de un favor especial, en correspondencia a las colaboraciones (talleres de metodología) que había tenido con ellos en el pasado. También de manera clara me informaron que ninguna otra información sería entregada a menos que mediara un acuerdo oficial entre los directivos de las respectivas instituciones.

4 De acuerdo a Ros Romer (1992:139-40), la idea subyacente al contrato de promotores locales es que el indígena puede ser un buen colaborador, una vez que pertenecen a la comunidad son capaces de llevar a los suyos la propaganda institucional.

5 En 1995 se reestructura el DIF Jalisco. Se establece un solo mando para algunas direcciones con funciones traslapadas y algunas de ellas desaparecen. Entre ellas la dirección de Asistencia Médica, y el personal médico se traslada a la Secretaría de Salud.

Los responsables de este proyecto, poseedores de los datos mencionados, se adjudicaban el derecho de antigüedad de trabajo en la Sierra en programas de educación para promotores de salud y calificaban los esfuerzos de los otros como desafortunados. Dada la clara insuficiencia de médicos en la Sierra Huichol, defendían una estrategia que movilizara a voluntarios, tanto estudiantes de medicina como promotores locales, unidos en un programa educativo y de atención primaria a la salud.

Su desacuerdo específico con el trabajo que yo realizaría en la Sierra se refería especialmente a la contratación pagada de promotores locales. En su opinión, ello desmovilizaría al resto de los líderes no pagados dada la pobreza de la zona, la cual ejemplificaron con esta frase: *"en la Sierra matan hasta por cincuenta pesos"*. Me explicaron que en Tuxpan de Bolaños donde años antes capacitaron a 17 promotores, la Secretaría de Salud sólo contrató a diez de ellos - para el sistema de atención modular que tiene vigencia todavía en Tuxpan - provocando conflictos entre todos los capacitados y la inmovilidad de los otros siete. Los desacuerdos Inter-institucionales estaban a la vista.

Días más tarde comprobé que no era un asunto oculto. Esta visita que yo consideré como solicitud de ayuda a un grupo de amigos para preparar mi trabajo en la Sierra, tuvo repercusiones casi inmediatas con mis contratadores. Al parecer, el DIF Jalisco negó el apoyo de despensas para el siguiente viaje de los estudiantes hacia la Sierra, para lo cual no había habido problemas en anteriores ocasiones. Ante tal negativa los responsables del proyecto reclamaron que la colaboración no era correspondida, argumentando los datos que me entregaron. Es decir, mi institución se veía comprometida por una iniciativa de su personal, tomada a la ligera. Una de las directoras se encargó de hacerme llegar una reprimenda procedente de la Dirección General por *'estar pasando información a quien no debía'*.

Pero luego hubo algunas reuniones de coordinación con personal del Instituto Nacional Indigenista y estos académicos. Esas reuniones eran de esperarse si el trabajo iba a desarrollarse en terrenos indígenas, responsabilidad directa de aquella institución. Pero también, porque ellas habían sido promovidas por el Procurador en correspondencia a su estrategia de concertación descrita en el documento del apartado anterior. Las presentaciones no dejaban lugar a dudas, en la Sierra Huichola había un terrible problema de hambre que hizo sugerir a alguien, cuya propuesta se discutió seriamente, el hacer llegar diariamente una manzana o un plátano a cada niño Huichol una vez que de acuerdo a algunos cálculos de requerimientos nutricionales la solución estaba en ello. Uno de los participantes aseguró que ello podía ser donado con el presupuesto de las instituciones, pero la dificultad estaba en el transporte ya que un vehículo tardaría días en llegar a los núcleos poblacionales mayores; quedando el problema de cómo distribuir el alimento a las rancherías. Otro consideró la posibilidad de pedir el apoyo de los helicópteros del ejército para ésta tarea.

Mi participación, sin haber puesto un pie en la zona a excepción del taller de plantas medicinales casi diez años antes, se concretó a algunas sugerencias que al paso del tiempo comprendí como ridículas. Entre ellas estaba la promoción de producción de nopales, alfalfa, y otros vegetales que suplieran las deficiencias alimenticias. Pero dado que yo iba a estar a cargo del programa, pedí me dejaran hacer un diagnóstico inicial de la situación para ver cuales acciones serían más adecuados. Todos los asistentes, incluido el Delegado /Procurador se comportaron muy amablemente y recibieron con agrado mis sugerencias y planes de trabajo en materia de alimentación / nutrición. Dado que el INI había contratado recientemente

a una doctora que se encargaría de su programa de Asistencia Alimentaria, me pidió que me entrevistara con ella para afinar los detalles de coordinación.

La doctora y yo simpatizamos de inmediato. Estuvimos de acuerdo en un estilo de trabajo que tratara de entender lo que la población deseaba de nosotros, en el tipo de alimento que debería contener el programa de Asistencia Alimentaria y en trabajar coordinadamente. Sin embargo, hubimos de puntualizar que tanto ella como yo había sido instruidas de 'portar la camiseta institucional'. En otras palabras, ella trabajaba para el INI y yo para el DIF y eso nunca debíamos olvidarlo.

Así en el corto tiempo de un mes, se me había recordado que la 'puesta de camisetas' era obligatoria. Una de las directoras de la institución me explicó esa precaución. En su parecer la explicación era muy simple: los indígenas se habían puesto de moda por la rebelión iniciada en enero de ese mismo año por los neozapatistas en Chiapas, por lo tanto el que se acercara a ellos 'saldría en la foto'. La 'puesta de camisetas' serviría como frontera para la especificidad del nombre de la institución y para el reclamo de paternidad del trabajo.

Puede verse entonces que aunque el documento que presenta la estrategia del gobierno federal lo hace como si esto hubiera ocurrido de una manera lineal y nítida, el proceso se movía en una red más sutil, ambigua y complicada de lo escrito. Eso era evidente en las relaciones entre las instituciones que obligaba a la 'puesta de camisetas', con lo cual también se otorgaban espacios de disenso y pequeños juegos de poder, especialmente claros en la disputa por el control y dirección de este pequeño programa.

De la epidemia de sarampión a la desnutrición

La otra versión sobre el origen del Centro de Recuperación Nutricional que recogí en la Sierra, coincide en su cronología con la que ofrece el documento anterior; pero los detalles y eventos significativos provistos por una de las versiones, no son contemplados por la otra. En tanto que para la versión presentada se trata del producto de una estrategia institucional exitosa, para la siguiente es un problema de salud pública el detonante que impulsa la idea de la atención a la desnutrición.

A finales de 1989 y principios de 1990 se presentó una epidemia de sarampión en diversas partes de México. En la Sierra Huichola se notificó de 420 muertes y específicamente en la zona de Tuxpan de Bolaños se dijo que murieron 70 niños. Considerando una población total de aproximadamente once mil habitantes de su Sierra en Jalisco, así como 700 menores de cinco años sólo en la región de Tuxpan, había motivos suficientes para causar preocupación no sólo a las autoridades de salud, sino también a ciertos sectores de la sociedad.

El origen de la epidemia en México está todavía poco claro. El modo como llegó a la Sierra Huichola es también materia de discusión. El sarampión, de acuerdo al conocimiento biomédico, es una enfermedad altamente contagiosa en ausencia de vacunación y grave ante deficiencia inmunológica. Uno de los responsables del Instituto Nacional Indigenista del estado vecino de Nayarit, explicó a un grupo de promotores de Salud en Tuxpan que la epidemia se debió a una falla en la 'red fría' (conservación de la vacuna a una temperatura entre 4-6 grados en su traslado de un recipiente a otro o de lugar a lugar), de tal modo que la sustancia que se aplicó era

inocua⁶. Esta falla, de acuerdo a esta persona se debió a la deficiencia en el transporte de la misma, dada las condiciones de caminos de la Sierra.

Pero también la población asegura que muy pocas veces habían sido vacunados antes de la epidemia. De hecho, las visitas de médicos a sus comunidades antes de ello eran muy raras, a pesar de que desde la década de los 70's se habían establecido diez Unidades de Atención a la Salud dependientes de la Secretaría de Salud de Jalisco (ver mapa). Esto significaba que diez médicos en servicio social y un número igual de enfermeras a cargo de las Unidades Médicas de Atención a la Salud deberían cubrir una serranía extensa (40 Km cuadrados aprox.); donde avanzar un kilómetro longitudinalmente significa a veces tres o cuatro horas de cansado descenso y escalamiento de barrancos, para llegar a un pequeño núcleo de población.

Como correspondía a la gravedad del caso, la respuesta institucional ante la epidemia se inició de inmediato. Brigadas de personal médico y paramédico de la zona mestiza circunvecina así como de las capitales de los estados de Jalisco y Nayarit se movilizaron comunidad por comunidad en toda la región Huichola. Hubo apoyo de avionetas para poder llegar hasta los lugares más inaccesibles, puesto que para esas fechas no existían los ramales de la brecha central que cruza la Sierra⁷.

El entonces Gobernador del Estado de Jalisco se hizo presente en algunas comunidades de la Sierra. En Tuxpan se encontró con el médico en servicio social en la Unidad de Atención a la Salud de este lugar. Este, de acuerdo a su propia versión, le hizo notar las privaciones en que debía realizar su trabajo: carencia crónica de medicamentos para atender a los pacientes y dificultades para transportar a un hospital apropiado a los enfermos graves. El Gobernador hizo enviar casi inmediatamente una fuerte dotación de medicamentos y un vehículo pick up nuevo que serviría como ambulancia para esta comunidad.

Pero las voces públicas que en su momento se elevaron, además de la obvia necesidad de hacer realidad la cobertura universal de vacunación, pregonaron la desnutrición de la población - especialmente la infantil - como la problemática fundamental a la que habría que prestar toda la atención. De acuerdo a estas voces, la desnutrición sería la causante de la deficiencia en la fortaleza y defensas naturales del cuerpo, que a su vez permitió la diseminación de la epidemia y la alta mortalidad resultante. Para apoyar esta hipótesis, un diario nacional (La Jornada) publicó en agosto de 1990 un resumen de una investigación sobre la frecuencia de la desnutrición entre los niños en Tuxpan de Bolaños. Un año después la Revista Mexicana de Pediatría publicó también tal investigación.

La población base para este estudio fueron 100 niños, entre quienes se encontró que un 94.7% tenían déficit del peso esperado para su edad en primer y segundo grado; y 69.2% de ellos tenía déficit de la talla; además se encontraron seis casos de kwashiorkor (desnutrición severa con edema)⁸. El artículo que demostraba así la existencia de la desnutrición en la región de Tuxpan, concluía urgiendo la coparticipación de los líderes de la comunidad y del gobierno del estado, *"Para superar este problema que está afectando en forma irreversible el potencial de crecimiento y desarrollo del niño Huichol"* (Macías y cols, 1991:1).

6 Dr. Rafael Medina. Comunicación personal en "Encuentro de Promotores Indígenas", 18/07/96.

7 A partir de 1995 varios ramales de esa brecha se fueron construyendo paulatinamente. Actualmente están conectados San Andrés, San Miguel, Nueva Colonia, Pueblo Nuevo, San Sebastián, Tuxpan, Mesa del Tirador y Ocotá de la Sierra.

8 Ver capítulo tres para la explicación biomédica.

Un investigador que visita la Sierra desde hace veinte años me entregó un resumen manuscrito sobre su observación (fecha meticulosamente) de los eventos que a su juicio dieron origen a la idea de construir el Centro de Recuperación Nutricional. De acuerdo a él, fue la publicación del estado nutricional de los niños de Tuxpan lo que levantó la discusión pública sobre la necesidad de intervenir en la Sierra en esta materia. La construcción de un Centro de Recuperación Nutricional parecía la solución ideal, puesto que actuaría en las situaciones urgentes. Ello hizo necesario realizar un convenio entre el Instituto Nacional Indigenista (INI), la Secretaría de Salud (SSJ) y el Sistema para el Desarrollo Integral de la Familia (DIF)⁹.

De acuerdo a este manuscrito, a finales de 1992 se inicia la construcción del edificio en Tuxpan de Bolaños, y en mayo de 1993 inicia sus funciones en la modalidad de Comedor Infantil. Menciona también una serie de eventos ocurridos en el período que va de la aparición de la epidemia a la inauguración del edificio. Esa narrativa la dejaremos a uno de los testigos y actores principales, que por la relación directa que establece con las respuestas de los pobladores merece un apartado especial. Por lo pronto seguiremos con la discusión pública que se exagera al anuncio de la apertura del Comedor Infantil.

Antagonismo en la similitud

Las notas periodísticas que abordan la problemática que enfrentan los Huicholes, muestran argumentos de voceros de las instituciones gubernamentales, organizaciones no gubernamentales y editorialistas. La discusión principal inicia por el modo más apropiado para atender la desnutrición, pero pronto deriva hacia el aspecto político.

El debate público

Las instituciones declaran que la primera causa de muerte entre los niños Huicholes es la desnutrición, por ello anuncian entregas de alimento a las comunidades Huicholas. La réplica de un vocero independiente descalifica la utilidad de esos envíos y consideran estas entregas como una actitud paternalista: *"No se ayuda a salir de la pobreza llevando comida, sino ayudando a producirla..."* (Abril, 1993, Mi pueblo).

Además de la crítica al paternalismo institucional, en los coloquios, conferencias y eventos culturales organizados por la Procuraduría de Asuntos Indígenas, se expresa otra referente a la introducción de alimentos externos enfatizando el respeto que debe guardarse ante 'el Costumbre' Huichol. En la opinión de uno de los ponentes, perteneciente a una ONG, el alimento es sagrado para la etnia, y es *"Difícil de separar las condiciones de tipo alimenticio de sus representaciones divinas; o [separar] la fauna, la flora y el hombre"*. (28 abril, 93. El Occidental)

Cuando se publica la muerte de un niño Huichol por hambre (25 de junio de 1993, El Occidental), las instituciones enfatizan la necesidad de apoyar directamente a la etnia. Conforme a ello no sólo se realiza una entrega de alimentos a la comunidad donde habitaba el infante (y para quitarse el mote de paternalista) también se envían paquetes de semillas para hortalizas. El DIF Jalisco es el donador y la Procuraduría de Asuntos Indígenas facilita el transporte. Las voces críticas dan un giro a su argumento de rechazo por este tipo de acciones. Señalan que el móvil no es precisamente humanitario puesto que la notificación de la muerte del niño se

⁹ Dr. Masaya. Resumen de la Construcción del Centro de Recuperación Nutricional'. 1994. Doc. Manuscrito.

acompaña de una queja del presidente de la ONG que reportó el caso. De acuerdo al diario, la Asociación Civil reclama que el Procurador de Asuntos Indígenas en lugar de trabajar por detener la *"Acelerada depauperación de los indígenas Huicholes, se dedica a promover su imagen personal con eventos culturales"* (29 junio 93, Siglo 21).

En apoyo a esta versión, en cascada, varios editorialistas apuntan que el nombre del Procurador se menciona para contender en las elecciones de Julio de 1994 por la diputación federal de la zona norte de Jalisco, donde habitan la mayoría de los Huicholes. De paso informan que el anterior Procurador de Asuntos Indígenas es ya diputado federal, por lo tanto concluían, el puesto es mas que nada un 'trampolín político'.

Ya ante el problema de frente y visto el enfoque del ataque, el Procurador se defiende: publica las obras de desarrollo y bienestar social que las instituciones realizan en la Sierra en ese tiempo y aumenta su argumento para la entrega de alimentos a los Huicholes, precisando: *"El problema del hambre y desnutrición que se padece en la Sierra Huichol es grave, y si no se diera el apoyo actual, se condenaría a la etnia a la extinción [...] Además la ayuda no es paternalista porque siempre se consulta a la etnia"* (1ro de Julio de 1993, Siglo 21).

Varios editorialistas le contestan, uno de ellos que advierte que no hay participación de ningún Huichol en el debate, expresa que: *"Los indígenas son reducidos al folklore y se les olvida en su condición de seres humanos. Nunca plantearán sus necesidades ellos mismos porque son orgullosos y no dirán "me estoy muriendo de hambre". ¿En qué les beneficia a los Wirrarika¹⁰ que por acá se presenten grupos folclóricos, obras de teatro?, Cuando ellos lo que requieren es lo primordial: Comida...[] Ahora se requieren acciones directas"*. (El informador, 10 julio 93).

A la fecha de este debate, las funciones de representante de la PAI y del INI recaen en una misma persona. El documento final que describe las acciones institucionales está fechado en septiembre de 1993. Se puede inferir entonces que las obras que describe son una respuesta hacia la presión de los medios de comunicación. Mucho del trabajo de campo para convencer a las comunidades indígenas para su organización fue realizado por un empleado de nivel medio del INI (con un fuerte liderazgo entre los Huicholes que persiste todavía). Pero la tarea de dar respuestas en la prensa le corresponden al Delegado del INI y Procurador de Asuntos Indígenas al mismo tiempo. Es decir, el éxito de la estrategia como se delinea en el documento parece tener el objetivo de transmutar ésta en relevancia personal.

Buen conocedor de las costumbres Huicholas por haber nacido en uno de los pueblos fronterizos de la Sierra, éste personaje se convierte en presidente municipal de este lugar en el trienio 88-91, período en el que organiza y apoya eventos para resaltar la cultura Huichola. Luego es nombrado delegado del INI cuando esta institución está consolidando el proceso de convencimiento de los Huicholes para formar la UCIH-J. Cuando es nombrado Procurador de Asuntos Indígenas, queda formalmente al frente de las tres instancias mayores en los asuntos de los indígenas: el INI, la PAI y la UCIH-J (ya que ésta recibe su presupuesto de una partida del INI). Su carrera parece promisoria en ese momento.

Sin embargo, el ambiente político está enrarecido. El partido gobernante en Jalisco a partir de la renuncia obligada del gobernador electo se debilita, adquiriendo mayor presencia los de oposición. Por otra parte, otro grupo con influencia estatal y conexiones con el centro político del país, que había funcionado como fuente de

10 La palabra Huichol es usada por los mestizos para denominar a este pueblo. Wixarika es el nombre que ellos se dan a sí mismos, de manera individual; el plural correcto para Wixarika debería ser Wixaritari.

recursos humanos para la burocracia gubernamental se reestructura después de ciertos litigios internos, lo que resulta en el triunfo de un sector no ligado tradicionalmente al grupo dominante del PRI en Jalisco; El partido del procurador. Por lo que desde entonces este grupo parece que juega como grupo opositor. A ello habrá que agregar la presión de otros grupos y partidos políticos, entre ellos las Organizaciones No gubernamentales con años de trabajo entre los Huicholes, cuyo foro público es la prensa, las universidades y paradójicamente los eventos organizados por la Procuraduría de Asuntos Indígenas y el INI.

Es un ambiente político peligroso e inestable para los ocupantes y aspirantes a los puestos públicos. Lo importante en estos casos es cuidar su imagen ante la opinión pública, lo cual implica un buen desempeño en sus tareas específicas así como manejar argumentos que convengan al público elector. Es en este contexto que el documento juega su papel, esto es, ahí se perpetúa en palabras escritas el esfuerzo hecho; gracias al cual la etnia logra una organización propia y los actores políticos estatales y locales colaboran en las necesidades de la Sierra¹¹. Es la tarjeta de presentación para la venta de imagen. Aunque otros actores no están interesados en su compra.

Por otra parte, uno de los argumentos más sencillos de introducirse a los electores es el hambre de ciertos desamparados, para cuya solución se trabaja. Esta puede ser una de las fotos más inocente y eficaz, en la que todos quieren salir. La cuestión es que, como se recordará, la solución no se encuentra tan fácilmente, pues como se recordará un año después de este debate se seguía cavilando si la desnutrición era una tarea médica, si se requería enviar ayuda urgente (aunque fuera una manzana diaria para cada niño con el apoyo del ejército), o si los proyectos productivos sería la solución definitiva.

Un marco de entendimiento común

Por una parte, el conocimiento biomédico tiene un peso substancial para la creación del argumento que liga la alta mortalidad con la desnutrición y que luego se utiliza en la difusión de una serie de imágenes para el gran público. La prensa es la arena donde se vierten anuncios, denuncias, reclamos, sugerencias, defensas y ataques. El debate está empapado de imágenes. De acuerdo a estas los Huicholes son un pueblo de gente hambrienta, moribunda, en extinción y necesitados al extremo de la ayuda externa. Pero también pueden ser orgullosos y sumamente religiosos que no pueden separarse a sí mismos, como seres humanos, de la naturaleza y el alimento. Por lo que las acciones institucionales deben por fuerza que establecerse ahí.

Este reclamo específico tiene éxito una vez que las instituciones empiezan a tomar una serie de medidas para paliar el "problema social". Debe tenerse en cuenta que ya existían otras acciones con la intención de resolver este problema, entre ellas la asistencia alimentaria directa del Instituto Nacional Indigenista, las dotaciones esporádicas del DIF Jalisco así como las de otras organizaciones. También se había ensayado antes la creación de pequeñas empresas y producción local de alimentos (cría de ganado y de otros animales de patio) tanto por las agencias gubernamentales como no gubernamentales.

11 La idea de participación de los indígenas en las propuestas de desarrollo se originó según Ros Romer (1992), en un análisis de Aguirre Beltrán quien dice que situarlos como beneficiarios (Alfonso Caso), produjo una actitud de no-cooperación, no-petición y no-actividad que al final de cuentas justifica el fracaso de los programas.

Pero como lo expone Hanningan (1995:34) apoyándose en otros autores, los medios de comunicación dan relevancia a un problema especial. Este puede aparecer forzosamente hacia el gran público por ser un evento crítico (la mortalidad por la epidemia de sarampión por ejemplo), pero en otros casos pueden usarse diferentes tipos de lenguaje con un rango amplio de imágenes gráficas, evocativas y verbales para atraer la atención del gran público (Ibíd.45-46). Como ocurrió con la desnutrición.

Esta obligación de los sectores privilegiados para hacer llegar la salud a la población ha sido presentada por Paul U. Unschuld (1986:70) como la 'innovación conceptual más fundamental en la historia de la medicina'. Este autor, al hacer un recorrido histórico por las diversas maneras como se sitúan las causas de la enfermedad o la salud, considera que cuando se mostró por medios estadísticos que la enfermedad es más frecuente entre los grupos sociales económicamente débiles, la explicación se alejó del sentido de 'castigo' o 'falla' del paciente. La consecuencia de esta implicación, para el autor, es que estos ya no necesitan cambiar su estilo de vida para recobrar la salud, puesto que su carencia de satisfactores materiales los disculpan de ello. En cambio, son los saludables y privilegiados quienes tienen que ayudar al 'no privilegiado' para acceder el estado saludable.

A pesar de que esta premisa de obligación gubernamental de llevar la salud a la población es compartida por los voceros gubernamentales, no gubernamentales y los editorialistas de los diarios, la discusión podría ser interpretada como una paradoja que apoya y niega al mismo tiempo la atención a la etnia. Rayna Rapp (1993:73), expresa su paradoja para su propia investigación entre las mujeres con posibles problemas en sus hijos en útero, como una queja contra la 'medicalización' a que son obligadas aquellas por el servicio de salud de los Estados Unidos, al mismo tiempo que reclama que este servicio no esté suficientemente extendido para cobertura de los grupos económicamente débiles. Ver Fabrega (1993:178) para un argumento similar.

Más allá de los conceptos de salud y enfermedad subyacentes en la discusión, las imágenes ante el público que lee la prensa sirven para proyectar otras. El argumento del paternalismo institucional se usa en un primer momento para luego establecer de manera clara otro juego subyacente, la promoción de imágenes en la carrera política. El punto es que si alguien está promoviendo su carrera política usando a la etnia como escaparate, otros estorban tal promoción y usando otras imágenes de Huicholes se erigen en sus defensores. Los voceros usan la imagen del otro para presentarse a sí mismos, en una proyección que al calificar o descalificar al otro, afirma lo que se es o no se quiere ser. La desnutrición de los niños Huicholes se convierte en motivo mas allá de sí mismo como objeto de discusión, hacia un argumento diferente. El Procurador de Asuntos Indígenas, las Organizaciones No Gubernamentales y los editorialistas tienen materia para su propia justificación.

Por otra parte, el reclamo de atención hacia un problema compite por la atención social dentro de la arena pública entre un conjunto de problemas sociales potenciales (Hanningan, 1995:34). La prensa da mucho espacio a otras situaciones de la etnia

como la invasión de tierras indígenas por mestizos vecinos¹², la demanda de los Huicholes por la creación de un municipio propio y a la posibilidad de un convenio de asociación de la etnia con una compañía maderera para combatir una plaga de muérdago que se dice 'amenaza con destruir los bosques'. El asunto aparece complicado. Porque en los nuevos temas, al contrario del tema de la desnutrición la participación pública de los Huicholes es muy activa. Con el plural 'Huicholes' me refiero a la UCIH-J y a los representantes políticos de la etnia principalmente; pero también me he referido a otros grupos específicos. Como los comuneros de Tuxpan que acudieron a la asamblea con el fin de ganar la ubicación del Centro de Recuperación Nutricional en este poblado en competencia con las otras cabeceras tradicionales. El caso del manejo del recurso forestal, que por falta de espacio no se puede describir aquí, muestra otro aspecto de dónde se ubica la competencia por la atención, pero ésta vez al interior de los grupos de pobladores. Lo que importa destacar es que para "salir en la foto" se requiere enfrentar bastantes intereses, incluidos los de la diversidad al interior de la etnia.

Bombas para Solucionar el Problema

La versión de desamparo divulgada en los medios de comunicación, aceptada sin ninguna duda entre los portavoces externos es cuestionada desde dentro de la Sierra. En el siguiente capítulo se encontrará mi propia versión sobre la desnutrición en la zona de Tuxpan, por lo pronto baste la narración de uno de los actores del proceso y estos ejemplos. Cuando llegó la primera camioneta cargada de alimento fresco una semana después de nuestro arribo a Tuxpan, varias personas se acercaron a observar y un anciano de entre ellos comentó: "ya les llegó la comida para que se pongan gordos y se les caliente la sangre", implicando con ello, entre otras cosas, que seríamos los empleados del DIF los primeros beneficiados. Por otra parte, un rico comerciante de Tuxpan, poseedor de ganado y varios camiones para transporte de mercancía me comentó cuando se empezó a distribuir harina de maíz y fríjol a cada una de las familias de la región: "Ya le dije a mi gente que ellos no se acerquen, porque esa ayuda es para los pobres. Pero la verdad, ¡cómo nos han favorecido los de Chiapas!".

El médico de base de la Unidad de Atención a la Salud, edificio contiguo al del DIF, recabó los datos del artículo sobre la desnutrición publicado en 1990. Su versión del proceso narrado hasta aquí, especialmente sobre la construcción del Centro de Recuperación Nutricional, es picaresca. Cuando nos encontramos, él ya tenía cuatro años trabajando en la Sierra y cerca de los treinta de edad. Además de buen amigo resultó ser una valiosa fuente de información pues por su antigüedad en la zona, conocía a casi todos los funcionarios y empleados de campo de las instituciones, por

12 Los conflictos por la tierra salen esporádicamente a la prensa cuando los Huicholes acusan a los tribunales agrarios de lentitud premeditada y amenazan con 'la toma de armas' para resolver el problema usando sus propias leyes. La prensa, en 1994, recuerda que efectivamente en la década de los 50's la gente de Tuxpan y San Sebastián, armados con flechas y armas rudimentarias fijaron por sí mismos los límites de sus terrenos y trataron de expulsar a los mestizos ocupantes de ellos (ver también Rojas B. 1993). Además de ello, circula la idea de creación de un municipio Huichol independiente de los de Bolaños y Mezquitic a donde pertenecen actualmente. Idea que nunca tuvo un eco real entre los pobladores, pero considerada especialmente peligrosa por su afinidad con la propuesta de autonomía indígena defendida por el Frente Zapatista de Liberación Nacional (FZLN).

lo que tenía una buena colección de anécdotas sobre ellos y cientos de chistes que eran la base de sus charlas, siempre amenas.

Originario de Guadalajara donde vive su familia paterna, llegó a la Sierra para su servicio social que realizó en la Unidad de Atención a la Salud de Tuxpan. En el último período de su servicio social, se presentó en la Sierra la epidemia de sarampión, la cual él tuvo que enfrentar inicialmente con los recursos a su alcance. Una vez que terminó su año de servicio social obtuvo empleo en el INI, donde su tarea principal había sido las campañas de vacunación en los Albergues Escolares de la zona; después de otro año, se reintegró a la Secretaría de Salud en donde le ofrecieron la base como médico de la UAS de Tuxpan.

A diferencia de la opinión en el manuscrito del investigador, el doctor no consideraba la publicación del artículo sobre el estado nutricional como el origen del Centro de Recuperación Nutricional. Para él, la investigación tan sonada en el público mestizo le había servido únicamente para obtener su tesis y el grado de médico. Por el contrario, ubicaba al Centro de Recuperación Nutricional como una maniobra más de los funcionarios para hacer política a costa de los Huicholes. En un momento dado podría habersele colocado del lado de los defensores de éstos. Sin embargo, su relación con la comunidad estaba deteriorada por varios motivos que con gusto y humor platicaba a quien lo quisiera escuchar.

Una de estos motivos era precisamente la epidemia de sarampión. De acuerdo al doctor Macías, el sarampión afectó a niños y adultos, pero la mortalidad se observó primordialmente en niños. Para atender la emergencia obtuvo la ayuda de personal del Programa del Paludismo de la Secretaría de Salud (que casualmente se encontraban en comisión en Tuxpan cuando surgieron los primeros casos) y de la enfermera de base del Instituto Nacional Indigenista. En sus palabras:

"La epidemia mató a todos los niños del preescolar de Ratontita¹³ que por lo lejos no pudieron siquiera llegar aquí. De los alrededores llegaban de a montones. Los voluntarios y yo trabajamos en serie inyectando a los pacientes con penicilina, para evitar las complicaciones [infecciones bacterianas agregadas]; dos o tres días con sus noches trabajamos sin dormir. Cuando las brigadas y las autoridades de la Secretaría vinieron ya todo estaba controlado en Tuxpan. Es más, mi jefe directo nada más vino a llevarse el libro de consulta donde registré a todos y a cada uno de los pacientes que llegaron, así que no te puedo dar las cifras exactas. Pero la epidemia afectó sólo a un sector de la Sierra y se detuvo aquí en Tuxpan [cabecera regional], donde casi no hubo casos.

Trabajamos como nunca en esos días mientras los Huicholes se pusieron a cantar en su Calihuey. Y ahora salen [los Huicholes] conque un cantador puso un cordón para que la epidemia se parara aquí... ¡Qué un cantador hizo todo!"

En su explicación estaba claro, y no se molestaba por disimularlo, un rencor hacia la población por lo que él interpretó como falta de reconocimiento a su trabajo. Haya sido o no por la influencia de esa experiencia, en los años que permanecimos como vecinos se negó sistemáticamente a salir a vacunar a las comunidades, para continuar el trabajo de las brigadas y obtener la cobertura universal. De hecho, en una de las Campañas Nacionales de Vacunación que me tocó presenciar (octubre de 1994), sólo 22 niños de los cerca de 500 menores de cinco años registrados en nuestro censo nominal de la región, acudieron a la Unidad de Atención a la Salud de Tuxpan a recibir su dosis de vacuna. Cuando hubiera sido muy sencillo vacunar al total

13 Ver croquis

acudiendo a las comunidades un día antes de la celebración de las fiestas tradicionales celebrada en esas fechas y que concentran a los niños. Para él, la cuestión era: "*Si quieren vacuna que vengan aquí.*"

Ligado a ello, otro motivo del deterioro de su relación con la comunidad era la sorna que el doctor hacía de los *Mara'akate*¹⁴: '*ese paciente tarugo ya va a que le den unas chupadas y unas escupidas y a entregar una vaca a cambio*', acostumbraba decir en referencia al modo de curación tradicional.

Otro motivo de sus desavenencias con la comunidad, era la ambulancia que el gobernador de Jalisco había donado a la comunidad. Decía que primero la había usado el presidente municipal de Bolaños quien la quería escamotear a los Huicholes, hasta que estos fueron a recogerla casi a fuerzas. Pero una vez que llegó a la comunidad, el gobierno tradicional se adueñó de ella y ahí '*aprendieron a manejar casi todos*'. La Pick Up nueva recibió varios golpes por choques o salidas de la brecha, y más que usarse para el traslado de pacientes transportaba Huicholes de fiesta en fiesta tradicional, o para cargar leña¹⁵.

Otra de sus críticas era la actitud del gobierno tradicional que se erigía en autoridad suprema en la zona, incluyendo en ello a los mestizos trabajando ahí, dejando de lado las leyes nacionales. Usaba como ejemplo el ingeniero a cargo de la Construcción del Centro de Recuperación Nutricional que coincide en todos sus puntos con el manuscrito del investigador, ya mencionado. De acuerdo a ambas fuentes, varios diputados locales y el presidente municipal de Bolaños visitaron varias veces la obra, pues se quería que estuviera lista para que fuera inaugurada en una visita del nuevo Gobernador de Jalisco y su esposa. La visita se efectuó en los primeros días del mes de febrero de 1993 pero la finca no había sido terminada, debido a conflictos entre los albañiles locales y el ingeniero encargado de la obra. El problema fue que el pago de los albañiles se retrasó. Además, llegó a manos de ellos el presupuesto de la obra en el que aparecía un costo que les pareció exagerado y que no veían repercutir en sus salarios.

Por como se dieron los hechos, la conclusión de los albañiles de este presupuesto abultado fue que el ingeniero se estaba apropiando del excedente. Por denuncia de los albañiles ante las autoridades tradicionales, cuando el ingeniero se presentó en visita de supervisión éstas estaban listas para meterlo al cuarto de castigo: el cepo. Este es uno de los castigos más temidos por Huicholes y mestizos, pues consiste en el atrapamiento de uno o los dos pies del castigado entre dos tablonés a una altura de unos treinta centímetros del suelo. Para lograr esto, el tablón inferior y superior tienen una serie de huecos coincidentes, con una distancia entre cada hueco de unos cuarenta centímetros. El castigado, de acuerdo a la falta cometida, permanece acostado en el suelo con los pies levantados y separados a uno o dos huecos de distancia (esto es entre cuarenta u ochenta centímetros), por un período que oscila de una o tres noches con sus días. No hay descansos para sus necesidades fisiológicas, aunque muy comúnmente los amigos le hacen llegar - a través de los barrotés de la celda donde se encuentra el cepo - algún tipo de licor.

Cuando el ingeniero fue enterado de los cargos en audiencia pública, sospechó del castigo que le esperaba. Salió corriendo de la sala de reuniones, abordó su camioneta y desde ella le aventó las llaves del edificio en construcción al médico; escapó a toda velocidad de Tuxpan perseguido de cerca por un grupo. Al llegar a la cabecera

14 Recuérdese que *Mara'akate* es el plural de *Mara'akame*, el terapeuta local.

15 La ambulancia se descompuso en 1995. Se guardó en una bodega hasta 1999 por carencia de presupuesto para su reparación. En este año fue reparada para al fin ser usada por la Unidad de Atención a la Salud (SSJ).

municipal enteró al presidente municipal de lo que sucedía, éste le ayudó a escapar permitiéndole el paso y entreteniéndolo en la cabecera municipal al furioso grupo. Nunca se le ha vuelto a ver por la zona. La obra fue abandonada por los albañiles locales - quienes siguen recordando el adeudo - y terminada por trabajadores mestizos de la ciudad de Zacatecas. Los detalles finales de la construcción fueron supervisados por empleados de campo del DIF Jalisco quienes prepararon todo para una nueva fecha de inauguración. El Centro de Recuperación Nutricional en Tuxpan inició sus trabajos en el mes de abril de 1993, bajo la modalidad de Comedor Infantil, con una inauguración oficial mas bien opaca.

Respecto a las recomendaciones de su publicación para solucionar el problema de la desnutrición en la zona, el doctor Macías consideraba el caso como perdido. No estaba de acuerdo con las dotaciones externas de alimentos a la comunidad, y en su caso particular se rehusó a hacerse cargo de entregar la asistencia alimentaria que llegaba a la población. Me explicó que eso significaba '*un trabajal*' para él; y además: '*el huevón Huichol [el padre] se come todo y deja al niño sin nada*'.

Tampoco el Comedor Infantil del DIF Jalisco escapaba a las críticas del doctor. Para él, este solo servía para hacer más flojas a las madres de los niños que de este modo se deshacían de la manutención de sus hijos y del problema de cocinar. También servía para que la institución tomara fotografías, las publicara en los diarios y luego decir que se está '*atendiendo a cuatrocientos niños, cuando en realidad nunca han pasado de treinta*'.

Su relación con las encargadas anteriores del Centro de Recuperación Nutricional fue siempre buena. Las consideró como amigas y al saber que se iban se mostró feliz, porque pudieron salir de la Sierra a un lugar '*civilizado*', en lugar de estar trabajando tan duramente como lo hicieron durante un año. Aquí también hay coincidencia con el resumen cronológico del investigador quien simpatiza con el trabajo de estas. El doctor tenía tiempo solicitando su cambio a zona mestiza, pero para salir de la Sierra tuvo que renunciar a su plaza como médico en 1996 y recontractarse en la misma institución, meses después, como Técnico en Atención Primaria en Salud¹⁶.

Como una anécdota que ilustra su posición, el doctor me recibió una mañana con un chiste:

*"¿Sabe que llegó la noticia de que por fin van a solucionar el problema de los Huicholes?
¡Apúrese a empaçar y a correr fuera de aquí, porque van a dejar caer bombas atómicas
sobre nosotros!"*

Otros marcos de entendimiento

Margaret Stacey (1986:10-11), sostiene que todos los problemas de salud y malestar son contruidos y relacionados con su tiempo específico o período. Sin duda alguna, para los burócratas, académicos, miembros de organizaciones no gubernamentales y periodistas, la versión sobre la cual se discute el estado nutricional de los niños se ha convertido en verdad incuestionable. En medio de las dinámicas sociales e intereses

16 Los Técnicos en Atención Primaria en Salud (TAPS), se originaron en un programa de capacitación de la Secretaría de Salud de Jalisco, con fondos de la Organización Panamericana para la Salud (OPS). Este inició en 1995. La idea fundamental es capacitar a pobladores con secundaria terminada para que sean capaces de realizar actividades preventivas y curativas a un primer nivel. Por otra parte, a partir de ese año se otorgan incentivos económicos al personal médico para su arraigo. De esta manera se está buscando la ampliación de cobertura. Se dice que actualmente un 90% de la población Huichola recibe atención médica y medicamentos gratuitos.

divergentes, el problema se fue definiendo y construyendo hasta convertirse en un hecho. En tal construcción intervino el lenguaje no sólo como expresión de ciertos modos de entendimiento, sino visto también como expresión y proyección del actor para convencer a los otros de la actividad realizada o por hacer.

Pero como Stacey & Curren consideran, lo importante no es entender cómo es concebida la salud o el malestar y por quien, sino que pasa cuando estos conceptos se hacen operacionales, sea por los profesionales, los individuos o los gobiernos (Curren y Stacey, 1986:299). Ahora bien, sería un error suponer que todos aquellos pertenecientes a una institución comparten un mismo marco conceptual, sólo por su pertenencia a ella. Uno de los ejemplos que muestran esto con mayor claridad es la posición del doctor en interesante contraste con el argumento que se sostiene en las discusiones públicas. Obviamente, él no comparte ni el lenguaje ni en la práctica la premisa que justifica y obliga la intervención en la Sierra como responsabilidad del gobierno para atender a los menos favorecidos de acuerdo a ciertos parámetros. En éste caso, parámetros que él ayudó a fijar con los datos que recolectó en Tuxpan. Por su práctica, que explica con claridad y desparpajo, son los pobladores quienes tienen toda la responsabilidad por su propio estado de salud y ante las diferencias que existen para el manejo de las crisis de salud, el juicio es claro: son 'ellos' quienes están equivocados.

Existe el estereotipo de que un médico clínico sólo se preocupa por la curación de pacientes individuales - cuerpos biológicos enfermos - y que las otras dimensiones pierden interés para él. Obviamente, si la capacitación que se recibe en las universidades se deriva de la explicación del funcionamiento biológico, se espera que el médico pueda comprender y atender a sus pacientes en ese marco de entendimiento. Sin embargo la posición del doctor no difiere con los pobladores solamente por que no coinciden con él en la explicación biológica de la enfermedad. Por la carga emocional presente en sus expresiones su decepción se basa en el reto que recibe en ésa y otros conceptos traducidas en imágenes.

Para empezar, la imagen de un pueblo agradecido para el médico que les ayudó en un momento de riesgo para la salud de la comunidad se rompe cuando los Huicholes le presentan otra: el tope a la epidemia es un '*cordón mágico*' puesto por el canto y los cantadores. De ahí, desde el punto de vista de la población, no hay punto para agradecer ni desprotección a la vista. En el mismo sentido, imagina un pueblo que comparte la preocupación por los enfermos graves y el estado nutricional de los niños, usando apropiadamente el alimento y los recursos externos. Lo cual a su juicio no se da. La imagen de una ambulancia, sacando de apuros a médico, paciente y familiares al trasladar enfermos a un medio hospitalario seguro, se enfrenta a otra donde ésta es un vehículo - propiedad de nadie - que sirve para aprender a manejar y atender otras necesidades prioritarias: acarrear leña y asistir a las fiestas. En este discurso, el indígena sigue siendo el único responsable de su propia '*fatalidad*'.

Las reacciones emocionales y el ejercicio del poder se expresan ante el contraste. En contra de las tareas asignadas por la institución, de la '*socialización*' de servicio y actividades preventivas de cinco años de estudio de la medicina, el actor elige. En esta elección, no es el lenguaje quien determina el pensamiento. A veces el pensamiento tiene que luchar en contra del lenguaje aprendido (Gell,1992). Entonces, ante la ingratitud que el médico ve por su trabajo se retira la oferta de sus conocimientos ('si quieren vacuna que vengan aquí'). Pero la '*fatalidad*' y '*desprotección*' no parece ser considerada por los pobladores como un evento colectivo, uniforme o extremo, ni tampoco que sus crisis serán resueltas por los que llegan de fuera. Para ello tienen su '*cordón mágico*', su autoridad tradicional, su

susplicacia de las intenciones de visitantes y sus propias prioridades. La interacción en este caso específico muestra reacciones emocionales y de poder en ambos sitios: baja consulta¹⁷ y aislamiento social del doctor. La población puede prescindir de la ayuda externa si así lo desea.

En el capítulo anterior se dijo que una derivación del calificar 'la equivocación' o 'la ignorancia' de los pobladores son las campañas informativas o de convencimiento (tarea de los trabajadores de campo). Lo que puede olvidarse y descuidarse fácilmente es que quienes están en la interacción son seres humanos cuyas emociones pueden ser tan influyentes como cualquier otra de sus cualidades. Entonces, puede ser que no sólo no haya campañas ni que la biomedicina llegue como punta de lanza a las comunidades para su control político o como filamento de la estructura para imponer las 'disciplinas corporales' desde un tipo de conocimiento dominante. En la Sierra Huichola, el tipo de conocimiento dominante no se desliga de los factores coyunturales y específicos para cada ocasión. A veces se recurre a la biomedicina, en otras a la medicina local, y en esos momentos cada una juega su poder.

Conclusiones

En este capítulo hemos visto como se originó la idea de atender la desnutrición en la Sierra Huichola en un proceso siempre en disputa. El sustento para el tipo de intervención fue por una parte las convenciones de los voceros de ciertos grupos, tales como las instituciones (gubernamentales y no gubernamentales), los médicos y los pobladores. En esas convenciones –explicaciones compartidas– se encuentran imágenes que posibilitan la comunicación al interior de los grupos en tanto que ofrecen una base de entendimiento común. Es posible ver que a la base de la discusión no están 'ideas dentro de la cabeza de la gente', sino modos de comprender el mundo que parten y se expresan en las prácticas situadas.

Los actores construyen sus conceptos y los aplican – o al menos se adhieren al convencional –, al tiempo que van clasificando y distinguiéndose ellos mismos de los diferentes grupos en términos de sus intereses y las elecciones posibles de hacer. Mucho de lo que se entiende por el diseño de políticas parte de categorías sociales que crean las distinciones con base en la clasificación y diferenciación. Las imágenes de los otros son parte inherente del sistema de clasificación y a veces son usadas como metáforas movilizantes para influir en las interpretaciones de los otros (Laffey & Weldes, 1997).

Pero no siempre puede igualarse la intención con el resultado. En los intereses de los actores, a veces sí y otras no, las acciones son premeditadas y calculadas hacia una meta preconcebida. Por una parte, pudo verse como el médico cuyo conocimiento es usado como argumento para discutir en la arena social, en la práctica y su experiencia con los pobladores se mezcla su esfuerzo personal con el filtro emocional que al final lo lleva a un descenso en su categoría de empleo. Que obviamente no pretendía de ninguna manera. Por otra, al acercarse a las maneras en que se originan los programas se observa que: (a) el gobierno no es un aparato único, bien organizado y efectivo, (b) la población no es pasiva, y (c) el encuentro entre ambos – gobierno y pobladores – no es una línea nítida por la cual se comunican,

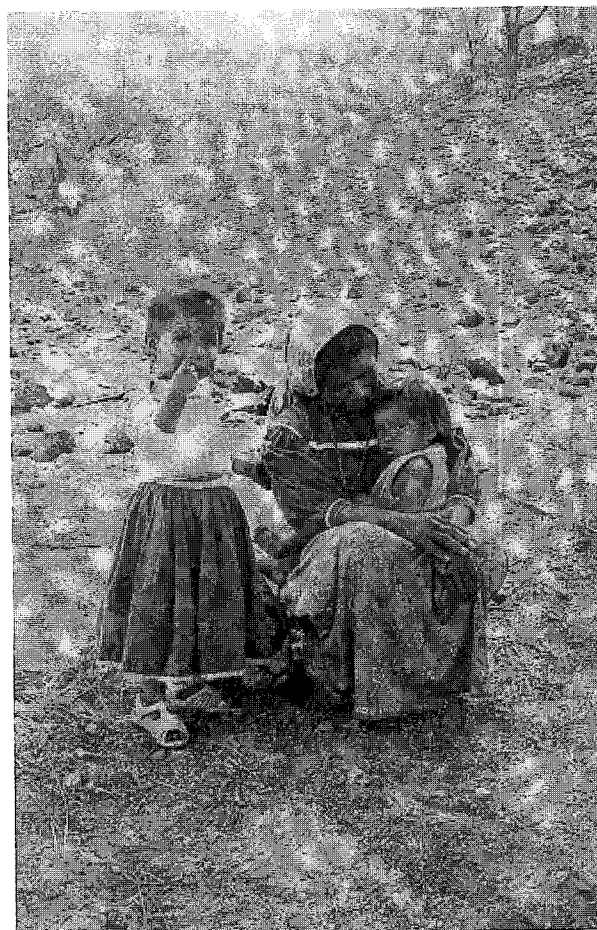
17 En 1994 el promedio de consultas diarias en la UAS en Tuxpan de Bolaños era de 6 pacientes al día. Esta cantidad ha fluctuado en los años siguientes claramente relacionados con la actitud del personal en la atención de los pobladores, llegando a ser hasta de 25 pacientes por día.

entienden o rechazan los planteamientos mutuos. Los programas, aunque originados en el marco de las políticas de seguridad y bienestar social del gobierno, se producen en medio de juegos que implican diversos intereses; lo que produciría múltiples sitios de gobernar en el enfoque de Gordon (1991). Así, la atención a la desnutrición en la Sierra Huichola se empapa de imágenes y juegos políticos que se retroalimentan, destruyen y modifican en el transcurso de los eventos. Conclusiones e imágenes diferentes para cada dominio de análisis y de actores. Pero en conjunto, además de otorgar el contraste y la heterogeneidad, permite entender algunos de los factores involucrados en el tortuoso camino de los programas.

Panorama de la Barranca



Mujer con dos niños



Capítulo Tres

Certezas e incertidumbres

¿Simplemente comida?

'En el siglo dieciocho las mujeres flacas, en una particular aldea, eran llevadas a la 'casa de inspección' y si su peso quedaba abajo de cierto parámetro eran condenadas a ser ejecutadas, por brujas' (Allison S.Ph. 1996).

Introducción

En el capítulo anterior se vio que la idea del Centro de Recuperación Nutricional para atender la desnutrición en la Sierra, fue usada para expresar y defender intereses particulares de los actores a través de estrategias discursivas. Idea que se sustenta en el convencimiento de que los responsables de emprender las medidas necesarias para aliviar las condiciones de enfermedad y pobreza, son aquellos en condiciones de salud y con privilegios económicos. Uno de los antropólogos más influyentes en México, Aguirre Beltrán (1986) destaca la importancia de las políticas estatales en el mejoramiento del estado nutricional de los indígenas mexicanos.

De acuerdo a la revisión de Aguirre Beltrán, la deficiencia en la dieta indígena tiene una historia que se remonta a las costumbres impuestas por la colonia española, a la conversión del cultivo para comercialización que transporta los nutrientes a los pudientes nacionales y extranjeros, así como una clara correlación histórica entre la aparición de hambrunas y las revueltas sociales. Por lo tanto, es necesaria la intervención de las instituciones a través de programas en el ámbito nacional que incluyan la valoración científica de la dieta, de la economía de la alimentación, acciones educativas y subsidios. Aunque menciona que muchas de las iniciativas quedan en el ámbito de proclama, por la falta de recursos económicos.

La elaboración de políticas y el conocimiento científico se encuentran enlazados; de hecho, en la actualidad la fuerza de un argumento reside en gran parte en que apela ser científico. Con ello se refiere clásicamente a la capacidad que se atribuye a éste de reflejar la naturaleza con certeza y neutralidad gracias a un método de repetición y comprobación de resultados que reclama como exclusivo. Por ello, dice Tambiah (1990), las ciencias son las fuerzas líderes que invaden la política y a través de ella nos informa de la moralidad y los valores en que debemos vivir. Es decir, se produce un conocimiento del hombre *saludable y modelo* (Foucault, 1966). Así, la responsabilidad de las instituciones para efectuar acciones lleva en sí un aspecto sobre lo que *debería de hacerse, para alcanzar tal modelo*. Sin embargo, a juzgar por las reacciones de los pobladores con respecto al programa que nos ocupa, el conocimiento que se enarbola en éste tiene su validez sólo en referencia con su propio marco de referencia (Tambiah, 1990).

En ese sentido, surgen algunas preguntas. En primer lugar, habrá que ver cómo es que se señalan las certezas del modelo a perseguir en el conocimiento biomédico. En segundo lugar, tratar de ubicar por qué ciertos argumentos convencen a algunos grupos sociales, mientras que los mismos son rechazados o incluso fuertemente

opuestos por otros (Unschuld, 1986); es decir, observar cual podría ser el marco de referencia alterno por el cual se invalida el conocimiento propuesto. En tercer lugar, se debe considerar cuales son las implicaciones éticas y políticas de efectuar acciones normativas, consideradas como legítimas por algunas gentes, pero no por otras (Vike, 1997; Martin, 1996; Duvignau, 1982; Young, 1993). Como insinúa el epígrafe de este capítulo la noción de normalidad o anormalidad no es de ninguna manera inocua y neutral: morir quemada no debió ser una experiencia muy agradable, pero sufrirlo por la connotación de lo que significaba ser flaca es llegar a un extremo de la aplicación de *lo que debería de hacerse*. Porque a fin de cuentas, el uso de la palabra 'desnutrición' condensa y asume un tipo de conocimiento que ofrece formas de clasificación que sustenta la intervención a nivel del individuo o del grupo social. En este caso, un mismo marco de clasificación sería el punto de unión entre el concepto biomédico y de responsabilidad institucional, aunque no el de la población.

Pero en este caso no se trata de un análisis de las acciones de los otros, sino de una exposición de los caminos que se siguieron para resolver estos dilemas prácticos en el programa. En medio de las actividades, éstas preguntas se impusieron desde el principio creando incertidumbres que se mezclaban con las certezas que sostenían el trabajo. Por ello, el contenido del capítulo son las certezas e incertidumbres para el diseño y aplicación de un programa, que parte de una explicación biomédica pero que debe responder a una forma local de comprensión de este mismo cuerpo que rechaza tajantemente la explicación externa.

Al presentar estas incertidumbres y certezas se hace un recorrido por la metodología usada. En un primer apartado se bosquejan algunas de las reglas cotidianas que los pobladores exigen cumplir a los visitantes, y la manera en que se logró la inserción en la comunidad. En el segundo apartado se describen las actividades básicas y los parámetros con que se elaboró biomédicamente el diagnóstico nutricional de la región. En el tercer apartado se introducen las certezas de la población con respecto a su tamaño físico. El cuarto apartado, muestra una salida para lograr un acuerdo con los pobladores, a partir del seguimiento de sus intereses. El punto que intento resaltar en éste capítulo es que en el rango de las acciones posibles, la 'elección' por una de ellas no es expresión discreta de la voluntad individual sino resultado de prácticas mediadas (Gell 1998).

Una puerta de entrada a la investigación

El haber llegado a la comunidad como parte de una institución gubernamental me otorgó de entrada una posición desde la cual actuar. Así, aunque tenía un programa que diseñar e implementar, éste formaba parte de la investigación, que ahora tenía un punto de anclaje del cual partir. Comprendí mi posición ventajosa cuando me di cuenta que al oírse la palabra 'investigación' se desataba cierto alboroto entre algunos pobladores para castigar o expulsar al culpable de tal intención. Pero las respuestas de los pobladores ante los visitantes nuevos eran a veces difíciles de entender. Me tocó presenciar varias expulsiones o boicot en contra de investigadores que se presentaron como tales. El aviso temprano lo tuve a unos días de estar en Tuxpan, cuando a una hora de haber llegado fue expulsado un grupo de fotógrafos acreditado oficialmente como parte de la Embajada Francesa y con sus recomendaciones del INI en forma. Tiempo mas tarde, otro investigador que expuso de manera franca y abierta su interés ante las autoridades locales, le hicieron esperar con evasivas por una semana para enfrentarlo a una asamblea donde le negaron el permiso por medio de largos discursos donde se mezclaron una serie de argumentos con sarcasmos y burlas. Entre otros, se

mezclaban la defensa del 'Costumbre' como algo que solamente pertenece a ellos, referencias a libros publicados (sin nombre ni autores) que "decían puras mentiras" sobre los Huicholes, y acusaciones a los investigadores que recogen historias que luego llevan "al extranjero para hacer negocio".

Tal actitud no es exclusiva para los investigadores. Cualquier visitante nuevo, incluso los trabajadores institucionales, reciben un trato inicial hasta cierto punto despótico. En una ocasión un funcionario del INI, en plan de queja ante oídos compasivos de aquellos que supone han compartido o compartirán la misma pena, me confió que apenas bajando de su camioneta un muchacho de la comunidad se acercó a preguntarle 'que qué había traído'. Una vez que la respuesta fue 'nada', el muchacho reclamó en plan agresivo: '¿entonces a que vienes?'.

Pero junto con eso presencié también una cálida acogida en dos casos de investigación. Una fue el caso de un francés que tenía con él las fotografías que Zinng (1938) tomó de los abuelos de los actuales habitantes. Con todas las reglas de honestidad hizo su primera presentación en el *Calihuey*¹. Fue rodeado con beneplácito por los adultos de Tuxpan y de las comunidades cercanas, que una vez avisados por amigos o parientes del motivo de la visita del extranjero, se apresuraron a llegar para buscar a sus antepasados. Todos accedieron a explicar su genealogía, a ser fotografiados y visitados en sus rancherías. El otro caso de investigadores bien recibidos, también descansó en un trabajo de Zinng. Mostraron una película sobre una de las fiestas efectuadas en Tuxpan en 1934 con el permiso del gobierno tradicional y ante una buena audiencia. La gente duró meses comentando los cambios tan notables en vestimenta y organización de la ceremonia con respecto a la actualidad. Entonces, es necesario tener un motivo para la visita o la estadía. Mejor, si éste representa alguna ventaja para la etnia, familias o individuos particulares.

El mismo Robert Zinng (1938), registra la actitud contradictoria del grupo hacia los externos. Zinng fue un antropólogo norteamericano que permaneció un año entre los habitantes de Tuxpan de Bolaños y logró su puesto inicial en la comunidad al presentarse como vendedor de telas. Para realizar su investigación corrió una serie de aventuras con diverso grado de respuestas de las comunidades. A veces con aceptación, donde la gente posaba gustosa para su cámara fotográfica, en otras sufrió un rechazo claro de tal manera que de una de ellas se vio obligado a salir por hambre, puesto que en tres días no le fue ofrecido ningún tipo de alimento. Pero al mismo tiempo, él fue parte de una comisión de Huicholes a la ciudad de México para el seguimiento de su pelea por la tierra. Jugando una vida pública con tantos matices para justificar su permanencia en la Sierra, logró recopilar en secreto la mayoría de los mitos Huicholes a partir de la versión de un Mara'akame. Al despedirse de su informante principal, éste le confió sus temores de sufrir la venganza de los antepasados por revelar cuestiones privadas del pueblo Huichol. Como se ve, la actitud de la etnia ante los visitantes, tiene como otra de sus bases el deseo de preservar su Costumbre en secreto. Deseo que se expresa como un mandato de sus antepasados, porque aquel solo pertenece a los huicholes y a nadie más.

En mi conocimiento, ninguno de los habitantes de Tuxpan ha leído el libro de Zinng pero el recuerdo de él, como persona, sigue entre algunos. Pero el tipo de recuerdo que se mantiene de él es una muestra de la actitud contradictoria ante los visitantes. Por una parte, Phil Weigand refiere un suceso reciente: cuando un visitante de la Sierra mostró una fotografía de Zinng a unos viejos del lugar para ver si lo conocían, los viejos se emocionaron ante la fotografía y la cubrieron de besos (comunicación

1 El Calihuey es el edificio al centro de Tuxpan que sirve como centro ceremonial. Para mayor descripción del mismo ver el capítulo cinco.

personal). Por otra, la versión de uno de los nietos de Juan del Real, el Mara'akame informante de este antropólogo, es que este: "era un gringo que quería poner una mina. Vino a valorar una veta de oro por el rumbo de Huamostita que mi abuelo conocía muy bien donde estaba; por eso siempre andaban juntos y mi abuelo lo acompañaba a donde fuera". Es decir, por una parte aprecian la empatía que se establece entre el visitante y los pobladores, por otra sospechan la intención de tomar ventaja sobre ellos o sus recursos naturales. De hecho, ningún mestizo puede comprar terreno, aunque es posible para los foráneos el uso de la tierra para pastoreo de ganado a través de contratos individuales con algunas familias. Aunque formalmente éstos contratos deberían ser aprobados por la autoridad tradicional, en la práctica sólo se recurre a ella cuando se presenta algún conflicto.

En medio de estas contradicciones, a veces ante la presencia de los extraños la hospitalidad de sus habitantes adquiere calidez. En el caso de investigadores abiertos bien recibidos, esto se muestra claramente por la devolución a los pobladores de sus recuerdos. Fuera de estas excepciones la mayoría de los otros investigadores llegaban por cortas temporadas, encubiertos como amigos de tal o cual familia, generalmente en las fechas de determinada ceremonia.

Por ello mi trabajo, me otorgó una situación privilegiada para ser aceptada por los diversos linajes de la región. Por una parte, la bondad de la institución que me invitó a trabajar me ofreció una serie de ventajas con respecto a las que hubiera tenido si mi contrato hubiera sido como médico regular. Entre ellas se encontraba el horario y lugar de atención. Al tener como tarea atender un problema que rebasa otorgar consultas y requería algo más que asistencia social, no podía haber horarios ni un solo establecimiento en el cual esperar a que llegaran las soluciones. Con este razonamiento fueron convencidas tanto las autoridades locales como las institucionales, en especial cuando el establecimiento del DIF permanecía en servicio prácticamente las 24 horas del día y se visitaban regularmente las diez delegaciones políticas de Tuxpan y dos más de San Sebastián².

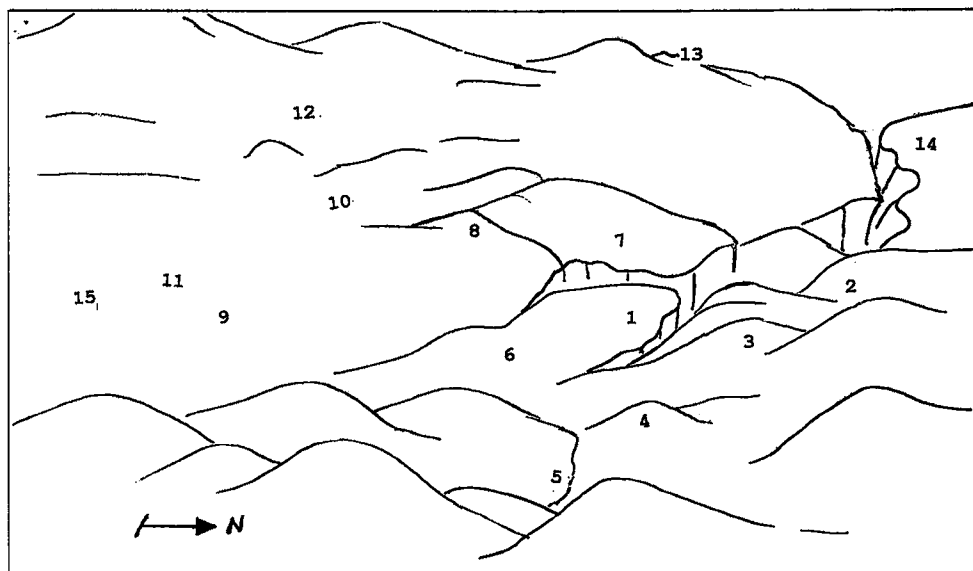
Este último fue un buen punto para obtener la confianza de las familias, ya que anteriormente el personal institucional no se había hecho presente de manera regular en las comunidades relativamente alejadas de la cabecera regional. En plan de cumplimento nos decían: 'creo que ya conocen los caminos mejor que yo', o '¡mira que sí saben andar!'. De esta manera, las autoridades locales, pobladores e institución no tuvieron a la mano ninguna objeción para aceptar como legítimo y útil el servicio del equipo del DIF³.

Así, el desarrollo del programa para el que se nos contrató no solo era necesario para cumplir el trabajo que la institución pagaba. Básicamente se convirtió en el pasaporte de estadía y circulación en territorio Huichol y parcial justificante ante la población de la curiosidad nuestra en los detalles y significados de los eventos.

2 Las delegaciones de Tuxpan son: Amoleras, Vallecito, Huamostita, Pajaritos, Barranquillas, Cerritos, Mesa de Tepic, Huizaista y Mesa de Sabinos; con menos regularidad se visitaba también Mesa del Tirador porque ahí existe una UAS con médico de base con quien se mantuvo coordinación. La dos delegaciones de San Sebastián que se incluyeron en el programa fueron el Venado y Ratonita.

3 El equipo del DIF osciló en su composición a lo largo del tiempo. Inicialmente se integraron cuatro muchachos Huicholes, un mestizo de Guadalajara y yo. Meses después salieron los promotores Huicholes, y se integraron (primero de manera informal y luego formalmente) un matrimonio de pasantes de psicología. Dos años después este matrimonio fue reemplazado por otros cuatro promotores Huicholes supervisados por dos promotoras mestizas con años de experiencia en gestión de proyectos.

REGIÓN DE TRABAJO



- | | |
|------------------|------------------------|
| 1. TUXPAN | 8. HUIZAISTA |
| 2. HUAMOSTITA | 9. JAZMINES |
| 3. PAJARITOS | 10. MESA DE SABINOS |
| 4. VALLECITO | 11. MESA DEL TIRADOR |
| 5. BARRANQUITAS | 12. JOMATE |
| 6. CERRITOS | 13. VENADO |
| 7. MESA DE TEPIC | 14. RATONTITA |
| | 15. PUENTE DE CAMOTLÁN |

Las otras partes de su entendimiento sobre nuestro interés corrió paralelo a la cercanía que se fue desarrollando entre algunas familias o personas y nosotros. En mi caso personal, con una sola interrupción de unos meses permanecí cuatro años viviendo en la región, adecuándome en el transcurso del tiempo a las formas de convivencia, modo de construir el habla y costumbres de la Sierra. Aunque, en un esfuerzo personal de recordarme mi posición entre ellos, siempre me negué a usar el vestido tradicional de la etnia para las mujeres, era claro para todos ciertos cambios de mi persona. Por ejemplo, los Huicholes se burlaban amigablemente de mí cuando notaban un uso incorrecto del género y singular/plural en mi español; errores comúnmente cometidos por ellos. Entre risas comentaban: 'ya hablas como nosotros'.

Si hubiera de sintetizar la metodología usada, mencionaré que esta pasó por una mezcla intrincada de actividades tendientes a la eficacia del programa, de inserción natural en los eventos comunales así como mi 'adopción' por una familia Huichola. Recorrí a pie casi todas las brechas y veredas de la región de Tuxpan para llegar a comunidades de hasta diez horas de distancia, trabajando como médico, compartiendo

comida y casa, charlando extensamente con Mara'akate, enfermos y guías, y disfrutando su *nawá*⁴ en 'fiestas' de muchos tipos.

En un intento de definir (a posteriori) el método que emplee en la investigación, he invertido conscientemente la expresión usada para designar un método conocido como 'Observación Participante'. Le he llamado '*Participación Observante*'. Con esta expresión me refiero tal cual a un acercamiento que privilegia la participación en medio del grupo, que requiere ser acompañada de una mirada que interroga y trata de comprenderse a sí mismo y lo que sucede en torno a las acciones propias y de los otros. Lo que de hecho sucede en cualquier tipo de interacción. Pero no me refiero con ello al cambio de actitud del investigador para dar cuenta de su interrelación con el investigado (Tedlock, 1990); o como "participante con licencia para escribir la relación entre las partes, mas que una observadora de los participantes" (Rayna R, 1993:60).

Mi énfasis en la noción de Participación Observante, se desprende de mi papel en la arena social con responsabilidad directa en la adecuación de las acciones del programa. Aunque para ese momento no había otra opción como puede suceder en otras ocasiones (Scheper-Hughes, 1990), lo cierto es que sin este papel no hubiera sido posible obtener una serie de conocimientos. De manera central, debo mencionar que mi desempeño como médico fue una gran puerta para llegar a conocer muchos detalles de la vida local y sus pobladores; y por mi papel como trabajadora, tuve parte activa en las discusiones de las instituciones para la intervención en la Sierra.

Pero mi expresión *Participación Observante*, no debe confundirse con la *Metodología Participativa*. Por el tipo de trabajo, debí realizar asambleas comunales y capacitar promotores de salud, administrar la asistencia alimentaria en forma de despensas mensuales; hacer el diagnóstico nutricional y organizar el seguimiento del estado de salud de los niños, las demostraciones de cocina (donde el DIF donaba el alimento principal), la siembra de huertos y la construcción de pequeñas represas para almacenar agua, entre otras actividades. Esto no responde al sentido que se le da comúnmente a la metodología participativa, donde el '*facilitador*' realiza talleres de trabajo en los cuales se anima al grupo a expresar sus preocupaciones para encontrar un curso de acción donde se involucren todos. Algunos autores han sugerido que poner las prioridades de 'la gente pobre' en primer lugar resultará en beneficio de los objetivos de todos los involucrados (Chambers, 1987; Cernea, 1985). Esta propuesta ha recibido múltiples aplausos y críticas. No mencionaré los aplausos porque ellos pueden ser consultados en cualquier manual del Banco Mundial, de la FAO o la OMS.

Las críticas que se han recibido se refieren básicamente a la cuestión del poder y la manipulación porque es el externo quien decide cual es la problemática a discutir y los parámetros de credibilidad. Por ello mucho del conocimiento de la población no aparece en estos talleres porque se encuentra codificado en las prácticas sociales que lo hacen inaccesible con estos métodos. Para Sillitoe (1998), las principales desventajas son que muchos de los acuerdos tomados ahí quedan en un ámbito reducido por la influencia limitada de los campesinos en las arenas políticas amplias, pero más importante, el aporte de los campesinos no trasciende al ámbito científico por la incompatibilidad de premisas y método.

Creo que nadie podría llamar participativo a lo que sucedió en mi caso: simplemente seguí activamente las dinámicas que se iban presentando. Para lo cual forzosamente hube que adecuarme a sus tiempos y locales; incluso, para mi suerte,

4 'Nawá' es el nombre de una bebida tradicional elaborada con maíz fermentado y molido, que se cuece por 48 horas en botes de lámina, luego se cuele para ser tomado. Su gradación alcohólica varía de acuerdo al tiempo de fermentación. Cuando está en su punto es similar al de la cerveza. La traducción de esta palabra al español es 'tejuino'.

tenía que estar presente en la asamblea esperando que llegara mi turno para tratar el punto. Por otra parte, mi participación no estaba ajena a las contradicciones entre el discurso de los programas y su práctica. Por ejemplo, en el diseño del programa presentado en reportes de trabajo a la institución, no planteé la sustitución de las costumbres de la población por las mestizas. Al contrario, en estos se enfatizaba el seguimiento de las acciones de los pobladores, pero la meta inicial era que ellos integraran la desnutrición como concepto en el panorama de sus enfermedades, para poder realizar algunas acciones; por lo menos, para poder incidir en la atención de los niños graves. Como se ve, una obvia contradicción.

Pero al ir apareciendo estas contradicciones que mostraban los diversos mundos, se obligaba a una reflexión inmediata que generaba preguntas y más preguntas. Si debo ubicar las actividades mencionadas antes de algún modo, diría que fueron constataciones colectivas de lo que iba aprendiendo de los sucesos o correcciones a mis audacias en la interpretación de algunas prácticas que me intrigaban. Pongamos como ejemplo el diagnóstico del estado nutricional de donde se desprendieron las actividades iniciales del programa.

La desnutrición desde las certezas de la biomedicina

A nuestra llegada a Tuxpan, el Centro de Recuperación Infantil estaba funcionando como Comedor Infantil, siendo su área de influencia la cabecera regional. Un número de treinta niños aproximadamente se congregaba dos veces al día para tomar sus alimentos ahí, provistos desde las oficinas centrales del DIF Jalisco en Guadalajara. Una camioneta con capacidad para transportar una tonelada de alimentos había llegado hasta entonces, cada mes, para surtir este Comedor. La primera acción que emprendimos, además de atender este Comedor por un mes, fue un censo nominal de la población y otro de peso y talla de los menores de seis años. Al analizar los resultados del censo de peso y talla se encontraron datos que retaban la necesidad de un Centro de Recuperación Nutricional como tal. El número total de niños pesados fue de 175, de los cuales sólo 83 residían permanentemente en Tuxpan (cobertura del comedor infantil)⁵. En una segunda etapa, dos meses después, se amplió el diagnóstico en el ámbito regional, midiéndose en total 480 niños menores de seis años⁶. Para su análisis, se realizaron tres cálculos: (1) peso para la edad, (2) talla para la edad, y (3) la relación peso para la talla. Las tablas del Centro Nacional de Estadísticas de Salud de los Estados Unidos (NCHS, por sus siglas en inglés), sirvieron como base para los cálculos efectuados.

Antes de presentar los resultados, es necesario presentar las premisas en que ellos se basan. La palabra desnutrición sugiere una deficiencia de nutrientes, es decir de aquellos elementos bioquímicos que ingeridos en los alimentos se integran al cuerpo para el adecuado funcionamiento de este. ¿Cómo se identifican estas deficiencias? Muchos de los avances en el estudio de la relación nutriente-organismo se derivan de

5 Hay una costumbre de reunirse para tratar los asuntos colectivos en la casa del más viejo de la familia. En términos de distancia tanto ellos como nosotros debíamos caminar lo mismo si queríamos reunirnos. Lo que era un acuerdo justo para todos.

6 Todas las mediciones fueron efectuadas por la misma persona en las instalaciones del DIF, con báscula clínica y estadímetro. El cálculo de los parámetros se hizo manualmente.

7 Las mediciones fueron efectuadas por un equipo capacitado y supervisado por el personal del DIF. Se utilizó báscula de calzón y estadímetro. Para este momento, se elaboró una base de datos dentro del programa EPI6-Info que realiza nueve cálculos diferentes.

investigaciones básicas en organismos unicelulares o en animales. Esto ha ayudado a descifrar y asignar las vías metabólicas de factores únicos en la manera en que un nutriente es manejado dentro del organismo.

A pesar de que estas vías se manejan en un medio muy complejo y dinámico, el estudio específico de nutrientes ha permitido relacionar claramente algunas deficiencias con cierta disfunción orgánica. Así sabemos que la deficiencia de hierro produce anemia, un problema de visión en la penumbra ocurre por baja ingesta de vitamina A, el bocio endémico por falta de yodo, el escorbuto por falta de vitamina C, deficiencias de B1 se asocian con fallas cardíacas y alteraciones neuronales, así como la falta de proteína y de energía produce actividad reducida y adelgazamiento.

Es decir, bajo la definición de la desnutrición se encuentran una serie de *signos clínicos* identificados con un nutriente específico. Por otra parte, se sabe también que hay una relación entre la desnutrición y otras enfermedades. Por ejemplo, estudios hechos en animales y humanos muestran que la desnutrición incrementa la severidad de la infección de un parásito intestinal, la *Giardia*, por una menor producción y migración de células de defensa (Leitch, 1994); incrementa la caries dental (Alvarez y cols, 1994); coadyuva a la adherencia en la mucosa traqueal de virus y amonio (Schoeb et al, 1994; Semba et al, 1997) y en la formación anormal del sistema cardiovascular por falta de vitamina A (Dersch y Zile, 1993). Así mismo se afectan los mecanismos de regulación térmica como en los estadios graves, pues los niños afectados son incapaces de elevar su metabolismo en ambientes fríos; habilidad que recuperan después de seis semanas de rehabilitación nutricional (Allison, S. 1996).

Prindull y Ahmad (1994), relacionan el pobre desarrollo del sistema inmunitario de mucosas, entre ellas la intestinal, con la muerte por infección de 14 millones de niños de países llamados en desarrollo. Aquí está la explicación biomédica para la discusión pública descrita en el capítulo anterior que conectó la epidemia de sarampión a la desnutrición subyacente, puesto que no hay duda que el desequilibrio energético se asocia con disfunciones que conlleva una mayor posibilidad de enfermar o morir. El ejemplo extremo de esta relación es la desnutrición severa, diagnosticada cuando por deficiencia de alimento se encuentra un déficit del peso mayor al 40% respecto al esperado para su edad. O también, cuando hay falta de energía - al extremo de presentarse incapacidad de efectuar las tareas mínimas - y presencia de una cantidad anormal de agua en los tejidos externos al sistema circulatorio, por la deficiencia de proteínas en la sangre para retenerla en el interior de los vasos sanguíneos; generalmente en pies y piernas. ¿Cómo se pueden hacer predicciones de este tipo para una población?

Los parámetros

Para la valoración del estado nutricional de poblaciones el método más común es la valoración de peso y talla. Con éstas mediciones lo que se busca básicamente es valorar si la ingesta de aporte energético y proteínas es adecuado. Es reconocido que el crecimiento ocurre en saltos y hay poco camino trazado para calcular la velocidad de éste. En términos de probabilidad se dice que un individuo que crece poco en un mes crezca más rápidamente el próximo. Los resultados de un estudio estadístico amplio sobre el incremento de peso y talla desde el nacimiento hasta la adolescencia, elaborado por el Centro Nacional de Estadísticas de Salud de los Estados Unidos (NCHS, por sus siglas en inglés), son usados en la actualidad como referencia del crecimiento corporal. Traducidos en tablas que manejan valores promedios y percentiles de desviación, su comparación con el peso y talla real de los niños se usa para valorar el déficit porcentual en crecimiento de los individuos. Lo que permite

calificar el crecimiento en diferentes grados: normal, leve, moderado o grave o también como: primer, segundo y tercer grado.

Esta calificación se sustenta en la observación del proceso que ocurre ante ingesta insuficiente. Ante la deficiencia de energía, el primer indicador afectado es el peso, que detiene su incremento o cae más allá de cierto límite calificándose entonces como un estado de desnutrición aguda en diferentes grados. Es decir una desnutrición producida por una deficiencia de corto plazo. Si se prolongara este desbalance calórico por más tiempo, el crecimiento longitudinal (*talla*) reduce su incremento o se detiene; se califica entonces como una desnutrición crónica, o sea deficiencia por un período largo. Si el desbalance se prolonga más allá de ciertos límites, puede ocurrir un desequilibrio energético grave cuyo final podría ser la muerte. Para Pelletier y cols. (1993) todos los grados de desnutrición tienen un valor predictivo para la mortalidad infantil - por el efecto potenciador de la desnutrición en la enfermedad-, que llevaría a las altas tasas de mortalidad infantil en los países calificados como pobres.

Pero por otra parte, Allison (1996) sostiene que todas las formas y tamaños son compatibles con el desempeño social, pues tanto el flaco campesino subsistente como el obeso ejecutivo pueden realizar sus actividades ordinarias normalmente. Es decir, un peso y talla determinado en las condiciones de la diversidad humana pueden ser diferentes pero adecuados para cada grupo social. Para Prudhon, C. y cols. (1996) la *relación peso-talla* que mide la armonía de la composición corporal del individuo en referencia a sí mismo, predice las disfunciones mejor que los otros cálculos. Es decir, al interior de la comunidad de expertos no hay un acuerdo sobre la certidumbre de lo que los datos obtenidos en grupos de población puedan significar, lo cual tiene relevancia para nuestro caso.

Los resultados

Como se dijo antes, se realizaron tres cálculos para tener una visión completa del estado nutricional. En los datos obtenidos en la primera etapa, el poblado de Tuxpan de Bolaños, el peso para la edad mostró que de los 83 niños un 80% tenía déficits en su peso en grados leve o moderado. No encontramos a ningún niño con peso esperado para su edad menor al 60%, es decir no constatamos desnutrición de tercer grado. Sin embargo, apareció luego el caso de Venancio, que por lo expuesto en el primer capítulo, no había sido detectado en este censo.

Para la relación talla para la edad, el 51% de los niños presentaron la talla esperada para su edad, mientras que el 49% restante tenían déficit leve o moderado; dentro de estos había un 4% con déficit severo. Pero al calcular la relación peso esperado para la talla encontramos que 78 niños (94.88%) mantenían una relación de estos dos parámetros entre más de 85% y 110% de la esperada. Es decir, siguiendo la interpretación de Prudhon y cols ya citados, sólo un 6.02% de la población infantil del poblado de Tuxpan estaría en el filo de la navaja, es decir en riesgo de sufrir una crisis nutricional grave. Para decirlo de otra manera, la gran mayoría de los niños de la comunidad de Tuxpan estaban chaparros pero muchos aparecían a primera vista hasta gorditos por la adecuación del peso con su talla. De hecho, el caso de Venancio fue el único que requirió intervención urgente en la cabecera regional. En los otros casos detectados para vigilancia continua al no presentar enfermedad concomitante hubo que perseguir mucho más a las familias, para convencerlas de aceptar ayuda médica específica para el niño. El Centro de Recuperación Nutricional no tenía mucho que hacer en torno a sus tareas específicas

8 Otro parámetro que podría haber sido usado es el de índice de masa corporal, propuesto por Gaser et al (1994).

de 'rehabilitación' nutricional para casos graves. Sin embargo, como se mencionó en el primer capítulo, después de la curación de Venancio aparecieron en el corto tiempo de cuatro meses once casos mas con similar gravedad. Uno de ellos fue una niña de tres años con 10 kilos de peso que fue traída en brazos por su padre (quien tuvo que caminar por dos días para llegar a Tuxpan). La niña murió 24 horas después de haber llegado, pues por la infección generalizada que acompañaba a la desnutrición hizo inútiles mis esfuerzos y los del doctor de la UAS. Ello apuntaba a que las tareas del Centro no podrían limitarse a la comunidad de Tuxpan, pues si se quería emprender acciones más eficaces era necesario salir a la región para encontrar los enfermos antes de que llegaran de manera tan complicada clínicamente.

Es importante señalar un punto. En el artículo mencionado en el capítulo anterior, se mostraban datos alarmantes sobre la desnutrición de los niños de Tuxpan de Bolaños que divergían fuertemente con los nuestros. En 1990, habían encontrado que un 94.7% de los niños medidos tenía déficits en su peso con relación a la edad (contra un 80.72% en 1994). En 1990 encontraron que 69.2% tenía déficit en la talla (contra 49% en 1994). La investigación de 1990 no muestra los resultados del cálculo del peso en relación con la talla.

Las diferencias podían ser explicadas por varios motivos: (a) el momento en que fueron hechas, (b) la población estudiada, (c) el parámetro de comparación, ó (d) una mejora de la situación. La medición de 1990 fue hecha en un momento de crisis (meses después de la epidemia de sarampión que asoló la región), en tanto que nuestro censo se efectuó cuatro años después de ella. Por lo tanto los niños encontrados con desnutrición severa en 1990 a la fecha de nuestra medición estarían rebasando ya la edad de cinco años; muertos o rehabilitados, lo que no pudimos corroborar dado que no tuve acceso a la lista nominal.

Respecto a la población estudiada, el artículo no lo menciona explícitamente pero el doctor lo explicó ante pregunta expresa, su muestra se basó en niños que acudieron a consulta a la UAS por lo cual se incluyeron infantes de las comunidades vecinas. En cambio, nuestros resultados fueron el producto de un censo sistemático cubriendo solo el poblado. Finalmente, en 1990 se usa como parámetro la relación de edad con el peso y con la talla, sin relacionar estos dos últimos por sí mismos; como se hace en 1994. Este último parámetro es de importancia trascendental, pues de aplicarlo o no, lleva a diferentes conclusiones: *un 94.88% dentro de la normalidad (en 1994) o un 80.72% fuera de ella (en 1990); una justifica la intervención urgente, otra no.*

Cuando dos meses después, en 1994, se elaboró el diagnóstico en todas las comunidades de la región de Tuxpan, utilizando el parámetro de relación entre la talla y el peso, se encontró en promedios para la región que el 75% entraban dentro de los límites de *crecimiento armónico*; en tanto que el otro 25% presentaba riesgo nutricional. Pero mientras que en la cabecera regional (Tuxpan) y el otro núcleo poblacional mayor (Mesa del Tirador) solo había un 6% de niños con este riesgo nutricional, en las comunidades de la montaña oriente había un 14%, en tanto que en las zonas sudoeste y norte de la región el porcentaje era alarmante (45%). Los números estaban a la vista, pero ellos por sí mismos eran insuficientes. Por lo tanto, no había otro recurso que empezar a caminar por los caseríos para encontrar que estaba pasando en las diferentes zonas y buscar a cada uno de los niños detectados para su valoración clínica y su atención.

Ampliando el enfoque

Ahora bien, una cosa era caminar por la zona y otra muy diferente señalar lo que específicamente se estaba buscando. Podía haber empleado el método epidemiológico puro, esto es el estudio de los *riesgos* específicos para la salud en determinados grupos poblacionales para relacionar variables que se analizan estadísticamente. Hay una tradición en la investigación nutricional que se enfoca hacia la medición del alimento en los hogares, donde éste se pesa y se calcula la cantidad de nutrientes y calorías ingeridas. Generalmente se complementa con mediciones del gasto de energía de los individuos, por su tipo de actividad (ligera, mediana o pesada; obligatorias o discrecionales) y midiendo los tiempos de descanso y sueño⁹. Este tipo de enfoque, con todas las limitaciones que tiene, pudiera haber sido útil pero no factible para el trabajo que estábamos desarrollando. En primer lugar hubiera implicado un enorme gasto de tiempo; segundo, habría sido una irrupción violenta a la intimidad de las familias; tercero, los resultados siempre serían limitados; y cuarto, no había a la mano el equipo necesario para controlar y relacionar variables de manera adecuada.

Así que escogimos el camino más simple. Las caminatas, la observación y la interpretación que ligaba experiencias y conocimiento previo. Esto es, la búsqueda del riesgo en nuestro caso se basó más en la etnografía y muy poco en las variables cuantitativas. Una vez que estamos hablando de nutrientes lo primero que habría que ver si el riesgo estaba relacionado con el acceso al alimento en las diferentes zonas, su contenido, la distribución del mismo dentro de la familia y las costumbres relacionadas con ello. El objetivo era tratar de encontrar las posibles relaciones entre la enfermedad y un conjunto de elementos de la persona, del lugar y del tiempo. Esto es, las relaciones entre: (a) las condiciones ecológicas y geográficas de la localidad; con (b) las características sociales, conductuales, demográficas y biológicas de las personas; y (c) con los riesgos específicos para la aparición de una enfermedad (Dunn & Janes, 1986).

Una mirada hacia la ecología

En las caminatas hacia las comunidades en compañía de los promotores Huicholes o de guías diversos que las familias de los caseríos enviaban por nosotros, así como en los días que pasábamos entre ellos compartiendo el alimento nos dimos una idea del papel relativo de la ecología como tal para la alimentación. Como se verá enseguida, el entorno ecológico por sí mismo no explica las diferencias de acceso al alimento en las diversas zonas.

El paisaje de la gubernatura de Tuxpan comprende una planicie central a ambos lados de una barranca, surcada por el río Camotlán que corre de sur a norte. Esta planicie inicia a un kilómetro del poblado de Tuxpan, y a medida que se acerca al vecino pueblo de Camotlán se nota la mejoría en la calidad de la tierra. La planicie se amplía aquí, y la profunda barranca se convierte en una pequeña depresión donde las aguas del río son más accesibles. Más allá de esta planicie, a ambos lados de la barranca se inician dos montañas, al oriente y poniente de Tuxpan, con una serie de lomas y pequeñas barrancas.

9 Para una revisión completa y detallada ver el suplemento especial sobre 'Requerimientos de energía y proteína', editado por Scrimshaw, Waterlow & Schurch, en el *European Journal of Clinical Nutrition* (1996) 50, Stockton Press. Especialmente los artículos de Durnin J, Torun et al; el de Shetty et al, ofrece un recuento de las dificultades metodológicas. Para una propuesta general ver King, J. (1996).

En este paisaje se dispersan 500 familias con 2,700 habitantes asentados en unas 125 pequeñas rancherías, dando un promedio de 5.4 miembros por familia y una densidad de población de 3.6 habitantes por kilómetro cuadrado¹⁰. Las rancherías se agrupan en once delegaciones, que por lo general toman el nombre del caserío más antiguo. Se les encuentra ubicadas en pequeñas lomas y valles, limitadas naturalmente por el relieve del terreno. La dispersión de los caseríos es notable en toda la región. No hay duda que esta es necesaria para un buen aprovechamiento de los recursos naturales, en una orografía accidentada, suelos delgados, climas diversos entre frío, templado y semi-desértico, así como una escasez general de agua.

Fikes, Weigand y García (1998), consideran que "dada la naturaleza de este marco geográfico, los ranchos dispersos eran la única forma práctica de explotar la región". Mencionan como uno de los factores que motiva la dispersión, la escasez de tierra plana y arable para el cultivo rudimentario del maíz, cuya productividad ha dependido principalmente de estrategias de roza y quema (Fikes, Weigand, García 1998:18)¹¹.

Refiriéndose a las condiciones de toda la Sierra, Weigand (1992) ha descrito cinco microambientes distintos que dan a los huicholes una variedad de plantas, animales y tierras, usadas en su alimentación ya sea por la cría, recolección o cultivo de sus productos agrícolas. En la región de Tuxpan, podemos hablar de por lo menos cuatro microambientes, la planicie, las barrancas, la montaña y los cauces temporales o permanentes. La zona se ve árida en tiempos de seca y reverdece con el temporal de lluvias. Lo que significa que para cada estación del año, se encuentran diferentes tipos de flora y fauna.

La vegetación predominante en las planicies, son los nopales, mezquites y tepames; en algunas partes pueden encontrarse nanches, ciruelos y mangos. En las barrancas hay capomos, guajes, huamuchiles, camote del cerro, y olivo. En las faldas de las montañas predomina el roble, y en la cima de éstas, una mezcla de robles con pinos. En las montañas pueden recolectarse cebollas y hongos silvestres en la temporada de lluvia, así como gusano de roble en el otoño. El venado y el puerco salvaje se cazan en cualquier tiempo del año. En los cauces de los ríos, puede practicarse la pesca y recolectar (en las secas), una especie de cangrejo minúsculo que sólo puede encontrarse en arroyos con corriente mínima. En todos los espacios pueden encontrarse chapulines, chacamotas (hormiga con alas) y animales de caza pequeños como la ardilla, la iguana y el armadillo.

Situando cada una de las comunidades en su entorno ecológico, se encuentra que la mayoría de ellas tiene acceso al bosque de las montañas, a las profundas y pequeñas barrancas con sus cauces permanentes o temporales, y a las planicies de diversa extensión. El tránsito y recolección en todas estas zonas, es hasta cierto punto libre. Los límites se encuentran en la distancia a que se encuentren del núcleo habitacional, la voluntad de caminar hasta ellos y la capacidad de efectuar tal recolección.

Tanto la caza como la pesca se efectúan generalmente por la noche y es practicada por los varones quienes abandonan a sus familias por cortos períodos de tiempo hasta que colectan una cantidad mediana. Por ello, aunque es una práctica común a todas las regiones, no lo es de todos los habitantes de estas. Sólo algunos se aventuran a pasar noches de frío y hambre para traer esos alimentos al hogar. Sobre todo si no hay la suficiente abundancia que garantice el éxito de la aventura. Por otra parte, la captura

10 Censo Nominal del DIF Jalisco, 1994.

11 En toda la región Huichola, hay 1,554 familias distribuidos en 368 rancherías, siendo el promedio de densidad de población muy bajo (dos habitantes por kilómetro cuadrado), con un promedio de 7.64 integrantes por familia (datos del INI, EMIRN 1986:3.93).

de insectos es efectuada por jóvenes y niños quienes los consumen al instante, asados al comal o hervidos, más como golosina que como alimento formal. Esto último es también un reflejo del comportamiento del grupo social, de que a la medida de sus fuerzas cada uno debe buscar su propia manutención. Los nopales, el capomo, los guajes, frutas, o piezas de caza o pesca menor son colectados si se les encuentra en el trayecto, pero raramente se emprenderá por ellos una caminata de dos a seis horas descendiendo y ascendiendo barrancos.

En cambio, la recolección de hongos silvestres, gusano del roble, camote del cerro y cebollas silvestres, así como la caza de animales pequeños, es frecuente y por lo general abundante. Estos son colectados principalmente por la gente cercana a las montañas, quienes relativamente los tienen a la mano. Se puede atribuir al uso del entorno ecológico el porcentaje moderado de niños en riesgo nutricional del centro de la montaña oriente (14%), así como el que ninguno de los niños de la parte centro y norte de ésta montaña presentaron datos clínicos atribuibles a la desnutrición severa; aunque el 45% de los de la parte norte de esta montaña tenían indicadores de riesgo por su relación peso/ talla. Del total de las 500 familias que viven en la región de Tuxpan aproximadamente 90 viven en la montaña oriente, que es inmensa. Lo que necesariamente influye en una posibilidad de mayor producción de maíz, así como de recolección. De hecho, en la recolección siempre tienen excedente, que es ofrecido como un regalo especial a sus familiares y amigos, o vendido a clientes bajo pedido. Pero la baja concentración poblacional es una explicación parcial, pues en los dos poblados mayores donde se concentran casi 150 familias el riesgo nutricional es el más bajo de la región (6%).

Así, la recolección y caza, la crianza de aves de corral y de ganado, así como la siembra del maíz dan por resultado una dieta más o menos completa ya que el contenido de nutrientes del alimento recolectado y cultivado contiene aminoácidos, energía, vitaminas, minerales y pocas grasas. Pero la dieta diaria se basa principalmente en la tortilla de maíz a la que esporádicamente se agrega queso, frijoles, huevos, así como los productos provenientes de los diversos entornos ecológicos y del exterior de la región. Es decir, desde un punto de vista global, el alimento disponible en la región es amplio y completo en contenido nutricional, pero escaso.

Una mirada desde la antropología clásica

No encontré un marco explicativo entre los Huicholes que relacionara ciertas cualidades específicas con alimentos adecuados para grupos sociales como embarazadas, enfermos o niños. Dentro de la casa se comía un platillo igual en contenido para todos los miembros de la familia dos veces al día, cerca de la diez de la mañana y alrededor de las cinco de la tarde. Aunque sí, se observa un orden en los comensales que privilegia a los adultos que también comen más, especialmente al varón que se considera como el proveedor de '*las semillas*' fuertes o débiles que originarán a los hijos en el mismo tenor. Aquí había un riesgo específico para la desnutrición infantil, pero al ser una costumbre generalizada no explicaba las diferencias zonales. En cambio, era una muestra de la jerarquía social mediada por las edades y por el género.

Lo considerado como 'comestible' entre la población era similar para todas las zonas, tanto para aquello conocido como para lo que podía conocerse. Por ejemplo, en las 'demostraciones de cocina' del equipo DIF en las diferentes zonas, no encontramos una sola persona que rechazara un alimento por su sabor o contenido. Incluso la barbacoa de chivo, animal que en general no es gustado en la región por su intenso olor, se consumió con deleite una vez preparada. Lo que sí existe en todas las zonas, son una

serie de hábitos y discursos específicos para determinados alimentos. El consumo de carne tiene una connotación de fiesta (religiosa o secular), a la leche se le atribuía la propiedad de producir diarrea, así como una referencia común de sensación de no haber comido apropiadamente sino había suficientes tortillas.

Por otra parte, aunque los padres se mostraban interesados en el peso y talla de los niños así como curiosos al ver los cálculos que hacíamos con los datos, cuando se calificaba a un niño en riesgo nutricional reían y hacían bromas entre ellos en su idioma. En verdad, daban poca importancia al diagnóstico final. De manera similar a Robert Pool (1992), puedo asegurar que en los primeros meses de estadía, una palabra o un significado paralelo que relacionara la falta de alimento con un cuadro clínico específico no estaba definitivamente en las preocupaciones de la población.

La desnutrición desde las certezas de la población

Desde el primer reporte, en julio de 1994, escrito a las direcciones del DIF Jalisco cuando se notifica la decisión del cierre del Comedor Infantil, se agrega una insinuación sobre las maneras de considerar la desnutrición otorgando los datos del pueblo de Tuxpan y el diagnóstico de normalidad de peso y talla. De acuerdo a mi entendimiento de los pobladores, que por supuesto no se había logrado en tan corto tiempo, lo que estaba en juego era el sentido común y la experiencia contra las certezas 'positivas' de la mirada biomédica. Lo cual se expresaba en diferencias para la valoración del tamaño físico, el significado de síntomas y la apreciación de los riesgos específicos para la aparición del cuadro de desnutrición severa.

a) Respecto al tamaño corporal

El cuerpo chaparro y flaco no es visto como enfermedad porque exista un marco subyacente 'sobrenatural' o 'fatalista', se trata simplemente del sentido común, al reflejo de la experiencia de su cuerpo. Para explicar ello partiré de una anécdota ocurrida en una de las comunidades de la montaña oriente de la región (donde dicen los Tuxpanecos que se asientan los huicholes que están mezclados con Tepehuanos).

Como se recordará en esa zona se encontró al 14% de los niños en riesgo nutricional. Dado que es posible usar vehículo para acercarse a los puntos de reunión, pudo vigilarse semanalmente la evolución de estos. Nuestras acciones se dirigieron hacia una vigilancia respetuosa de la evolución, indicando a los padres si había habido o no incremento del peso o enfatizando la necesidad de alimentarlo mejor en caso de estancamiento o descenso. Al mismo tiempo se hacían 'demostraciones de cocina' con la asistencia de toda la comunidad. Los hombres construyeron con troncos y floresta una sombra que nos cobijaba a todos, y acarrearán la leña para que las mujeres hicieran tortillas y la comida bajo las instrucciones del equipo DIF. Mientras jóvenes y niños jugaban sus deportes favoritos, el fut-bol o voli-bol.

Se podría decir que este ensayo fue un éxito en tanto que ninguno de los niños agravó su estado nutricional, la comida se terminaba y los comentarios de la gente fueron positivos al sabor del nuevo alimento. Lo que dicho de paso, no concuerda con la imagen difundida en los medios de comunicación sobre el concepto del 'alimento sagrado' atribuido a la etnia. Sin embargo, cuando se intentó llevar la comprensión de la relación del tipo de comida ingerida con el peso, la talla y la enfermedad, una mujer hizo un comentario en su idioma que provocó la risa general. La persona en cuestión había alegado que eso era falso ya que su alimentación nunca había contenido lo que nosotros estábamos diciendo, y sin embargo no había sido enfermiza y para abundar

en su prueba ahí estaba su talla. Al obtener la traducción también reímos, porque era muy alta (1.70 metros) más aún que el promedio de la talla de las mujeres mestizas. El hecho de que ella y su familia fueran de los pocos huicholes altos en la región (como dicen los huicholes que son los Tepehuanos) no hizo mella en la audiencia y para aumentar el jolgorio alguien hizo el comentario de mi baja estatura y lo flaco que estaba mi compañero de trabajo. De ahí se generalizó la broma en toda la región y fuera de ella de que en el DIF trabajábamos los que podíamos servir como muestra de desnutrición. La conclusión de los asistentes fue que los niños no se enfermaban por falta de comida, sino porque no querían comer. Para mi marco de conocimiento, *uno de los signos tardíos en la evolución de la desnutrición severa se tomaba como causa de la enfermedad.*

La diferencia de tamaños con respecto a las tablas de referencia se presentan en las diversas latitudes del globo terráqueo. Por ejemplo, de acuerdo a datos de la OMS, usando tablas internacionales (NCHS) se calcula que el 43% (230 millones) de los niños del mundo tienen baja estatura (de-Onis-M y cols. 1993). Es decir, casi la mitad de la población infantil mundial. Uno puede preguntarse como una mitad puede servir como punto de normalidad para el total, y no al revés, pero no deja de ser una cuestión con varios picos de los que uno puede salir muy raspado. ¿Aceptamos que los diversos grupos humanos simplemente tienen su propia talla, peso y forma corporal apropiada para ellos? ¿Ó emprendemos medidas para homogeneizarlos? Como se ve, el fondo es la cuestión de la normalidad.

Para estas decisiones, en el campo biomédico el *dato* y su medición estadística es un terreno seguro para demostrar la normalidad en términos de promedios y desviaciones de la media. Ian Hacking (1991) dice que la burocracia de las estadísticas se impone no sólo por la creación de reglamentos administrativos, sino por determinar clasificaciones dentro de los cuales la gente debe pensar sobre ellas mismas. Así, hemos estado hablando de gente chaparra o alta, gorda o flaca, bien alimentada o mal alimentada, etcétera. Por supuesto, para el médico clínico es fundamental *crear* en tales clasificaciones que le llegan ya en forma de tablas con una serie de instrucciones de cómo usarlas. Obviamente, la explicación de los mecanismos y dinámicas internas del organismo humano sostienen ésta creencia, y se supone que mientras más claramente hayan sido develados estos por los científicos en los laboratorios y suficientemente comprendidas por el estudiante de ellas, la aplicación en la práctica del médico será mejor. Se ha expuesto ya que en la práctica diaria no es sólo el conocimiento biomédico lo que interviene en la relación entre médico y paciente. Pero aún partiendo de que sólo este intervenga, teniendo como apoyo las certezas que se desprenden de las mediciones y su análisis, como lo mencionan Taylor y Scadding (1990) no hay reglas seguras para establecer un diagnóstico con base a toda prueba.

La interrogante era el punto en el cual se decidía si había desnutrición o no en el grupo poblacional. Puesto que en los años recientes además de considerar el crecimiento corporal, se desea tomar en cuenta el funcionamiento orgánico y el desarrollo de la conducta (Dewey, KG. y cols. 1996). Pero los científicos de la ciencias nutricionales aceptan que la evidencia para mostrar la relación entre alimentos específicos y estos tres aspectos es contradictoria. Por ejemplo se dice que las grandes cantidades de proteína - mayores a las necesarias para la máxima ganancia de peso - estimulan el crecimiento de huesos largos. Sin embargo, ello no es claro porque la comida complementaria puede estar jugando un papel importante, como los lípidos, las hormonas del crecimiento o ciertos aminoácidos todavía desconocidos (Dewey, KG 1996; Waterlow y Schurch, 1994).

Por otra parte, cuando se ha dado grandes cantidades de alimento a niños chaparritos, el resultado fue su obesidad. Además se ha observado que los niños en

rehabilitación de desnutrición disminuyen su apetito y la tasa de crecimiento en cuanto alcanzan el peso para su talla, aunque continúen chaparros. Se cuestiona que los menores crezcan más allá que el promedio de sus antecesores cuando la transformación de la dieta se ha efectuado por varias generaciones. Un ejemplo claro de esto se observa con el grupo indígena de los Pimas quienes viviendo en reservas en los Estados Unidos han mantenido su talla a lo largo de varias generaciones, similar a sus congéneres de México, pero los primeros son obesos. Lo que queda claro es que la mayor ingesta de comida sí produce crecimiento. Pero el crecimiento puede ser hacia lo gordo (Popkin, 1996) no hacia lo alto y permanece en duda a cual nutriente específico debe atribuírsele el incremento (Allen, L.H. 1994). Por lo tanto, para decidir si un signo es indicio de enfermedad, este tiene que encajar en la pintura clínica total. Ellos no son diagnósticos por sí mismos (Allison S. Ph, 1996).

Ello me llevó a buscar la evolución del crecimiento de los niños en sus diferentes edades, agrupándolos por rangos de edad y sexo. Los datos resultantes era hasta cierto punto obvios: hasta los nueve meses de edad el peso y talla concuerdan con las tablas de referencia (alimento con leche materna). Pero luego, a esa edad el incremento tanto de la talla como del peso se hace lento, llegando a encontrar todavía una relación aceptable hasta los dieciocho meses (inicio del destete al alimento familiar). A medida que aumenta la edad después de los dieciocho meses, la lentitud del crecimiento se acentúa y consecuentemente pasa lo mismo con las diferencias con las tablas. Un 4% de los niños del poblado de Tuxpan, con déficits en su talla mayores al 15%, eran del grupo de edad de los cinco años. En una comparación posterior donde se pesaron y midieron a los escolares de la región, se pudo observar que la talla y el peso de los niños entre 6-9 años de edad, muestran una diferencia de hasta dos o tres años por debajo de las referidas en las tablas. Luego por medio de una muestra aleatoria se midieron a las mujeres y hombres adultos de algunas comunidades, para ubicar el promedio de estatura de los adultos.

Los resultados concuerdan perfectamente con la poca importancia que los padres de familia daban al diagnóstico de desnutrición. Por una parte, lo que los pobladores observaban era la simetría del niño con relación a sí mismo. Por otra, en su calificación estaba la observación del crecimiento a través del tiempo, es decir de un patrón de crecimiento local reconocido por todos (Panter, 1997; Crooks, 1994). El cual da como resultado que el promedio de estatura para las mujeres adultas huicholas es de 1.45 metros, en tanto que el de los varones es de 1.55 metros. Por ello la población se reía de nuestras tablas de referencia donde podían ser clasificados como portadores de desnutrición crónica. Lo claro para todos es que estaban chaparros y no había razón para preocuparse de ello. Por otra parte, el ser flaco no quitaba lo robusto y fuerte, de lo cual se enorgullecía el individuo; y mejor si además alguien superaba el promedio de altura, pero la altura por sí misma podía ser motivo de escarnio, así como la obesidad. Los pocos que había por ahí (muy altos o gordos, foráneos o Huicholes), sufrían con las bromas privadas y públicas, que aludían a la incapacidad para efectuar las tareas regulares.

Por ello, descansar en las tablas universales podría estar conduciendo a una interpretación errónea de desnutrición en aquellos sujetos que no alcancen los indicadores. En tanto que la elaboración de tablas regionales podría significar el reconocimiento de que fuera del tamaño y forma, los seres humanos funcionan de manera adecuada en su entorno particular. Esto en contrapartida, pudiera justificar el hambre o mala calidad de nutrientes en grupos poblacionales, liberando a los gobiernos de la obligación de establecer políticas para corregir tales déficit. Pues de acuerdo a la ya citada publicación de De-Onis y cols, los niños con afectaciones del peso, talla y la relación peso talla, un 80% viven en Asia, 15% en Africa y 5% en

Latinoamérica. Es decir en países llamados en desarrollo, aunque los resultados de intervenciones en algunos lugares no han sido muy satisfactorias (Rousham & Gracey, 1997; Gopalan, 1996). En vista de tales repercusiones y ante las incertidumbres del conocimiento mismo, el Cuerpo Consultivo de la OMS-FAO propone continuar con el uso de las tablas universales matizadas por cálculos específicos de estructura corporal y actividad física de cada población (1996).

Desde mi punto de vista se podía aceptar el sentido común de los pobladores respecto a su tamaño, aunque por supuesto ellos no estaban esperando a ver que se decidía.

b) La ausencia de síntomas

En el primer reporte escrito al DIF se subraya la resistencia física de los pobladores con este comentario: 'cualquier observador externo que quiera competir en caminata se dará cuenta de la vitalidad del pueblo Huichol, desde sus niños a sus ancianos'. Pero se agrega otro: 'la presencia de alteraciones en la textura de la piel, la alta incidencia de enfermedades en ésta y la decoloración del pelo¹² en casi el 100% de los niños nos muestran claramente la avitaminosis generalizada desde un punto de vista puramente clínico. Lo cual se sospecha desde que se conoce el tipo de alimentación disponible en la población'. (*Reporte interno al DIF, Julio de 1994*).

Es decir, en tanto que se acepta que en el peso y talla de los niños no hay mayor problema para la funcionalidad, se desliza el diagnóstico biomédico a la avitaminosis, más visible en los niños. La cual desde mi posición expliqué por la falta de un alimento especial para el grupo de edad que abandona la leche materna e ingresa al alimento común de toda la familia. Ello dentro de la biomedicina se conoce como 'digeribilidad' o 'posibilidad de absorción del nutriente'. Puesto que la conversión de nutrientes a masa corporal no ocurriría sin la presencia de mediadores llamados enzimas y coenzimas que se derivan en gran parte de las vitaminas. La propiedad más significativa de las enzimas es que cada una de ellas interviene en una reacción específica y esencialmente en ninguna otra; además actúan en una sucesión de pasos intermediarios para lograr el producto final. Por otra parte, *la actuación enzimática requiere la actividad de la sustancia a reaccionar*. Esto es, para que la acción se efectúe es necesario un 'apareamiento' de enzima y nutriente en sitios específicos de ambas, que se logra por medio de un 'ajuste inducido' donde ambas se adecúan en sus respectivas posiciones, y de ser necesario la proteína enzimática cambia en su estructura. Por otra parte, *la cantidad de sustancia a ser transformada afecta la velocidad de la reacción* (Rodwell, V. 1996).

En la mayoría de las reacciones, a mayor concentración de nutriente es mayor la velocidad de la acción. Los niveles de enzimas pueden ser alterados en los mamíferos por una amplia gama de factores fisiológicos, hormonales o dietéticos, *pero las concentraciones medias de los productos se mantienen constantes durante períodos considerables independientemente de las amplias variaciones en alimentación, ingestión de agua y minerales, trabajo o temperatura externa*. Sin embargo, Waterlow (1996) dice que todavía no es bien conocido por qué hay mayor o menor eficiencia para la conversión de la proteína del alimento a proteína corporal. La dinámica entre alimento y organismo humano aun no es bien conocida.

La asimilación de determinado alimento en un organismo individual específico es influenciada por varios factores como: 1) La forma química del macronutriente en la comida; 2) el coeficiente de digeribilidad; 3) la extensión a la cual los nutrientes no se

12 La decoloración del pelo se interpreta como signo de deficiencia de hierro.

oxidan, sino que se almacenan en el cuerpo; 4) la maduración intestinal, y 5) la edad (Waterlow, 1996). Entonces, si el alimento de la familia es el mismo para todos sus miembros, una explicación para la diferencia de estados nutricionales entre niños y adultos estaría precisamente en las diferentes capacidades de ambos para integrar el alimento.

Es conocimiento común que los niños requieren alimento adecuado para su edad, pero en las prácticas de los Huicholes el único alimento especial para los pequeños es la leche materna cuyo sustituto al destete podría ser la leche de vaca o de otro mamífero. Lo cierto es que en la Sierra las posibilidades de conseguir ésta son muy escasas. Una de las explicaciones tentativas que aventuré es que probablemente en este ajuste enzimático y su relación con otras condiciones sociales podría encontrarse la explicación a la diferenciación nutricional entre los niños de las diversas zonas.

Pero los *signos* de avitaminosis que se describen desde la mirada biomédica en ningún momento fueron presentados en la consulta como *síntomas* por los pacientes o sus familiares. Es decir esta certeza sólo corresponde a uno de los lados de la interacción. Para los pobladores ellos eran tan comunes que tal vez su ausencia sería lo que llamaría su atención. De hecho, cuando hacía notar a los padres el pelo descolorido, delgado y escaso de los niños, contestaban que con el paso del tiempo este cambiaría al negro profundo, abundante y resistente como el de los adultos. Las únicas enfermedades de la piel por las que se consultaba al médico fueron la escabiasis, por la molesta comezón y a veces los abscesos.

Es decir, los signos que yo observaba de avitaminosis eran observados por los pobladores también en términos de un patrón reconocido, relacionado con la edad. Lo cual merece atención por sus repercusiones éticas y políticas. Por una parte, desde el punto de vista biomédico y del proyecto de intervención los signos eran una indicación de que se deberían emprender acciones para corregir la falta de alimento adecuado en los niños. Por otra, desde una posición romántica se podría decir que dado que la población mantiene sus propias definiciones de enfermedad y cura, lo mejor es respetarlos y mejor aún evitar la 'contaminación' con otras explicaciones.

c) Riesgos específicos para la desnutrición severa

En las charlas informales donde yo sacaba la pregunta abstracta sobre las causas de la desnutrición infantil observaba que la gente se detenía un momento como pensando, y luego educadamente repetían lo que habían escuchado de mí en otras ocasiones. En cambio sin necesidad de preguntar, ante los casos concretos de los niños que interné para su rehabilitación, me otorgaban sus juicios, opiniones y dictámenes del por qué tal o cual niño estaba sufriendo. En el diálogo con los pobladores la cuestión parecía ser simple: las instituciones y los portadores del conocimiento biomédico en la región (como yo) englobábamos bajo un mismo nombre 'desnutrición' dos situaciones completamente distintas para ellos.

Los pobladores separaban por una parte su tamaño y forma, considerados como *normales*, y por otra la presencia de enfermedad que yo llamaba desnutrición severa. Para la biomedicina este último fenómeno era el resultado de un proceso de asimilación o no de nutrientes, en tanto que para ellos (como se verá más tarde) se mostraba como una enfermedad que 'llegaba a instalarse' en el cuerpo del paciente. Sólo que a veces el sentido común no alcanzaba a separar el tamaño y forma considerado como normal, la ausencia de síntomas y la predicción de peligro. Uno de los niños detectado en riesgo por uno de los promotores Huicholes, fue su propio hijo a quien escondió de nosotros por unos meses. A pesar de nuestra insistencia y cientos de explicaciones, no llevó al niño a revisión hasta que pedí al gobernador tradicional que

lo hiciera llamar. Para entonces el chamaco estaba en un peligro fuerte (un 70% en la relación peso con la talla). El papá, que en silencio contempló las mediciones y cálculos, mientras tomaba al niño para llevarlo de regreso a casa comentó: “yo estoy flaco, el niño no tiene a quien sacar lo gordo”. Meses después, a través del abuelo, nos enteramos que el niño había muerto en su casa. El abuelo respondió a mi pregunta de por qué se habían negado a la atención, con estas palabras: “al que se lo va a llevar la chingada se lo lleva. No hay más”. Afortunadamente fue el único caso en los cuatro años que estuve en la Sierra en que presencié esta actitud. Independientemente de la causalidad que se le atribuyera, el desnutrido severo era visto como enfermo por todos por lo que había buen punto de contacto entre la población y nosotros.

Las explicaciones recibidas por los padres y curiosos de los niños hospitalizados mostraban una serie de conceptos que indicaban como se percibía el origen, el manejo y las acciones para resolver. Para el origen se mencionaron entidades pertenecientes a la clasificación local de las enfermedades. Tales como la *enfermedad del maíz, del venado, caída de mollera, empachado, atacado por una flecha, malo para comer y falta de comida*. Otras nociones apuntaban a los tiempos y circunstancias sociales en que ocurría el agravamiento del niño: cuando nació un nuevo hermano, una infección o enfermedad gastrointestinal o la ocurrencia de un suceso de desintegración familiar.

Para la búsqueda de ayuda se mencionó: a veces nadie, en ocasiones a los parientes cercanos, un *Mara'akame* de la familia o externo a ella, el promotor de la salud, los médicos de la Unidad de Salud local, los médicos del pueblo de Bolaños, los de Puente de Camotlán, Tlaltenango o Guadalajara. Para la manera en que se había tratado a los niños se dijo que: con '*curada del Mara'akame*', cumplimiento del ritual, vitaminas, leche o suplemento nutricional, o alimento de otro tipo. Para la calificación de la eficacia de la atención: positiva porque el niño seguía vivo o porque no había otros afectados de la familia; negativa porque continuaba la enfermedad aunque se hubiera cumplido con *El Costumbre*.

Como se ve, para comprender la situación de desnutrición en la región Huichola, continuar con el enfoque estadístico y el conocimiento biomédico aislado de las concepciones locales no era lo más adecuado. Una muestra exitosa de como usar los números para estudiar este tipo de explicaciones, puede verse en el trabajo de Lloyd Swantz (1990), quien estudia a los terapeutas tradicionales de Dar es Salaam en Tanzania. Supongo que de haber aplicado un instrumento que midiera la frecuencia y distribución de este tipo de aportaciones, el cuadro resultante hubiera sido atractivo y probablemente algunos médicos lo hubieran valorado como sólido. Sin embargo, cada niño tenía su historia. La decisión de no aplicar este modelo, se debió a que para mis intereses, el cuadro representativo de la ocurrencia de agravamiento del estado nutricional ya estaba hecho con la enumeración descrita. Las narrativas del diario de campo, de donde fue extraída esta información, iban más allá de los elementos mencionados. Lo que me quedaba claro era que no sólo las mediciones de peso y talla eran heterogéneas, amplio y diverso el entendimiento y manejo del desnutrido, pero también diverso el comportamiento de las familias al interior de la comunidad.

Eventos, biografías y participación

Hasta lo que se ha narrado aquí, puede verse que mi inserción en la comunidad y el desarrollo del programa debieron de pasar por una serie de vericuetos. Pues junto con muestras de aprecio y confianza de algunos, con cálida acogida en sus casas y cocinas donde dejaban ver una sensibilidad exquisita; a veces había desencantos por el

hermetismo de algunas familias, burlas sobre el valor del modo terapéutico que yo representaba y mi calificación de 'servidora institucional que comes por nosotros'. Mi respuesta en momentos de tranquilidad era razonada buscando por qué ocurría ello; en los de desaliento y frustración, me preguntaba por qué seguir con un programa no aceptado de buen grado por la población.

Al principio muy frecuentemente y sin delicadeza, aseguraban que la biomedicina no tenía un papel ahí en contraposición con el Costumbre, aunque me acarrearán niños enfermos. 'El Costumbre' Huichol aparecía en mis registros, pero qué era o a qué se referían con ello quedaba en la penumbra. Era evidente que además del sentido común existía un cuerpo normativo entre el grupo social, una vez que yo era confrontada (como le había pasado también al doctor de la UAS) con 'el Costumbre' en competencia de efectividades para la curación de la enfermedad. Entonces al tiempo que trataba de introducir la noción de alimento especial para los niños, me dediqué a indagar de qué manera el 'Costumbre' tomaba su papel en la vida de la gente. La premisa fundamental que guió mi trabajo y estaba entre ellos fue el evitar hasta donde fuera posible la confrontación con las personas, las familias y los expertos locales.

Una ventaja de ser médico es que la gente se acostumbró a que siempre hacía preguntas (desde el encuentro con el paciente, por la recopilación de la historia clínica que descansa en preguntas y más preguntas), lo cual me dio una de las primeras pistas para entender el modo de hacer el diagnóstico en la medicina local. El tío abuelo de Venancio me hizo advertir ello cuando en una de sus visitas me encontró estudiando un grueso libro de medicina. En plan despectivo comentó que los mestizos todo lo quieren aprender del papel; los Huicholes en cambio, en una noche pueden comprender tantas cosas, si es que lo merecen (capítulo seis).

Por otra parte, el hacer preguntas no significaba que me las contestarían. A veces lo único que obtenía era que se rieran de mis torpezas o simplemente que me dijeran 'aukí' (no sé). Otras veces, por mi participación en los eventos (de los pacientes, comunales o familiares) tenía una información de primera mano. Pero el significado de estos, cuando introducía la plática entre los involucrados, siempre venía acompañado de detalles de la biografía de las personas. Ya sea que estas biografías me fueran narradas como entre amigos, como un suceso íntimo dicho en la confianza de la soledad de las veredas que se recorrían de comunidad a comunidad, o que fueran comentadas en charlas informales en pequeños grupos.

Los Commarof dicen: "La biografía - la óptica que funde individuo y evento, tanto dentro de un mundo de vida como en un tema narrativo - descansa en el corazón metodológico de mucha etnografía e historia" (1992:25). Ciertamente, lo que se presenta en esta tesis son fragmentos de la vida de algunas personas, sólo aquellos fragmentos y personas relevantes para el tema general. Pero desde un punto de vista metodológico ello significaba el caos. Un mismo evento, con varias biografías en intersección, tenían significados que coincidían en algunos puntos, pero que diferían en muchos. Había de esta manera una intersección entre el evento colectivo y el individual donde se mezclaban los significados de ambos en las diferentes biografías. Poco a poco iba quedando claro que no había posibilidades de escamotear la experiencia y la imaginación (Duvignau, 1982), ni de tratar la historia individual como un 'residuo epistemológico' (Ferrarroti, 1982), pues la experiencia inmediata es sólo mediadora de la vida social, es la reflexión quien da sentido al mundo y significado a las posibilidades de acción (Gell, 1992).

Por ejemplo, como ya se ha dicho para la comunidad era un 'evento' la llegada de un niño desnutrido. Todos tenían su opinión y por supuesto mi tarea era recoger estas, integrando en mis meditaciones cada una de las aportaciones que obtenía. Luego, llevaba mis meditaciones a otra persona como pregunta, después a otras más y de

esta manera iba obteniendo cierta claridad en lo que un detalle particular significaba para cada uno de ellos. Como se verá en los siguientes capítulos, mis preguntas o comentarios también eran integrados por muchos pobladores a sus propias meditaciones. Es decir, no sólo la participación y seguimiento de los eventos colectivos me dio información. También fue el ejercicio de plantear interpretaciones a los mismos, la confrontación de lo que dice la literatura con las versiones de los pobladores, y una serie de detalles casi insignificantes jugaron su papel.

Como ejemplo de éstos detalles, por la manera en que participé con ellos me fueron perdonadas algunas violaciones a sus normas, como sentarme en lugares designados para los hombres, rechazar con la respuesta: 'ya comí', el segundo y subsiguientes platos de comida ofrecidos en una ceremonia particular, tomar todo el tejuino ofrecido en las Fiestas (cuando los otros participantes llevan parte de estos a casa), hablar delante de los familiares de una persona recientemente muerta para conocer la historia que la llevó a tan trágico fin. Como se ve, en los pequeños detalles de los hábitos se mostraban las diferencias, o más apropiadamente, las diferencias entre nosotros se referían a nuestros distintos hábitos expresados en detalles aparentemente minúsculos. Estos detalles y muchos más me fueron perdonados con un condescendiente: 'no sabe, es una mestiza'. Implicando con ello que no veían en mis errores o atrevimientos el deseo de dañar al grupo. Pero la respuesta del grupo representativo hacia aquellos que no mostraban un mínimo de respeto, o que simplemente no eran vistos como importantes para la etnia, fue muchas veces aplastante.

Otro detalle, una conversación que se presenta en otro capítulo con el Papá de uno de los niños internados me dio una serie de pistas para comprender muchos de los factores que inciden en la comprensión y manejo de la enfermedad. Me ayudó a encontrar de qué manera las relaciones sociales y las estrategias familiares estaban incidiendo en la actividad enzimática de los niños de las diferentes zonas. Así como al entendimiento de la importancia de la enfermedad para normar la organización ritual y productiva, donde el simbolismo del tiempo se mostró como básico para entender algunas de las dinámicas sociales. La enfermedad (desnutrición u otra cualquiera) de los niños era un nudo de una red de enfermedades de la familia; y la biografía de la enfermedad se mezclaba con otras biografías, que incluían a sus ancestros vivos o muertos y un linaje paralelo de entidades naturales personificadas. Entre ellos, el linaje del maíz abandonado era frecuentemente nombrado como responsable de la enfermedad.

Ello me guió a conceptuar el Costumbre como una plataforma de hábitos que da identidad al grupo como tal, al integrar el manejo del medio ambiente, la organización de la dispersión de las familias huicholas, el alimento, las ceremonias y la producción de alimentos. Obviamente una serie de hábitos no están comprendidos en este abanico, pero la importancia social que adquieren para la explicación de la vida y la muerte entre los pobladores son menos relevantes que aquellos que si lo están.

Cuando un amigo me obligó a hacer un rodeo para no pasar frente a los Mara'akate que estaban reunidos frente al *Calihuey*, me hizo reflexionar sobre el papel ambivalente del Mara'ákame. Desde entonces empecé a molestar a todos con mis preguntas sobre las herramientas del Mara'ákame en su actividad curativa, al tiempo que el trato cotidiano con los enfermos y con los primeros me hizo entender su papel como personas ordinarias/ extraordinarias. Era notorio que en ocasiones cuando alguien llegaba, otro se iba. También que se calificaban entre ellos, como advertencia para nosotros: 'ese es malo, muy malo, por eso está sin mujer', o 'ese es hechicero, tengan cuidado'. Era de todos conocido que había rivalidad entre algunas familias, y entre miembros de la misma familia, unos Mara'akate eran mas respetados o temidos que

otros, algunos habían fallado en el camino y se enfrentaban a la reprobación social que los calificaba de mentirosos, borrachos o hechiceros.

Por la búsqueda de lo que era el Costumbre, casi sin darme cuenta fui siendo aceptada por los enfermos y sus expertos quienes veían con simpatía mi interés por los detalles de sus vidas y mi participación en las ceremonias. Poco a poco, mi papel que se centraba en la atención de desnutridos se fue ampliando al de una trabajadora con conocimiento de las dinámicas institucionales que podía jugar junto con la población. Con el tiempo casi dejé de hablar de desnutrición, en tanto que ellos empezaban a manejar en asambleas la importancia del alimento para los niños. Un dato significativo de esto es representado por la explicación de un anciano a su parentela de un caserío (abuelo de un niño a quien había tratado por desnutrición severa). Les dijo: "nosotros decimos que es la enfermedad del venado, o que es el maíz, pero esta *teiwari* (mestiza) sólo les da plátano, naranja, jugos y leche y los niños se ponen bien".

Ello podría leerse como el efecto de mi terquedad para evitar la muerte de niños por esta causa, estando por medio la empatía con los pobladores, el riesgo evidente era la 'invasión' de su cultura con conceptos extraños. Pero luego se describirá como tal romanticismo no se sostiene, en tanto que este pueblo ha estado en contacto con diferentes culturas por cientos de años. Al final de cuentas, la contradicción entre una calificación despectiva de la medicina alopática al mismo tiempo que se recurría a ella, significaba que se estaba separando la herramienta específica (jeringas, medicamentos, mediciones corporales, etcétera), de su marco de conocimiento. Las meditaciones y dilemas de los pobladores se sitúan entonces en el uso del conocimiento occidental en términos de fragmentación, pero una fragmentación guiada desde su propio simbolismo, dinámicas y hábitos sociales. En estos dilemas y meditaciones interviene el juego entre pequeños detalles normados por el grupo y la capacidad de respuesta individual, frente a la jerarquía y fortaleza de aquellos que se nombran o son nombrados como representantes de los pobladores y que pueden y buscan resistir los retos externos.

Por otra parte, algunos pobladores aprovechaban mejor la ayuda externa, algunos pretendían obtener mas beneficios de los que les correspondía, otros simplemente deseaban que se les dejara en paz tanto por sus coterráneos como por cualquier programa. En fin, las respuestas ante nuestras intervenciones eran tan diversas como los intereses particulares de quienes las calificaban. Esto puede explicar algunos de los rechazos de ciertas personas o comunidades, aunque en general, al correr del tiempo, la mayoría de los linajes familiares abrieron sus puertas ante nosotros. Probablemente se debió a que no transmitíamos los detalles de los conflictos que habían sido dados en confidencia, y que las biografías de sí mismos, y de otros, que nos narraban eran respetadas como verdaderas ante quien las platicaba; aunque fuera una versión contradictoria de otra escuchada antes. Finalmente no habíamos estado ahí para tener una propia.

La gran desventaja de la forma en que me incluí en la comunidad fue que mi tiempo se iba en la operación del programa y en la convivencia cotidiana con los amigos. Sólo por las noches, robando ratos al sueño, podía dar cierta continuidad a mi diario de campo. Sin embargo, mi inmersión entre ellos, junto con el deber de sacar adelante el programa en medio de sus vericuetos y retos que en el proceso se fueron presentando, me fueron mostrando como dice Frederik Barth (1993), las reglas y evidencias de la vida local. Aunque, como él sugiere que debía pasar, no estoy muy segura de haber llegado a armonizarme completamente con todas sus preocupaciones y concepciones (Barth, 1993:29).

Pero aparte de la falta de tiempo para escribir mi diario de campo, ya enuncié en el primer capítulo de esta tesis que el registro de los sucesos cotidianos los realicé 'a veces

sí y otras no de acuerdo a como mi entendimiento de la ética en sus momentos me lo permitía'. Ello se explica en términos de varias tensiones entrelazadas que me acompañaron en todo el proceso. Una de ellas fue la elección del método de investigación más adecuado para mostrar un fenómeno complejo, para mí y para la audiencia médica, educados en una mentalidad positivista de la biomedicina. Otra, se refiere precisamente al modo en que obtuve las confianzas y confianzas de la población que me consideraron su amiga. Por otra parte, hube de lidiar todo el tiempo por discernir y separar mis propios conceptos y racionalidad de entender 'la magia' que yo veía en el modo de curación local, con las maneras como ésta última era entendida por los pobladores.

En mi diario de campo registré los eventos en curso y las preocupaciones de los involucrados respecto a ellos. Cuando hablaban entre sí, los escuchaba en silencio tratando de entender hacia donde iba la conversación. Pero a diferencia de la propuesta de Frederik Barth (1993) quien recomienda seguir las preocupaciones de los pobladores minimizando la agenda del investigador, mi agenda sí estaba presente en mi presencia callada o activa en sus conversaciones. Como parte de la conversación introducía puntos, que era de alguna manera efectuar entrevistas abiertas de las cuales el informante no se enteraba porque nunca tomé notas frente a ellos.

De hecho, no llegué a dominar el idioma Huichol suficientemente como para conocer las sutilezas de su comunicación. Podía entender de manera gruesa el tópico de la conversación y manejar algunas frases que me ayudaron a explicar las actividades concretas del programa. Aunque muchos huicholes no hablan español, afortunadamente casi todos los varones y las mujeres jóvenes de ciertas zonas hablan buen español y donde esto no ocurría conseguí la traducción sintética de lo hablado por mis amigos.

Frederik Barth (1993), dice que la presencia de diversidad es un reto para el investigador, que en lugar de tratar de imponerle un orden debe tratarlo como una tarea conceptual que facilite ver y atrapar los detalles visibles de la complejidad social y el proceso cultural. Para esto, dice, 'necesitamos un lenguaje analítico para describir los detalles claves del habla funcional [...], el rango de esta variación y la diversidad interna de voces e intereses - no un conjunto de imágenes evocativas de lo que es o no es...' (1993:71). Sin embargo, aunque esa habla funcional es lo que se presenta en los siguientes capítulos, la narrativa está completamente guiada por mis reflexiones y preocupaciones. Probablemente lo central de ellas son las certezas que permiten trabajar, en medio de las incertidumbres que se van generando. Certezas biomédicas al final de cuentas, pues precisamente, los estereotipos que se han usado para calificar la 'imposición de la biomedicina sobre los individuos y pueblos', han distraído la atención para entender las variaciones que existen en las prácticas de los locales (Jeffery y Jeffery, 1993: 26).

Conclusiones

Debo puntualizar ahora tres elementos para resumir los temas señalados en la introducción de éste capítulo, estos son, bajo qué criterios se puede señalar la normalidad y anormalidad del tamaño físico del cuerpo; segundo, tratar de encontrar bajo qué marco de conocimiento alterno se cuestiona la propuesta científica; y, tercero, cuales podrían ser las consecuencias éticas y políticas de la aplicación irrestricta de normas.

Aunque a través de la historia de la humanidad se encuentran diferentes metáforas sobre el cuerpo y su funcionamiento (Foucault, 1966; Synnot, 1993; Turner, 1992); el

discurso con que éstos son presentados es histórico y localizado (Lock, 1993) e impregnado por los intereses y personalidades de los científicos (Latour, 1999), no por ello se convierten en fantasmas los hallazgos biológicos (Haraway, 1993). De tal modo que el cuerpo físico es una de las posesiones más valiosas en todas las sociedades (Bourdieu, 1991). En ese sentido, el contenido de éste capítulo ha sido el cuerpo físico como es representado en la actualidad, específicamente por las ciencias nutricionales.

En primer lugar, el entendimiento del cuerpo que el conocimiento científico aporta descansa en las certidumbres que otorga un método que pide la repetición de resultados al aplicar ciertos protocolos. Pero estas certezas se producen en la abundancia de incertidumbres. Por una parte, la estrecha relación que el organismo humano mantiene con otros organismos no humanos (vegetales, animales y minerales), implica vías de integración tan específicas, dinámicas y complejas que ponen en aprietos a aquellos que buscan desentrañarlas. Pero la cuestión es si el cuerpo puede ser definido fuera de la cultura (Fardon, 1992), y si esa tarea corresponde sólo a los expertos. Desde el punto de vista de éstos últimos, la relación directa entre crecimiento y alimento no ha sido claramente dilucidada, de tal forma que "las dudas sobre la manera en que los requerimientos deben ser formulados han estado siendo expresadas desde hace 30 años" (Dewey, K.G. et al, 1996:152). El problema básico se origina en que los requerimientos de nutrientes son una función del organismo y no de la dieta, mientras que las recomendaciones que salen de sus laboratorios para la ingesta son una función de la dieta y el grado con que ella cubre los requerimientos (Butte, N.F.,1996).

Esto es, el cuerpo es marcadamente problemático, disciplinado con dificultad y cuando a veces se logra esto, siempre es de manera incompleta (Golinski, 1998). Pero también se trata de una limitación intrínseca del método que construye su conocimiento a partir de variables aisladas y controlables, donde el impacto del resto se mide con relación a la elegida. De éste modo, como se dijo al inicio de éste capítulo, los resultados obtenidos sólo son válidos y repetibles en el marco en que fueron concebidos y asumidos como ciertos dentro de su área de influencia.

Ello nos lleva al segundo tema que propusimos para éste capítulo, el por qué algunos presupuestos científicos son aceptados o rechazados por los grupos humanos. En la presentación que se hizo queda claro que los pobladores saben que la discusión se refiere al tamaño y forma de su cuerpo biológico. Una vez que todo ser humano es un cuerpo, y dado que cada ser humano se relaciona con la naturaleza y los otros seres humanos a partir de las múltiples capacidades de su cuerpo, la experiencia vivida en su biografía viene a ser el parámetro para juzgar lo deseable e indeseable, el orgullo o el escarnio, la certeza o la duda, los papeles a jugar en su momento, el orden o desorden, etcétera (Apfel-Marglin, 1998; Douglas, 1966). Biografía que nunca se construye en aislamiento, que tiene ancestros, contemporáneos y sucesores, con los cuales hay relaciones afectivas, intercambio de impresiones y observaciones mutuas. Es decir, la biografía expresa las relaciones de un actor con otros, a través de las cuales se afianza lo conocido o por conocer, lo hecho o por hacer, donde lo importante está en las zonas de interface con esos otros y el medio natural (Martin E, 1997). Es en esta intersección de biografías donde se encuentran las lógicas de aceptación y rechazo de ciertas ofertas del conocimiento, donde ciertas representaciones del cuerpo adquieren su validez. La experiencia vivida otorga un marco de referencia donde las múltiples variables están en continua evaluación y ensayo, en lugar de esperar que la 'más importante' se adecue al resto (Van der Ploeg, 1993; Apfel-Marglin, 1998).

Así, en la experiencia de su tamaño corporal, la altura o el peso que se alejan demasiado del promedio observado son motivo de escarnio; en tanto que un desempeño social adecuado para la vida en la Sierra (fortaleza y agilidad), se relacionan con el cuerpo considerado como 'normal' para los pobladores. Es en el

encuentro entre actores con diferentes marcos de referencia donde la cuestión de la validez adquiere relevancia.

Se planteó como tercer tema las implicaciones éticas y políticas en la adopción de un modo de clasificación, porque por una parte, es innegable que existe la posibilidad de imposición de ciertas normativas puesto que lo “que a veces se llama investigación científica es disciplinar a los hombres y movilizar cosas, movilizar cosas para disciplinar a los hombres. Esta es una nueva manera de convencer” (Latour, 1999:96). Sin embargo, el conocimiento que se da por supuesto nunca lo es del todo, entonces debe ser mostrada su pertinencia y a veces luchar por ella (Giddens, 1967) en medio de los significados personales y las luchas institucionales.

Así, la participación de la población en los programas y de los programas en las poblaciones adquiere formas específicas que deben ser entendidas desde su localidad. Como lo ha explicado Norman Long (2000:2), se trata de un proceso a través del cual las instituciones a través de sus actores y los pobladores, endurecen, flexibilizan, confrontan o adaptan sus normas al conocimiento y propuestas de los otros. Parkin (1995:144), explica este fenómeno como: “los efectos rebotantes del conocimiento y su diversidad, [que] llevan algo de esa imagen de no- centrismo”. Es decir, el uso de conocimiento biomédico en los proyectos no ocurre sin problemas o para crear sólo problemas. Siempre existe la posibilidad de elegir un curso de acción, pero lo cierto es que ninguna decisión aislada define los resultados de una intervención, pues como lo dice Foucault respecto a nuestra preocupación central de lo que *debería de hacerse*: “Lo que me parece es ‘que lo hay que hacer’ no debe ser determinado desde los reformadores, sea este un profeta o un legislador, sino por un largo camino de idas y venidas, de intercambios, reflexiones, ensayos, análisis diferentes []. Debe haber un instrumento para aquellos que luchan, aquellos que resisten y que rehúsan lo que es” (Foucault, 1991).

Como se insinuó en este capítulo, la comprensión o incomprensión entre los actores no descansa sólo en la transferencia de información específica y técnica, pues esto resultaría en que las visiones de una situación particular se sostengan en un doble ciego. En el caso que nos ocupa, las negociaciones con la población no se dieron en términos de conceptos diferentes y mensajes adecuados (Jamal, 1995), sino de actores reflexivos que compartían al menos una preocupación: evitar la mortalidad infantil. Pero más allá de ello, habrá que retomar la noción de *Participación Observante* para explicar su principal componente: el interés por el otro. Pero que tampoco significa una antropología por la aflicción, como ha sido propuesto por Scheper-Hughes (1990), pues muchos de los eventos en que participé fueron bastante divertidos. También hay que aprender a lidiar con el sarcasmo y la ironía (Torres, 1992); y a construir narrativas junto con ellos o sin ellos (de Vries, 1992).

La participación observante no fue una característica particular de la investigadora o del equipo de trabajo, ya que los pobladores tienen sus propios recursos para conseguir sus objetivos; y en éste programa particular, tuvieron su papel como responsables de los rumbos del mismo forzándonos a seguir sus tiempos y formas de participación. Por otra parte también ellos hacían sus anotaciones sobre los foráneos y adecuaban sus movimientos a los observados. En correspondencia a nuestras caminatas, el Centro de Recuperación se convirtió en lugar de visitas y charlas prolongadas, conmigo o con mis compañeros de trabajo. Nos enseñaban palabras de su idioma, y nos interrogaban. Quisieron saber lo más posible sobre nuestra vida, de donde veníamos, cuántos hijos tenía cada quién, por qué no habían venido nuestros cónyuges con nosotros, cual era específicamente nuestro trabajo, por qué aceptamos trabajar y vivir en la Sierra, si teníamos planes de enamorarnos y vivir con ellos para siempre, etcétera. La investigación entonces, era recíproca. Posiblemente ellos puedan escribir versiones

particulares de lo sucedido durante nuestra estancia allá, lo seguro es que todavía están haciendo bromas sobre nuestras raras actitudes en los eventos mencionados y en otros que “solo nos pertenecen a nosotros”.

Niño acarreando agua



Capítulo Cuatro

El Conocimiento de los Mara'akate

En la Tierra de los Límites

Es un domingo ordinario en Tuxpan. En la bancada de piedras y lodo, extensión del muro externo del Calihuey, se encuentra un grupo de hombres, algunos conversan, otros simplemente están sentados lado a lado en silencio. Usan sombreros de paja de ala redonda, adornados con cintas de fieltro rojo, plumas de ave o pedacitos de plástico de colores a lo ancho. De pequeñísimos bules que cuelgan a su costado vacían tabaco silvestre en hojas secas de mazorca y con calma forjan sus cigarros. Son el consejo de ancianos entre quienes se encuentran unos Mara'akate. Acompañada de un amigo me dirijo a la aeropista rústica cuyo camino más directo cruza la plaza. Mi amigo se detiene y tomándome del brazo me invita a dar vuelta una cuadra antes, lo que significa un rodeo. ¿Por qué? Pregunto intrigada. Responde: "Porque no debe exponerse uno a la vista de los Mara'akate innecesariamente". Con una sonrisa, acepto seguir el camino que me indica, se sonroja y con un poco de coraje e impaciencia alega: "¡Eres una mestiza que no entiende nada... te pueden robar todo lo que tienes!".

Introducción

En el capítulo anterior se dijo que los pobladores de Tuxpan definen dos situaciones por separado, por una parte el tamaño y peso físicos en armonía, y por otra la presencia de niños con desnutrición severa. Aunque como se vio en el capítulo anterior para el rechazo del parámetro de crecimiento como calificador de anormalidad, lo que entró en juego fue el sentido común y la experiencia del cuerpo. Pero uno de los argumentos enarbolados fue citado ambigüamente como 'el Costumbre'. En el caso del diagnóstico y manejo del desnutrido severo el rechazo tiene mayor relevancia por dos razones, el riesgo que representa para la mortalidad infantil y su incompatibilidad explicativa con la biomedicina. En éste punto, donde se expresan las diferencias en el modo de conocer así como en la validación del conocimiento, es que pudieran haber surgido los conflictos en el programa como de hecho siguen surgiendo en la práctica de los médicos egresados de la Universidad y los pobladores.

Tales conflictos son entendibles en tanto que corresponden a la lucha por paradigmas presentes en todo proyecto de intervención (Long & van der Ploeg, 1989). Una explicación para esto es provista por Khun (citado por Golinski, 1998), quien desarrolló como el conocimiento se construye en torno a dos tipos de paradigmas compartidos por una comunidad: el filosófico que plantea de modo específico los acertijos a resolver y el sociológico, que incluye las creencias, valores y técnicas. Tales paradigmas se encuentran dentro de todas las comunidades -incluidas en ellas los grupos de científicos -, y son específicas para cada una. Esto es los acertijos, creencias, valores y técnicas con que las comunidades construyen su

conocimiento parten de maneras localizadas de percibir y actuar en su entorno. Así, de acuerdo al paradigma que emplean se puede decir que cada grupo vive en mundos perceptivos diferentes (Golinski, 1998).

Ahora bien, aún dentro de una misma comunidad el conocimiento no se produce sin problemas, ambigüedades ni contradicciones. Por ejemplo, para la cuestión nutricional pudo observarse que existen cuestiones sin resolver y que hay posiciones encontradas en torno a temas específicos; pues para cada uno de los indicadores del estado nutricional y para cada uno de los mecanismos de transformación, integración y desecho de los nutrientes existe una discusión al interior de la comunidad de expertos. Así, en tanto que para algunos de ellos el déficit en el crecimiento en cualquier grado es indicador de peligro para la vida, para otros el juicio debe reservarse al caso clínico completo e individual. Por ello, algunos proponen que el mejor enfoque son los casos clínicos, otros sugieren crear tablas regionales para grupos poblacionales específicos y otros más consideran mejor mantener como parámetros las universales. Todos ellos trabajando con las mismas técnicas y un mismo acertijo.

Con respecto a la medicina local, el Costumbre aparece en contienda clara como explicación alternativa a la biomedicina para la enfermedad de los niños internados, pues todos recibieron tratamiento del Mara'akame¹. Lo que no ocurría con cualquier otro enfermo que acudía a consulta ahí o a la UAS, pues a veces sí y otras no aquel era llamado cuando un parto se dificultaba o un padecimiento se iba haciendo crónico. Y aunque se llegó a apreciar las vitaminas, leche, suplemento nutricional ó alimento de otro tipo, la 'curada del Mara'akame' se veía como esencial. No había duda de que la causa central se encontraba en el 'Costumbre'. Pero no todas las enfermedades fueron ubicadas como necesitadas de manejo del conocimiento y técnicas a cargo de los Mara'akate.

Algunos pacientes de diferente edad y sexo con signos obvios de enfermedades nutricionales como anemia, avitaminosis o debilidad extrema por falta de alimento, no fueron catalogados como enfermos por el Costumbre y por alguna razón sólo descansaron en la biomedicina. Otros enfermos de diarrea simple, resfríos o traumatismos ocasionales leves, raramente por no decir que nunca, fueron tratados por el Mara'akame y muchos de ellos no buscaron ayuda médica de ningún experto. Un comportamiento más incierto para la clasificación se encontraba en el caso de algunas enfermedades crónicas tales como secuelas de accidente vascular cerebral, parálisis infantil ó reumatismo. Algunos de estos enfermos fueron mis pacientes por éstas enfermedades por varios años; de algunos nunca oí mencionar que necesitaran de 'curación', en cambio en otros hubo una búsqueda por expertos de varios tipos que todavía continúa. De lo cual surge la pregunta, ¿Cómo es que se discrimina las enfermedades como dependientes del Costumbre o no? ¿Cómo se construye éste conocimiento?

Para responder a éstas preguntas el capítulo se desarrolla en dos partes. En el primero se recogen las versiones sobre el tema, procedentes de los padres de los niños internados, pacientes con diferentes tipos de enfermedades, de entrevistas informales con Mara'akate y comentarios circunstanciales. Del ordenamiento que se da a ello se explica cómo se obtiene el conocimiento de los expertos locales, cuales son los indicadores en el diagnóstico y tratamiento de la enfermedad, y cómo es que define el nombre de ella. Se ve entonces cómo en el diagnóstico se otorga un nombre específico a la enfermedad, que poco tiene que ver con los malestares que el paciente refiere y que se basa en ciertos signos que sólo el experto puede ver. En la segunda parte, se presenta la narrativa de un lego que muestra la enfermedad como parte

1 Caso similar fue la picadura de alacrán, en niños y adultos.

relevante para su experiencia de vida. La biografía de la enfermedad, la biografía personal, historia de la región y juicios sobre los Mara'akate se mezclan en una narrativa que sostiene un marco de conocimiento compartido, pero que deja ver que el modo de tratamiento y los indicadores de la enfermedad no son tomados de manera fija.

¿Taxonomía o visión?

Dado que en la biomedicina se busca una correspondencia entre el lugar y tipo de lesión con el nombre de la enfermedad, una de las maneras para entrar a la clasificación local de las enfermedades es a través de los nombres que se utilizan para ellas. Un médico que dio su servicio en la Sierra, en su recopilación de las enfermedades manejadas por los Mara'akate en la región de San Andrés, menciona seis nombres diferentes para enfermedades que el autor clasifica como nutricionales. Se les nombró en su traducción al español como: 'niño panzón', 'cabezón', 'no camina aunque tenga la edad para ello', 'brazos flacos', 'enojón', 'se pone prieto', 'enfermedad de la holgazanería'. Para la biomedicina ninguno de éstos signos por separado hace un diagnóstico, pero la mayoría de ellos se presentan en el desnutrido severo.

Según éste médico, el nombre de la enfermedad se asigna por la semejanza del signo con un objeto conocido. En el idioma Huichol se usa el sufijo 'xiya' (Rriya) para designar una enfermedad, y la palabra central es el objeto con el que se le relaciona. Por ejemplo si predomina lo 'panzón' se le llama Mairriya o Tetsurriya (por las formas de mai = maguey mezcalero y tetsu = tamal), ó si es 'lo cabezón' o 'prieto' se llama Rrarirriyá (por Rrari= olla grande de barro² que se infiere tiznada). De acuerdo a los informantes de éste autor, la semejanza con el objeto se relaciona con la causa de la enfermedad y establece también la forma de curación. Si por ejemplo el niño está panzón es por el maguey, que entonces debe ser cortado simbólicamente, como si el niño fuera la planta o ésta estuviera dentro de él (Casillas, 1990:97-99).

Sin embargo, no siempre hay concordancia entre lo que podríamos llamar la personalidad o comportamiento del objeto que da el nombre a la enfermedad con el comportamiento o apariencia del enfermo. Los signos de la enfermedad del venado (Márrarriyá) que recogió Casillas (demacrado, abdomen protuberante y apatía marcada) no tienen que ver con el comportamiento juguetón y alegre de este animal. De igual modo, la enfermedad del maíz (Ikúrriya), que los Mara'akate de San Andrés definen cuando no cae bien la comida, o hay dolor abdominal, poca diarrea y vómito ocasional, tampoco puede encontrarse en 'el comportamiento' del maíz. Aunque posiblemente aluda al ajuste enzimático del organismo con el alimento que causa tales malestares y que entre los pueblos mestizos y en Tuxpan se les llama 'empachados'.

En la región de Tuxpan la enfermedad fue designada con más frecuencia como 'enfermedad del Venado' y 'del maíz'; aunque también en orden decreciente se usaron el de 'flecha', 'alacrán', 'empachado', 'malo para comer' e 'hinchado de los pies', entre otros. La concordancia entre la 'forma del objeto' con el nombre de la enfermedad es dispar.

2 El sufijo rriya es denominador de enfermedad. Se respeta la ortografía del autor aunque actualmente se ha generalizado el uso de una X para el sonido silbante de la doble r y en los sonidos fuertes de la C se usa K.

Por su parte Vázquez Castellanos (1992), ofrece una presentación de la medicina Huichola que no se basa en los nombres, sino en la veneración de los ancestros. Del mismo modo da cuatro centros de fuerza en el cuerpo que el Mara'akame trata; aunque no explica el mecanismo por el cual se llega al diagnóstico.

Lo que parece central a la enfermedad como es concebida localmente, no es tanto el nombre con que se le designa, sino el entendimiento de que hay una relación de la persona con un entorno que brinca los límites de cada participante. Los objetos o animales entran al organismo humano o se convierten en parte de éste, y al hacerlo le transmiten sus colores, formas y propiedades o resaltan aquellas que le hacen falta. Es decir, parece que el conocimiento local hace una relación entre el cuerpo biológico del individuo con los cuerpos que lo circundan. Por otra parte, como se lee en el encabezado de este capítulo, un muchacho Huichol prefirió caminar un poco más, antes que mostrarse innecesariamente a los Mara'akate.

El mismo me explicó más tarde su precaución. De acuerdo a este muchacho, los consejos que reciben de sus padres desde chiquitos, es que nunca se acerquen a un Mara'akame, especialmente si es peyotero. Porque ellos adquieren la capacidad de 'ver' lo que nadie más puede. En sus palabras:

"Nosotros los Huicholes, a pesar de que por ejemplo yo ahorita ande vestido de mestizo, nacemos y crecemos con el atuendo de Huichol de pies a cabeza. Esto es: nuestro vestido bordado, los huaraches de 'tres palabras', nuestro morral, la cinta gruesa alrededor de la cintura y las bolsitas que cuelgan de ésta; en la cabeza traemos plumas sostenidas con una cinta tejida y en la espalda el arco y la bolsa de cuero llena de flechas. Cuando nacemos, traemos también los regalos de lo que vamos a ser cuando grandes, alguien puede ser inteligente, otro saber cantar, otro saber curar, caerle bien a la gente, soñar. Bueno, ¿me entiendes? Traemos todo como marca sobre nosotros. Nadie puede ver esto, pero ellos si nos están viendo".

"Por eso nuestros padres nos aconsejan, especialmente cuando uno es un niño tiernito, virgencito, que nunca nos acerquemos a ellos. Los peyoteros van a Wirikuta a pedir algo, poderes o algo; igual los que van a otros lados. Nunca van así por así. Cuando vienen de regreso pueden ver todo, y si por ejemplo, tu o yo tenemos algo que les gusta lo pueden tomar así de fácil. Porque como nosotros no vemos, ¿cómo nos defendemos? Pueden llegar y parecer que te dan una palmada en el hombro, como ¡Hola doctora! Nada más parece eso, pero ya se llevaron lo que querían. Así es como ellos se van haciendo cada día más poderosos, van juntando de todas partes".

"Si te quitan algo, pues nada mas pierdes eso, pero puede ser que se les antoje quitarte todo, y si lo hacen - mueve sus manos para acentuar sus palabras - ¡Se acabó! Te mueres. ¿Cómo vas a vivir si ya no tienes nada?'. ¡Imagínate, nosotros les llevamos nuestros niños chiquititos, se los entregamos como quien dice! Ellos pueden hacer lo que quieran con ellos. Y, ¿cómo vamos a saber que es lo que están haciendo si no vemos?".

Su narrativa me dejó pensativa, ello me explicaba por qué incluso en los días sin ceremonias algunos de mis amigas y amigos nunca pasan por el frente del Calihuey, donde se reúnen los ancianos y Mara'akate para charlar o discutir sus asuntos. Siendo el camino más corto el cruzar la plaza para ir de un punto a otro, prefieren caminar otras cuadras antes que pasar por ahí. También por qué guardan una actitud discreta, especialmente si hay un Mara'akame de otra familia presente. Por qué, especialmente a la gente de la montaña oriente de donde proviene este muchacho, es raro verlos en las ceremonias comunales. También por qué muchas de las veces se habla de que alguien pasa por una mala racha 'por envidia'. Comprendí a Benito matando sanguinariamente a uno de sus tíos, porque al pasar frente a su casa éste acarició la cabeza de su hijo que al poco tiempo murió.

Este muchacho notó mi concentración y me preguntó: ¿Es la primera vez que te explican que los Mara'akate pueden ver?. Contesté que ya había escuchado antes sobre ello, pero que nunca lo había entendido con la claridad que él me lo explicó. Siguió abundando sobre la indefensión de los niños y de lo que no vemos. Yo me quedé pensando en mi antigua versión de que la visión del Mara'akame era un profundo entendimiento filosófico sobre la naturaleza de la vida en su conjunto: las piedras, la tierra, el sol, el maíz y el venado. Todos seres que requieren veneración por ser parte de la vida. Cuando escuchaba que un Mara'akame 'te puede ver', siempre pensé que se referían a su intuición para discernir entre las buenas o malas intenciones de las personas. De acuerdo a la explicación de este muchacho, el Mara'akame 've' no intuitivamente, sino como una capacidad especial del ojo humano, a ese otro Huichol invisible para los ojos ordinarios y encuentra la marca faltante o sobrante.

La visión, es entonces una herramienta básica que permite definir qué es lo que está causando la enfermedad; pero no sólo eso, ella puede ser usada para causar tanto el bien como el mal. Como de costumbre, había que comprobar tal versión preguntando a otros. A don Joaquín, tío abuelo de Venancio, no hubo necesidad de preguntarle. En una de sus visitas, me encontré estudiando un grueso libro de medicina. Despectivamente comentó: "los mestizos siempre llenos de papeles. Los Huicholes no ocupamos de eso. En una sola noche puede uno aprender todo lo que ustedes saben y más". ¿Como qué? Repliqué en mi defensa. Contestó riendo: "¿A poco ustedes pueden platicar con la lluvia y saber por qué no ha venido? ¿Puedes ver de qué está enferma la gente? ¿Verdad que no? Hay andas pregunta y pregunta hasta que te imaginas lo que tienen; pero no lo sabes porque no lo ves". Aprovecho para preguntar: ¿Usted que ve don Joaquín? "Lo que veo yo lo sé". Punto final de la conversación.

Cuando abordé el tema con el Mara'akame que tiene la fama entre sus compañeros de ser el que 'sabe más' sobre la tradición, a propósito de una de sus nueras a quien había curado para que no tuviera más hijos durante cinco años me dijo que lo había hecho amarrando 'la bolsa de los niños'. Pregunté, ¿pero usted la amarró desde fuera? Don Manuel sonriendo ante mi incredulidad afirmó con la cabeza. ¿Cómo se hace eso? Insistí, y lo único que conseguí fue un movimiento de hombros y unas palabras "pues así nomás; no sé como explicarte".

Don Saturnino, abuelo de Juan, ya acostumbrado a mi curiosidad, ante la pregunta específica de que si era verdad que se puede quitar a la gente partes de sí, a través de la visión de un cuerpo que sólo ellos ven, rascándose el abdomen que es un gesto característico en él cuando está pensando, se tardó en contestar. Finalmente aceptó esta versión y dijo que es posible quitarle algo a un individuo, incluso la vida. Pero dijo, señalando con un gesto suave hacia el sol: "Ahí arriba te están viendo y no te puedes esconder, ¿Cómo si están arriba? Mas tarde o más temprano te van a quitar lo que robaste a otro".

Entonces, según estas versiones podemos decir que la definición y nombre de la enfermedad dentro de la medicina Huichola se basa en la capacidad del Mara'akame para ver con precisión qué es lo que sucede en el cuerpo del paciente. Pero no en el cuerpo físico que todos podemos ver, sentir, mover o dirigir; es en el otro cuerpo, invisible e intangible para la gente común donde ocurren los arreglos o desajustes que en su momento repercuten en el cuerpo de la experiencia propia. Para los médicos egresados de la universidad la lógica subyacente a este tipo de diagnóstico debe resultar bastante familiar, pues también trabaja con una serie de indicadores invisibles e intangibles para el paciente y con un cuerpo que no todos pueden ver. Desde el punto de vista lógico, las metáforas del cuerpo entre los Huicholes y los

médicos de la universidad son similares, aunque las técnicas no. La medicina alopática, para el correcto desciframiento e interpretación de muchos de los indicadores requiere de auxiliares que potencien la capacidad del ojo humano, como el microscopio, los rayos X o las figuras creadas por rebote del eco. Mientras más auxiliares se requieran más papeles se acumulan, como dijo don Joaquín.

Ahora bien, el conocimiento de médico se adquiere en la universidad que se liga con centros de investigación. Este conocimiento llega en paquete hasta el estudiante de medicina quien tiene en primer lugar que creer en ello, para entonces entenderlo y ser capaz con el tiempo de aplicarlo. En caso de una disputa o incertidumbre ante un caso concreto o tema en especial, siempre hay la posibilidad de recurrir a la comunidad de expertos. ¿Cómo es que reciben el conocimiento los Mara'akate y quienes son sus expertos?

La revelación y el compromiso

Don Joaquín lo único que hacía ante mis preguntas era picar mi curiosidad dándome información suelta, que nunca completaba. Pero uno de sus hijos, conserje de la secundaria, en una charla informal donde nos encontrábamos el grupo de trabajadores institucionales de Tuxpan - Huicholes y mestizos-, hablando sobre todos los temas posibles para pasar el tiempo nos platicó la historia de su papá.

“Mi jefe y otros niños de su edad, ocho años, fueron al campo a matar pájaros. Por ahí se encontraron un panal sobre un árbol. Lo tumbaron a pedradas y se comieron la miel, luego tomaron agua y se quedaron dormidos. Cuando se levantaron mi jefe se sintió mal y preguntó a los demás si no sentían nada. No, a nadie le había pasado nada. Caminaron de regreso a su rancho, pero él empezó a ver que la peña del cerro que iban subiendo se resquebrajaba y se les venía encima. Les gritó a sus compañeros y corrió para salvarse. En la corrida perdió sus huaraches y rasgó sus ropas porque el miedo no anda en burro.

Al llegar arriba había un grupo de personas que lo recibieron con gusto, lo sentaron en una silla de Mara'akame y lo pusieron de apóstol para que ayudara al cantador. Para ello le dieron sus plumas de aves y ahí estuvo toda la noche. Como los otros, dio de comer a los dioses cuando pusieron las jícaras frente a los cantadores e hizo todo como se debía de hacer. Por la mañana, cuando se saluda al sol, le entregaron un regalo diciéndole toma, aquí tienes tu suerte. Era el paquete completo, le dieron para que pudiera curar del maíz, de la flecha, el de la muerte... era todo. Bueno, dijo mi jefe, lo agarró, lo envolvió y guardó en su morral. Cuando el sol salió, el se movió y ya no había nadie a su alrededor, estaba sentado en una piedra arriba del cerro. Su ropa desgarrada y sin los huaraches”.

- Como si lo hubiera agarrado el Kiere. Comentó uno de los trabajadores Huicholes. El hijo de don Joaquín asiente: “¡Ándale! El canijo diablo andaba por ahí. Pues caminó hasta la brecha, pero no quiso ir a su rancho; mejor se fue a buscar a su papá a Tuxpan porque era cantador. Este, en cuanto vio el estado en que venía le dijo: Joaquín, ¿qué te pasó?. Sin esperar contestación dijo que eso que había pasado no era bueno para el niño, mandó a mi abuela a traer un balde de agua con sal y lo bañó. Ahí se le fue la suerte. Tardó como cuatro días en recuperarse, dice que durante este tiempo veía a un niño que lo regañaba y reclamaba por qué no se había ido para su rancho y en cambio fue con su papá a Tuxpan. Que el niño le decía que con el baño de sal se le había ido el regalo. Por eso, ya no pudo ser un buen cantador”.

- ¿Pero tu papá puede curar, no? Pregunta uno de los trabajadores mestizos.

“Sí. Pero es que cuando se casó con su primera mujer ésta le dijo que eso le había pasado de niño, pero que ahora él tenía que hacer por él mismo. Que se animara y ella le ayudaba. Mi jefe pensó, bueno pues tienes razón, si la familia viene y se nos

enferma ¿quién la va a curar?. Así que empezó y su esposa le ayudó. Sí es cantador, sabe curar algo, pero no todo. Su regalo es que iba a ser bueno en todo, pero su suerte se le acabó con el baño”.

Esta explicación me aclaró algunos detalles que yo había observado antes. Don Joaquín sólo canta en las ceremonias de su familia, no cura a otros que no sean de su linaje e incluso muchos de sus nietos son llevados a otros Mara'akate. Don Saturnino por su parte, aunque fue jefe de Jicareros por cinco años es decir organizador de las ceremonias comunales, también limita sus actividades curativas a su familia aunque ocasionalmente es requerido por otras personas extrañas.

A diferencia de don Joaquín, él mismo me platicó la manera en que inició su formación como Mara'akame. Siendo un joven de trece años, un pariente lo invitó a *Hara'amara* (un lugar en la costa del océano pacífico), para llevar una ofrenda; se preparó con ayuno de sal, abstinencia sexual, sus jícaras y flechas. Llegaron, hicieron la ofrenda y de repente él se vio en una 'Fiesta', sentado en medio de los cantadores con su manojito de plumas de ave e indumentaria completa, cantando como ellos. Él tenía un manojito muy grande, señal de los muchos poderes que poseería. Cuando el sol apareció, el paisaje de la playa era el mismo de la tarde anterior pero sin fiesta. Sin embargo, él podía recordar todo el canto con exactitud. Su pariente se encontraba lejos, en una peña cerca del mar. Cuando se encontraron se dijeron: 'sabe que nos pasó'. Pero los dos sabían que también don Saturnino sería Mara'akame.

La narración de estos dos Mara'akate coincide en el contenido de la visión con las referidas por otros, aunque las circunstancias en que presentan son completamente diferentes para cada uno. Tanto en el caso de don Joaquín como en otra que escuché, estas ocurrieron en las inmediaciones de la comunidad que no se identifican como sagradas. En algunos casos, el evento se liga con el *Kiere*, de quien Robert Zinng obtuvo la referencia mitológica de enemigo del peyote (1938), y que los trabajadores institucionales mencionan como el diablo. Para don Saturnino, como para la mayoría de los otros Mara'akate, independientemente de que el evento haya ocurrido en un lugar sagrado o no, no se mencionan las drogas como mediadores.

De acuerdo a varias versiones los Mara'akate obtienen sus poderes en estas revelaciones, como una donación de aquellos que se revelan. Aunque todos consideran que donde se producen mayores revelaciones es en el primer viaje Wirikuta, lugar situado en el desierto de San Luis Potosí a donde viajan para recoger el peyote (ver Myerhoff, 1992; Benítez, 1988), la mayoría de los Mara'akate en Tuxpan recibieron sus primeros dones fuera de los efectos del peyote o del *Kiere* y en lugares diferentes a Wirikuta. De acuerdo a algunos, los donadores de poderes pueden atraparlo a uno en cualquier momento para la revelación inicial, con o sin preparación previa.

El modo de otorgar los poderes parece estar claro: es la cantidad de plumas que se recibe en el *muviere* con que se integran a cantar en la fiesta lo que representa cantidad y tipo de poderes. Pero, el hijo de don Joaquín dijo con respecto a su padre que éste iba a obtener 'todos los poderes' en la primera visión; en cambio, Don Saturnino matiza al mencionar que el *muviere* que portaba en la ceremonia de su visión era como una promesa de lo que podría obtener. Otros Mara'akate ya formados coinciden con don Saturnino en este punto, y con ambos en que se participa en una fiesta y/o son enseñados por un anciano.

Ninguna de las versiones que escuché de diversos Mara'akate refiere espanto por haber pasado momentos como los de la primera revelación, donde se está en medio de un grupo de gente o platicando con un anciano y de repente, encontrarse solo y hambriento. Sorpresa sí, pero miedo no, lo que marca una diferencia entre los Huicholes y la mayoría de las personas extrañas a la etnia. Para los Huicholes

comunes y los Mara'akate es parte de su entendimiento de una realidad donde es posible la comunicación con seres poderosos y extraños. El comentario más común ante esto es que después de la revelación empieza un camino "difícil, muy difícil que no cualquiera puede hacer".

El camino del Mara'akame es difícil porque aquellos que establecieron el contacto con quien inicia su camino como Mara'akame exigen a cambio una serie de condiciones. En primer lugar, se obligan las visitas por cinco años al lugar donde se produjo la primera revelación. Lo que implica abandonar la familia y los quehaceres cotidianos, con los costos económicos y emocionales que conlleva. Los que se revelan piden que no haya contacto sexual cuando se prepara la visita y se guarde fidelidad a la esposa cuando estén en capacitación. Una entrevista grabada a don Alfredo, uno de los Mara'akate con más consulta en el poblado de Tuxpan, explica por qué, como comúnmente ocurre, es mejor empezar la capacitación cuando se es niño o adolescente: *"Se hace de chicos, para que aguanten bien. ¡Oye, pues ya de grande no aguantan! Fíjate a los diez años sí, pues que nadie te manotea, nada, nada. El sacrificio es ya de grande. ¿Tu crees? [abstenerse sexualmente], por diez años se me hace a mí muy duro"*. También piden que no se coma sal ni se le use de ninguna manera antes o poco después de que se reciben 'los regalos'. Carlos, un Mara'akame frustrado de la región suroeste de Tuxpan, afirma que perdió lo donado por un alimento con sal que le fue ofrecido expresamente para cortar el efecto de una planta aplicada para curación de un problema de la piel. En el mismo caso estaría don Joaquín, quien a pesar de ser cantador, su hijo considera que sus poderes no se expresaron adecuadamente por el baño de sal aplicado por el abuelo. La carencia de sal en la comida, según sus versiones disminuye el apetito y produce desganado físico; condiciones en las que tienen que viajar a cumplir la visita.

Por otra parte, los que se revelan piden que se les trate con gran respeto. Que se prepare con mucho cuidado sus ofrendas, de tal manera que no falte nada. En el capítulo siguiente se verá como el canto del Mara'akame alude a la llegada de los invitados especiales para que constaten que está la parafernalia necesaria. Sólo cuando todo está listo se presentan o hacen ocurrir el fenómeno esperado.

La primera revelación entonces no es definitiva de ninguna manera. Pues la realización de los 'regalos' o 'promesas' está sujeta al cumplimiento del compromiso del Mara'akame con sus maestros. El alumno tiene que poner mucho de su parte para desarrollar lo que recibe y en cada lugar que visita, adquiere nuevos compromisos y otros poderes. En caso de fallar al compromiso, se arriesgan a sufrir la venganza de los donadores quienes pueden causarles enfermedad a ellos, sus familias, sus animales u otras posesiones. En las palabras de don Joaquín: *"el que falla se convierte en un mentiroso y borracho. Un bueno para nada"*.

Los poderes otorgados

Entre los regalos que se entregan a los Mara'akate para que actúen entre los Huicholes, está en primer lugar el conocimiento revelado. Como parte de su narrativa de cómo se preparó, don Saturnino me platicó que después de la primera revelación empezó a acudir a todas las ceremonias que podía y por las noches trataba de recordar las partes del canto que había oído, comparando el escuchado en aquel primer momento de Hara'amara con los del cantador de las fiestas de su rancho - su papá. Repensando, corrigiendo, hasta lograr la secuencia de lo que había escuchado. Sin embargo, por andarse 'ocupando de mujeres por la noche', su disciplina se rompía dando como resultado que a sus casi setenta años él consideraba que aún había huecos en su conocimiento.

Los Mara'akate de Tuxpan al describir su experiencia, coinciden con don Saturnino al mencionar como básico de esta experiencia la enseñanza de los cantos ceremoniales. Estos cantos son la historia mítica del pueblo, desde la partida del mar por el primer grupo de Huicholes para su recorrido por los diversos puntos de la Sierra y fuera de ella. En cada uno de estos puntos se quedó alguno de los Huicholes, y para cada uno hay una historia de los sucesos ocurridos en ellos. Es una confesión notable la de don Saturnino al reconocer huecos en su conocimiento por fallar a la práctica de memorización nocturna, dado que se trata de una persona que fungió cinco años como jefe de Jicareros. Es decir, el principal responsable de la organización de las ceremonias comunales expresa que todavía a sus casi setenta años se encuentra aprendiendo. Sin embargo, su mención de falta de conocimiento se hace con el fin de resaltar la ignorancia de sus compañeros.

En las ocasiones que hacía preguntas sobre el Costumbre, don Saturnino me contestaba: "*¡Uuhh, podríamos pasar platicando el día y la noche para hablar de ello y no acabaríamos!*". Así es, la historia que los Mara'akate aprenden es tan extensa que cuando don Saturnino me contó sobre el origen de los primeros Huicholes que salieron del mar, pasé toda una tarde hasta la caída de la noche escuchándolo sin que la narración terminara. Viendo mi interés me preguntó: "*¿verdad que ninguno de los otros [Mara'akate] sabe bien de esto?*". Su conclusión antes de retirarse fue de que debía quedarme un año completo con su familia y seguir todas las fiestas, visitar los lugares sagrados y especialmente Wirikuta, "*para que aprendas algo*". Para entonces yo había pasado cuatro años entre ellos, preguntando, observando y asistiendo a las ceremonias que podía. Sin embargo, al mencionárselo el mismo lo dijo: "*estabas trabajando, ahora debes venir sin otra ocupación que vivir entre nosotros*".

Como puede verse, el regalo otorgado requiere una capacidad del que recibe: La memoria. Pero no siempre el actor puede centrar su voluntad para relegar otras actividades para priorizar el aprendizaje. Aunque muchas de las versiones hacen descansar el aprendizaje de los Mara'akate en las comunicaciones con los Huicholes que viven en los lugares donde se revelan (generalmente en lugares sagrados), en la práctica, además de la importancia que se da al conocimiento revelado son necesarios una buena memoria, tutelaje por uno o varios Mara'akate y la participación continua en las ceremonias, como lo revela don Saturnino. Es de alguna manera un conocimiento colegiado.

Esto incluye a los Peyoteros³ que son de alguna manera discípulos del que encabeza la comitiva en su viaje a Wirikuta. Don Saturnino que tiene la voz principal en su caserío, tiene como 'segundero' a uno de sus cuñados que con seis años de visitas es considerado como alguien que apenas empieza. A su vez, don Saturnino se desempeña como segundero de don Julián, su padre, cuando éste dirige la ceremonia. Cada Mara'akame formado tiene uno o varios discípulos que todavía no cantan y que en su preparación incluyen un recorrido por sitios sagrados. En el caso de don Saturnino y otros, se aconseja seguir el camino de los antepasados que originalmente salieron del mar.

Todos los Mara'akate son 'cantadores'. Es decir transmisores del conocimiento recibido sobre la historia mítica de los Huicholes. Son cantadores porque la historia se canta, en fragmentos que corresponden a una ceremonia. De las dificultades de aprender esta historia da muestra la confesión de don Saturnino y un comentario del

3 Los peyoteros son individuos invitados por un guía a Wirikuta para la recolección del peyote, un cactus alucinógeno. Cada uno de ellos regresa con una buena cantidad de peyote, suficiente para celebrar la fiesta en el centro ceremonial comunal así como en su respectivo caserío.

Kawitero⁴ en formación -acompañante continuo del actual Kawitero que recibirá este cargo a la muerte de su maestro -, quien disgustado por la presencia de tantos curiosos en una de las ceremonias me comentó: *"Si los que hemos nacido como Huicholes y hemos cumplido con la tradición a veces no entendemos muchas cosas, menos va a entender un mestizo que con preguntas quiere aprender"*.

El grado de conocimiento sobre esa historia marca una diferencia entre los Mara'akate. Es reconocido por todos ellos que el actual jefe de Jicareros (don Manuel) es el más enterado; sin embargo está enfermo y sus capacidades tanto de cantador como terapeuta se encuentran limitadas. Su lugar lo toma don Luis, que además de cantar en las ceremonias comunales es invitado para hacerlo en muchas rancherías, sobre todo las de la región sudoeste. Este tiene un amplio reconocimiento de buen cantador y terapeuta, que él mismo sin faltar a la modestia reconoce para sí.

Terapeutas

Después de la enseñanza de los cantos ceremoniales, los Mara'akate mencionan la posibilidad de obtener poderes específicos que se traducirían en curación de ciertos tipos de enfermedad y hasta control sobre la muerte. En la mayoría de los casos que presencié o interrogué, para la curación de los pacientes solo se usaron las plumas, susurros y las manos del Mara'akame tocando suavemente el cuerpo del paciente. Pero el proceso de curación tradicional se compone de varios momentos.

El primero es la selección de un Mara'akame de confianza. La mayoría prefiere a uno de la familia extensa, pero aquí influye la fama que se crea por los casos atendidos exitosamente y la disposición del Mara'akame para hacerlo. Don Saturnino sólo atiende enfermos en su rancho por la madrugada, lo que limita a muchos para buscarlo. También cuestión de circunstancias, por ejemplo para los picados de alacrán se recurre al Mara'akame que se encuentre más cercano. O puede haber el ofrecimiento de servicios por casualidad de alguien que 've' una enfermedad en el paciente y ofrece curarlo, a veces se requiere caminar grandes distancias para llegar a ellos sin saber a ciencia cierta si habrá o no resultados; o como en el caso de la esposa de un Mara'akame, que convencía a los padres de los niños internados en el DIF de acudir con aquel. En Tuxpan hay pocos cuya fama trasciende a su linaje familiar y es buscado por gente de toda la región, uno de ellos como ya se dijo es también el cantador mas solicitado para fiestas de las rancherías.

El segundo momento es la primera sesión entre el Mara'akame y el paciente. En esta sesión el Mara'akame explora con sus plumas y pases de las manos el cuerpo del paciente para identificar la causa 'material' de la molestia. Extrae, con la técnica adecuada y generalmente del abdomen diversos objetos que producen las molestias, como los granos de maíz, pedazos de carbón, velas, humo, almas de animales, etcétera. La actitud que el Mara'akame tiene en el momento de la curación es de concentración, usa las plumas de ave o sus manos en movimiento suave sobre partes del cuerpo del enfermo como si temiera a una acción brusca y sacude frecuentemente sus manos o plumas como arrojando lo que va extrayendo.

En la mayoría de las curaciones no se emplean drogas o plantas medicinales. Tampoco éstas tienen uso abierto, de tal manera que el conocimiento de los efectos de una planta se convierte en patrimonio familiar. Sabiendo quienes las manejan, puede encargarse los remedios para la diarrea simple, contra el alcoholismo, para la prevención de embarazo y desaparición de manchas de la cara. Estos remedios se entregan dosificados y machucados por un precio variable de acuerdo a la

4 El Kawitero tiene cargo de por vida. Su función es el cuidado de los centros ceremoniales del grupo, así como vigilar que las ceremonias se cumplan en el tiempo y forma adecuados.

enfermedad; un tratamiento individual llega a valer entre 100 y 500 pesos, que para las condiciones de la Sierra significa al menos entre una o dos semanas de trabajo asalariado.

El tercer momento es la revelación de la causa del trastorno. La pregunta crucial es por qué está tal objeto en la persona, y la respuesta se da un día después de la primera sesión una vez que el Mara'akame ha soñado. Nunca pude lograr que los Mara'akate me explicaran el contenido de un sueño particular, pero uno de ellos me explicó de ésta manera: *"Antes de dormir, le dices a quien le vas a preguntar: mira yo quiero saber esto y esto, porque ya ves como está este enfermo. Te duermes y en la noche vas a soñar"*. Otro se refirió a un sueño que tuvo porque la involucrada era yo. Un día antes habíamos estado platicando sobre el peyote, del que yo había escuchado que 'contesta preguntas' y su comentario había sido que eran 'inventos de la gente'⁵. Al día siguiente regresó para decirme que me había soñado en la misma conversación y que él estaba a punto de darme la misma respuesta cuando de repente se dijo: "¿Por qué estoy echando mentiras? Por eso vine, para decirte que sí es cierto, y si tienes una pregunta que hacer el peyote te la va a contestar; ¿tienes una pregunta?"

Las acciones entre los estados diversos de conciencia se mezclan con repercusiones en la vida de la gente, el sueño que explica al Mara'akame lo que sucede es, a su vez, transmitido al paciente o su familia llevando con ello una prescripción. En el cuarto momento de la terapia local, la responsabilidad de la acción ya no recae en el Mara'akame sino en el paciente o su familia. Los familiares de los niños internados no tuvieron empacho en decirme cual fue la prescripción del Mara'akame. A algunos les pidieron encender una vela o matar un animal en determinada ceremonia, llevar una jícara o velas a cuevas de la región, traer agua de ciertos lugares sagrados, recibir un cargo en el gobierno tradicional ó en el grupo organizador de las ceremonias.

Con el orden que hemos dado a estas versiones se podría entender por qué la desnutrición, como cuadro clínico definido por la medicina alopatía, no tenga un solo nombre entre los Huicholes en tanto que éste depende del objeto causante. Este objeto se convierte en el 'indicador objetivo' que guía la observación del Mara'akame, como lo es análogamente la pérdida de peso, la carencia de energía o el edema para el médico alopatía. Al igual que en la medicina alopatía, para la medicina Huichola un signo es sólo eso, un indicador de que algo está funcionando bien o mal. Lo importante es conocer por qué está ocurriendo para tomar las medidas adecuadas; para los Mara'akate esa respuesta se obtiene preguntando a los maestros en el sueño en tanto que el médico lo hace consultando lo que dicen los expertos, en papeles u hojas electrónicas. Por otra parte, así como los expertos en ciencias nutricionales no se encuentran presentes físicamente en la Sierra Huichola, pero su influencia es evidente en el uso que se hace de sus tablas, diagramas y textos. También los expertos de los Mara'akate tienen una influencia similar desde los sueños, las revelaciones y las representaciones icónicas.

Como el malestar del paciente no es tan relevante para hacer el diagnóstico y tratamiento en la medicina Huichola, lo que se encuentra son enfermos no entidades clínicas predefinidas. Por ello, la palabra 'desnutrición' caía en el vacío si quería definirse con el parámetro de crecimiento corporal y el 'desnutrido' sufría del 'maíz', 'venado', etcétera, que - especialmente el primero - afectaban de diversas maneras a la gente. Entonces, para mostrar como el enfermo aprecia éste tipo de conocimiento

5 De acuerdo a Peter Furst (1976), el uso ceremonial de los alucinógenos produce en el que lo ingiere 'la certeza' de que lo que ha escuchado se cumple en esta experiencia. Los niños Huicholes de cinco años o más ya reciben su parte en las ceremonias, de tal modo que crecen con tal certeza. En general los adultos rehuyen hasta donde pueden su ingestión.

es irrelevante hasta cierto punto si se trata o no de lo que desde la alopatía llamamos desnutrición.

En la mayoría de los estudios sobre la medicina local el enfoque ha sido encontrar los sistemas de conocimiento médico. Al hacerlo de este modo, lo que queda expuesto son modelos hasta cierto punto ideales y descarnados, dejando a la deriva la explicación de las versiones que no encajan con el mismo. Ante las ventajas que ofrece este tipo de enfoque - al otorgar un modelo de referencia- emerge el problema de la autoridad para decidir que cierta versión es la verdadera. Por una parte se podría decir que en esta inseguridad influye que la comunicación escrita no está integrada en los hábitos de comunicación de los pueblos donde la figura del curandero-sacerdote predomina. Por lo que la información que se obtiene tanto en la investigación como en la transmisión del conocimiento a los legos, al ser básicamente oral descansa en la voluntad de hacerlo así como en las capacidades de oratoria, memoria y retención de los comunicantes. No en balde es tan apreciado un buen orador entre los Huicholes.

Pero, hay otros factores que pueden explicar mejor la diversidad de las versiones que ofrece cada Mara'akame. Entonces, nos queda el camino de acercarnos a éste conocimiento a través de las biografías. En el siguiente apartado se presentará la versión de un adulto que ofrece una mezcla de cómo se obtiene el conocimiento, así como las repercusiones del mismo sobre su enfermedad, curación y curso de vida. Es por ésta mezcla que se eligió su narrativa para presentar aquí. Pero además, aunque su enfermedad no fue la desnutrición, ello no es tan relevante pues ya se estableció que no pueden empatarse diagnósticos entre la medicina local y la alopatía con nombres; por otra parte, los niños internados son demasiado pequeños para narrar su experiencia.

El conocimiento desde las biografías

Diversidad de conocimiento

Carlos nos platicó su experiencia con una enfermedad que le duró mas de dos años. Es un hombre que representa menos de los 41 años que tiene. Cuando lo conocí, meses atrás de esta conversación, noté ciertas cicatrices en su antebrazo derecho, que pensé pudieran deberse a secuelas de quemadura de tercer grado. Nunca le había preguntado sobre esto hasta un día que nos dirigíamos de Guadalajara a Tuxpan. Para ese tiempo se desempeñaba como gobernador de la región, como tal había acompañado a una comisión al lago de Villa Corona, para entregar ofrendas a *Xapa'willematá*, un lugar sagrado situado al sur de la Sierra.

La ubicación exacta de este lugar es motivo de desacuerdo entre los Huicholes de las diversas regiones. La mayoría considera que se trata de un lugar cercano al lago de Chapala, el informante de Robert Zinng dijo que era un lugar cercano al lago de Magdalena (1938) y los Mara'akate de Tuxpan dicen que se encuentra en las inmediaciones del de Villa Corona. Carlos está convencido de que se encuentra aquí porque ante la ofrenda que hicieron al lago, consistente en una pequeña barca de madera que simbolizaría la construida por orden de Nakawé⁶, el agua se 'acercó a saludarlos' hasta sus pies moviéndose desde una distancia de varios metros.

El grupo había viajado antes a San Blas Nayarit, y antes de salir para allá uno de los integrantes nos había pedido llevarlos de regreso a Tuxpan, una vez que completaran

⁶ Nakawé es una de las deidades principales. Salvó a un Huichol en su barca cuando sucedió el diluvio y reconstruyó la naturaleza después de él.

su comisión. Los recogimos por la tarde en el lugar acordado. Don Saturnino salió a recibirnos con gusto, nos abrazó tanto a Cesar, mi compañero de trabajo, como a mí. Luego nos dijo, "ahí nos vemos en Tuxpan", señalando la carga de libros para educación de adultos que ocupaban una parte de la parte trasera de la camioneta. Le dije rápidamente - mientras empezaba a saludar a los demás - que no se preocupara por eso, que había espacio para todos. La comisión se formaba de don Carlos Fernández (gobernador tradicional a la fecha), dos Mara'akate y dos Jicareros. Nos distrajimos buscando a unas personas en el interior del edificio, y cuando regresamos todos se habían subido en la parte trasera. Sólo don Carlos esperaba nuestro regreso para subirse en la caseta de la camioneta, como correspondía a su puesto. Don Saturnino ya no estaba; al preguntar por él se desató una risa colectiva. Don Joaquín, el Mara'akame que se quedó dijo: "el ya tomó ventaja". ¿Por qué?, Pregunté desconcertada. Siguieron riendo y don Carlos dijo "vámonos, en el camino les platico".

Ya en camino explicó que don Saturnino no estaba incluido en la comisión. De hecho ésta particular comisión pensaba salir ya que regresaran a Tuxpan los peyoteros que habían ido a Wirikuta a recoger el peyote. El Consejo de Ancianos había nombrado a Don Joaquín para encabezar al grupo, pero ante su desconocimiento del lugar exacto a visitar en Villa Corona, invitó a don Saturnino porque este conocía bien el lugar. Como don Saturnino no tenía tiempo para acompañarlos para el tiempo que el grupo había fijado, este se adaptó para salir antes del regreso de los peyoteros. Por ello tuvieron que usar el transporte público, ya que los vehículos del INI que regularmente los transportan estaban ocupados por los peyoteros.

Don Carlos dijo que él mismo no quería salir en la comisión, pero que fue necesario en su papel como representante político para hablar con el presidente municipal de Villa Corona. Se trataba de pedirle permiso para la construcción de un *Xiriki*⁷ en el lugar donde se dejó la ofrenda. El presidente municipal aceptó, pero don Carlos estaba inconforme con la actitud de don Saturnino y "de esa gente [los compañeros de viaje en la gestión con el presidente] porque se meten en todo, hablan, tratan de convencer y ni dejan tratar bien los asuntos".

El incidente que presenciamos se desencadenó por que el grupo se desesperó por nuestra tardanza a recogerlos. Don Saturnino se impacientó y empezó a presionar a sus compañeros, "estos se están tardando mucho y luego van a llevar carga, así que a lo mejor estamos esperando de okis [para nada], mejor vámonos de una vez". Les propuso irse a Tlaltenango, dormir ahí, hacer algunas compras por la mañana y luego tomar el camión a Tuxpan. "Pero no decía - comentó don Carlos - yo pago el hotel o los camiones". Don Saturnino siguió insistiendo hasta que don Joaquín le dijo, "bueno, ya vete pues". Don Saturnino insistía que era lo mejor, y don Joaquín le contestó, "pues ándale, nosotros queremos ver si es cierto que te animas a irte". A la tercera ocasión de este reto, don Saturnino se decidió, agarró sus cosas y dijo "pues no se hable más". En ese momento llegamos nosotros, cuando nos saludó y dijo que nos veíamos en Tuxpan.

De acuerdo a Carlos, ya se habían presentado problemas entre los dos Mara'akate porque Joaquín se empezó a enojar con Saturnino porque éste último "no disparaba ni los refrescos". Le dijeron que le tocaba un desayuno, pero no pagó nada. El enojo de don Joaquín lo llevó a comentar a sus compañeros, una vez cumplida la encomienda, que ahora que ya saben como llegar al lugar no volverá a invitar a aquel. Ya que a la base del conflicto aparecían los gastos, pregunté a Carlos como se habían distribuido estos entre el grupo. Respondió que todos habían sido cubiertos por el INI. Agregó que don Joaquín, quien recibió el dinero, se quedó "como con mil pesos para él. Sin que él

7 Xiriki es el nombre que recibe una pequeña casa donde se guardan las reliquias y ofrendas del grupo o la familia extensa. En este caso éste pertenecería a Nakawé.

lo note, yo le llevo las cuentas". Me arriesgué al preguntar por qué si él es el gobernador no reclama. Dudando contesta "si quisiera lo haría porque la encargada del INI me lo pidió, pero...", trunca la frase y no dijo más ni hizo nada en el futuro. Encontré, como en otras ocasiones pasividad ante el ofensor: se están llevando el dinero del grupo - y es la propia autoridad quien lo refiere - y no hay aparentemente ninguna acción, ningún reclamo directo; aunque en los rumores sí.

La biografía

Respecto a las marcas de su brazo, don Carlos no quería platicarnos, porque dijo que era una historia muy larga y siempre que la cuenta los oyentes se duermen. Cesar y yo le aseguramos que no dormiríamos y que además el viaje era suficientemente largo (8 horas) como para que acabara de platicarlo. Empezó por señalar su origen en la región del Jomate de donde procede su padre, y su madre de un rancho cercano a Mesa de Sabinos. Ambas por el mismo rumbo. Su papá fue bautizado por Leandro Fernández, un mestizo que antes vivía en la región, quien le puso su apellido, "por eso yo me llamo Fernández, pero no tengo nada que ver con la familia de Saturnino Fernández", aclaró rápidamente para desligarse de uno de los Mara'akate en el conflicto. Nació en el año de 1957 y 'despertó' en 1963. Dice que él se acuerda bien de todo a partir de 1963, la fecha en que 'despertó', porque todos decían 1963 y 1963, y un día dijeron 1964. Entonces, él sacó por conclusión que cada año iba aumentando un número, "si no soy tan mansito", dijo para subrayar su inteligencia.

Ellos vivían cerca del Novillero. Su madre murió cuando él era pequeño, no sabe la causa, sólo que se enflacó y se acabó aunque su padre la sacaba a Tepic en viaje especial de avioneta "cuando no se sabía nada de camionetas". Es decir cuando no había ninguna brecha. Ellos corrían a la pista cuando oían alguna avioneta, a veces la alcanzaban, a veces no. Porque había que recorrer el cerro que está detrás del Novillero, bajar la barranquita y luego alcanzar la pista. ¿Por qué corrían? "Porque la queríamos ver de cerquita".

Un poco forzado por nuestra insistencia de por qué había avionetas en esa región, agregó que la pista la construyó el mestizo que vivía cerca del novillero. ¿Para qué? "Para salir a sus viajes a Tepic y Guadalajara, como él tenía familiares allá quería salir". Pero luego de pensar un rato, dijo que a lo mejor para entonces ya el mestizo andaba metido en el negocio de la marihuana. Le mencioné la historia que relata Alfonso Fabila, a propósito del Huichol llamado Lucas Carrillo desplazado por su compadre mestizo que con diversos trucos se apodera de algunas tierras en Jomate y Novillero (Fabila, 1959:46) porque pensé que pudiera referirse al mismo. Pero Carlos no conocía la historia y aunque le mencioné el nombre del Huichol citado por Fabila, dijo que a lo mejor era su pariente, porque el mismo es Carrillo; pero agregó que toda la región está llena de Carrillos. Siguiendo con el tema, pregunté que qué tal eran los mestizos con los Huicholes y dijo que "buenos con los buenos y malos con los malos. Los malos eran los mestizos, su propia gente. Este señor tenía un grupo de matones; él mismo andaba siempre armado, pero no se metía con los Huicholes". Hermetismo puro. Ni el nombre del mestizo me dio, aunque pregunté expresamente por él.

Como todo chiquillo Huichol caminaba solo por el campo y muy seguido le salían al paso pequeñas víboras azules, conocidas como 'dueñas del maíz' porque en todos los coamiles se les encuentra. Él las perseguía a pedradas y una vez sus perros destrozaron una. El hecho de verlas continuamente lo relaciona con la enfermedad que tuvo en su antebrazo. Creció y se enamoró de una mestiza vecina - tampoco aquí menciona su nombre -, con la cual duró de novio dos años y estaba muy contento con ella. Ya habían pensado en casarse con la aceptación de los padres y hermanos de la muchacha, pues casi todas los días los pasaba con ellos. "Yo llegaba, y es más, ni siquiera me daba

cuenta donde pastaba mi caballo, porque luego me lo quitaban, lo desensillaban y daban agua. Ya en la tardecita me iba otra vez a mi casa. Pero mi papá no quiso que me casara con ella, que porque es mestiza, ¡Qué quién sabe qué tanto!”.

Aprovechando, pregunté que si era cierto que había castigos para el Huichol que tiene relaciones con una mestiza y dijo: “sí, pero eso es de hace muchos años, ahora ya son otros tiempos”. Especifiqué la pregunta, le dije que me habían platicado que en el camino de los muertos a su destino final se encuentra una piedra para el rumbo de Huajimic, donde el muerto debe mostrar con quién ha tenido relaciones sexuales. Esto se sabe, porque el muerto va cargando los órganos sexuales de las parejas que se tuvo en vida; si pasan de cinco, el muerto debe dejarlos caer ahí y correr para ver si se escapa de un duro castigo; especialmente si hay entre ellos algún mestizo. Carlos respondió: “Eso dicen, pero ya es después de muerto. Y además sólo dicen; no ha vuelto ningún muerto a platicarnos de ello, alguien que diga: a mí me pasó así y así”.

Cuando se encaprichó a casarse con la mestiza, su papá y un tío acordaron darle una mujer, su prima. Pero él les preguntó “¿y si no quiero qué?”, la respuesta fue: “Nada”. Así que no aceptó y abandonó la casa paterna. Se fue a vivir a Ocota de la Sierra donde al poco tiempo se hizo una novia. ¿Se casó la mestiza? “Pues ya que vieron que mis papás no querían, se retiraron y yo también me retiré. Ya no supe de ella”.

Luego, como en ese tiempo había la posibilidad de hacerse maestro con sólo la primaria él salió a estudiar porque no había escuelas en Tuxpan. Primero fue a Jesús María, después viajó a Tepic y por último terminó la primaria en Paracho, Michoacán, donde además le entregaron su cartilla militar liberada, “en cumplimiento del artículo 15 por seis meses de servicio militar como escolar”. Pero cuando regresó a Tepic con el certificado de estudios, ya habían cambiado las condiciones y estaban exigiendo la secundaria. “Ahí fue donde me paré”. ¿Por qué don Carlos, se le hicieron muchos años los tres de la secundaria? Pregunté. “No, es que mis suegros de Ocota de la Sierra ya me entregaron a mi novia y pues me puse en paz”.

Entre varios sueños

Su esposa y él estuvieron viviendo en Ocota y en el Novillero por períodos. En uno de esos viajes en que venían de Ocota, escucharon un sonido muy feo, y luego apareció un animal que bajaba del cerrito, como a unos treinta metros de ellos. “Tenía las orejas caídas y la cabeza gacha no altiva como la traen los venados, pero sí parecía venado, y su cola era como una bola chica; hacía un ruido muy feo, muy raro. Le dije a mi mujer ¿qué animal será ese? La hice que nos escondiéramos detrás de un roble porque pensé que si era un venado al que le habían disparado ya iba a caer; porque corría como si no pudiera moverse bien. Al bajar el cerro había una barranquita, donde pensé que se había metido y dije ahorita va a salir; pero pasó el tiempo y no salió. Creí que ya había quedado tirado ahí en la barranquita y le dije a mi mujer, vamos a ver. No había nada. Entonces ella se fue por el camino, a esperarme en el cruce con la barranquita y yo me fui caminando por dentro, esperando encontrarlo tirado; pero nada. Encontré a mi mujer y cuando volteamos hacia el cerrito donde apareció la primera vez ahí estaba, sí era un venado que nos estaba viendo. Le vimos bien los ojos y sus orejitas paradas. Se nos quedó viendo mucho rato, y nosotros también porque no teníamos nada con que hacerle algo [un arma]. Luego corrió y desapareció en el cerro”.

Un tiempo después, Carlos soñó víboras azules a las que él quería matar; dos de sus perros destrozaron a una. En eso, sintió dolor en la base de su dedo pulgar derecho y pensó “ya me mordió”. En el mismo sueño fue a platicarle a su padre que la víbora le había mordido y éste le dijo, “pues esto es lo que te dicen que hagas *Tatewarí* (el abuelo fuego) y... no recuerdo los otros nombres que mencionó; porque si no lo haces no te vas

a curar". Al otro día despertó con un dolorcito en el dedo y parte del antebrazo pero no recordaba lo que su papá le había dicho que hiciera. A los pocos días el dedo reventó en el lugar del dolor y él dijo "ya reventó, ya me voy a curar". Fue a Ocota de la Sierra, donde ya estaba el ingeniero tomando medidas para construir el Centro de Salud. Aún sin el edificio, ya había medicamentos y doctor. "Conmigo empezó a trabajar el doctor, me estuvo lavando y dando pastillas e inyecciones; y más pastillas y más inyecciones y nomás no sanaba". Anduvo buscando médicos y Mara'akate en varias partes, quienes le extrajeron maíces y mandaron una serie de cosas del Costumbre pero no lo podían curar y así duró dos años.

Ya no podía mover el antebrazo por el dolor y éste casi estaba entiesado junto con el brazo. Su papá, que para entonces tenía una tienda en Ocota de la Sierra, lo mandó llamar y le dijo: "yo te voy a ayudar, pero no le platiques a tus hermanos". Pregunté que por qué a los hermanos, y contestó: "Por las envidias, ya ves como somos". El papá le prestó dinero y con el se vino a Tuxpan, pidió prestado un local frente a la plaza y puso una tienda de abarrotes, ya que no podía trabajar. Un día de tantos, pasó por su tienda un señor del rumbo de Ratontita que al ver su llaga le dijo que él lo iba a curar, que ya había estado curando gente para el rumbo de la Yesca [municipio de Nayarit, colindante con la región] y que hubo varios como él que sanaron. Que fuera a verlo a su rancho donde tenía la yerba que se ocupaba. Fue. "Llevé chicles, dulces, galletas y una coca que mi papá me dio para comer, porque no sabía cuanto tiempo me iban a entretener".

Al llegar al rancho no estaba el señor, pero sí los hijos y la esposa. Les explicó a los hijos la promesa de su papá y les preguntó si ellos no conocían que yerba era. Le dijeron que sí, que durmiera ahí y al otro día muy temprano irían a buscarla. Por la mañana temprano, la mamá "que también era algo de curandera como que soñó algo y les dijo a los hijos que ellos se quedaran, que mejor ella iría a buscar la yerba". La señora regresó con la yerba ya molida dentro de un jarro chiquito y le dijo "ven te voy a curar. Me puso cualquier cosita de esa yerba en las llagas que supuraban; cualquier cosita con un palito, casi nada; y me invitó a que me quedara a dormir otra vez. Me negué y le compré una canasta de huevos que junto con la botella de coca que no había tomado, mi cobija y mi morral, llevé de regreso. En el bolsillo de la camisa llevaba dinero".

Una revelación

"En el camino hacia Tuxpan, casi para llegar a la subida final, empecé a sentirme como mareado y escuchaba gente que pasaba. Yo nada más me hacía a un lado y sentía que pasaba una mula una y otra vez. Me acuerdo que me senté en una piedra y me agaché, vi como el dinero se me cayó y quedó cerquita de la base de la piedra. Luego, vi a mucha gente como en una fiesta, todos platicando y contentos; yo me sentía como si estuviera soñando. Un señor viejito se sentó conmigo, era un Mara'akame que me estuvo platicando, aunque me sentía muy mareado y como que no estaba ahí algo le entendí. Ya en la madrugada como que de repente comprendí que estaba ahí sentado con el viejito, quien me preguntó ¿ya estas bien? Contesté que sí. Bueno vente, me dijo, te acompaño. Fuimos caminando hacia el río, y le dije tengo sed. No te preocupes, me contestó, ahorita conseguimos agua, ahorita vamos a buscarla que esto ya pasó. Y se desvaneció.

Regresé a donde me había sentado, y vi que no traía un huarache, ni nada de mis cosas. Recordé el lugar donde se me había caído el dinero y fui a buscarlo, en el camino me encontré mi cobija guardada en un árbol, mi huarache estaba por ahí tirado y más lejos encontré mi morral. Pero ni el dinero ni los huevos encontré".

- Como si lo hubiera agarrado el árbol de los vientos. Le dije por la semejanza de su narración con otras que había escuchado antes.

“Sí – afirmó –, yo creo que fue eso lo que la mujer me puso en las llagas” contesta al paso y continúa con su relato. “La mujer me había citado a los cinco días y yo fui, porque dije: o me curo o de una vez que me lleve la chingada. Es que antes mis llagas supuraban, se secaban, caían y otra vez a supurar. Y desde que me puso esa hierbita ya se me estaban secando, menos la que había empezado. Llegué allá y le platique a la señora lo que me había pasado. Me dijo: pues ¿para qué te fuiste? Ahora si te vas a quedar. Me volvió a curar y me acosté bajo una sombrita. Al poco tiempo me empecé a sentir mareado y como que no estaba ahí. Por la tardecita estaba para irme a quien sabe donde, cuando la señora me dio a comer comida con sal. Esa sal fue lo malo, me quitó lo que me iban a dar”.

La prescripción

“Ya comido desperté, y le dije a la señora que me dijera que es lo que tenía. No quiso que porque todavía no estaba bien: Mañana, me dijo, mañana ya que estés bien. Tengo que soñar para ver lo que tienes, mañana te lo digo. Al otro día, me dijo que me iba a encontrar a un venadito al que apenas le estarían saliendo los cuernitos. Que debía matarlo, hacer mis flechitas y mojarlas con su sangre para llevarlos a tal y tal lugar. Pero lo vas a hacer, me dijo, si no te vas a morir. Sí lo hago, le dije. Y así, de eso hace quince años, desde entonces ya no volví a juntarme con otra mujer que no fuera la mía. Me preparé por cinco años y salí a buscar el venado; ya llevaba todas mis cosas: agua, jícaras, flechas sagradas y llegué a un lugar a esperarlo. Pero después de muchas noches no veía a ninguno. Ya me iba a regresar cuando llegó un señor y me dijo: Te falta una jícara adornada. La preparé, y esa noche desde ahí cerquita del fuego vi que se movía algo, parecía como una horquetita. ¿Será?, Pensé. Pues le disparé y sentí como le había pegado, salió brincando y cayó. Era un venadito como el que la señora me había dicho que iba a encontrar, la horquetita eran sus cuernitos chicos. Mojé mis flechas con su sangre y fui a Teakata, y a todos los lugares donde me habían dicho. Así fue como me curé”.

La enfermedad como señal

Pregunté si la enfermedad era un castigo porque había matado las víboras azules cuando era niño. Dijo que no, que las víboras lo habían escogido porque le iban a dar algo, la enfermedad era la señal de esta elección. Pero que él se entusiasmó con la mujer mestiza y no hizo caso de las víboras. Por eso también había visto ese animal como venado cuando venía con su mujer. Él tenía destino para Mara'akame, pero lo rechazó. En su actual interpretación ese rechazo, aunque no fue una decisión consciente, le parece que fue para bien porque el camino del Mara'akame es peligroso ya que los Kakau'yarixi dan, pero también piden. Lo único que le quedó fue la capacidad de presentir si algún mal viene sobre su familia o él mismo. Unos días antes de que suceda algo a su familia él sueña, aunque no siempre acierta a la persona. A veces es sólo la sensación de que algo malo va a pasar y ya después le vienen con la noticia de que se murió zutano o a fulano le pasó tal cosa.

Pregunté más sobre las víboras azules y me dijo que cuando él estuvo con el viejito Mara'akame, en el incidente de su regreso a Tuxpan después que le aplicaron la yerba, éste le mostró el vientre de una mujer a la que iba a curar. A esta se le veía en el punto donde el viejito le mostraba, una cosita tan pequeña como un arrocito que abría y abría la boca y de la cual salían hebritas blancas muy pequeñas. El viejito le mostró como

frotar, luego escupirse las manos y con un dedito tocar suavemente, muy suavemente al 'arrocito' y como las hebritas se reventaban, como en una pequeña explosión. El viejito reventó una y él otra, "yo ya le iba a quitar todo el 'arroz', pero él me dijo, no todavía no. Esto debe hacerse con tiempo y cuidado, si no se muere la mujer". Concluye en su relación de este sueño con mi pregunta sobre las víboras. "Dicen los Mara'akate que cuando uno se enferma del maíz, lo que ven es una víbora azul que está dentro de la persona enferma; cuando ellos se frotan y escupen sus manos al sacar la víbora, ésta se convierte en maíz".

- Entonces así es como aprenden los Mara'akate, comenté.

Responde afirmativamente y agrega que eso se aprende mejor cuando se visitan los lugares sagrados. De acuerdo a Carlos, el lugar más peligroso de visitar es Wirikuta; por eso no deben tocar mujer y algunos no comen sal por largos períodos de tiempo. El tiempo mayor que Carlos ha pasado sin comer sal han sido diez días.

H. ¿Qué se siente cuando no come sal?

C. "Cansado, sin ganas de hacer nada, porque la comida no se te antoja. La tortilla sí, pero con una o dos ya te llenaste; la carne asada sí se puede comer, pero los frijoles no; las papas aguantan cocidas nada mas y el huevo también".

H. ¿Por qué no se debe comer sal?

C. "Porque hay algunos Kakau'yarixi que son muy delicados, les molesta la sal. Hay algunos que se enojan sólo por uno estuvo cerquita de una mujer".

H. ¿Qué son los Kakau'yarixi?

C. "Son como los patrones a quienes te confías y de quienes vas a obtener lo que les pides; dicen que el venado es el más chingón, también la víbora; pero cada uno tiene sus poderes especiales. Unos curan de algunas cosas y otros de otras. Por eso la carrera de Mara'akame nunca termina; se ocupan cinco años para medio aprender de uno de ellos. Algunos Mara'akate se van con los lobos, otros van al mar donde hay animales malos y peligrosos. No creas que Saturnino y Joaquín (los Mara'akate que fueron a la comisión) son muy mansitos: trajeron sus *tacuatsi* (pequeña canasta de palma donde se guardan las plumas de los Mara'akate)⁸, e hicieron sus ofrendas personales al mar. Y eso que desde hace tiempo ya curan los dos, ahora le andan pidiendo otras cosas: que ahora quiero curar de esto, que hacer esto. Pero es muy peligroso no cumplir, como a mí, que me lo daban sin pedirlo y ya ven; peor cuando es uno el que lo pide".

No hay ninguno que esté bien

Cesar interviene y menciona a don Manuel, el Mara'akame reconocido como el 'que sabe más' y por ello fue nombrado cantador oficial en el centro ceremonial de la región pero que por su enfermedad cede su lugar a otro. Padece de artritis reumatoide que poco a poco ha ido desfigurando sus manos y pies, con la incapacidad consecuente. De acuerdo a un Mara'akame, amigo muy cercano a don Manuel, éste se enfermó porque de joven tomaba mucho licor y llevaba una vida desordenada. Ante los rumores sobre la enfermedad de su amigo que hablaban de que don Manuel estaba hechizado, tranquilamente comentó: "chismes de la gente".

Cesar comentó a Carlos que la gente dice que don Manuel fue atrapado entre dos Mara'akate.

C. "Sí, que son un hombre y una mujer ante los cuales no se puede defender porque ya está muy débil".

H. ¿Y no le pueden ayudar los otros?

C. "¿Ayudarle? ¿Cómo? ¡No se puede!" Contesta sorprendido.

8 Tacuatsi, es el nombre de esta canastita, pero según me dijeron toma su nombre por su semejanza con una víbora amarilla, robusta y corta que vive en la región.

H. ¿No podrían juntarse todos los Mara'akate en contra de quien lo tiene así y salvarlo?

C. "No. - Agrega casi riendo - son muy envidiosos. Yo más bien creo que están pensando: a ver a qué horas se lo echan".

Cesar vuelve a intervenir: "Por eso les va mal, por envidiosos".

C. "Sí. ¿No se han fijado que todos los Mara'akate andan mal de algo? Unos tuertos, otros rencos, su familia enferma... No hay ninguno que esté bien. Es que todos le piden a un sólo Dios, si es para curar o para hacer daño, es el mismo el del agua, la víbora, el venado. Él se da cuenta de todo y a todos hace pagar. No cumplen".

Conocimiento y acción en el curso de vida

En el esquema del apartado anterior se presentaron cuatro pasos en la terapia local: elección del Mara'akame, extracción del objeto causante del malestar, búsqueda de la explicación por medio del sueño y la prescripción. En la búsqueda de Carlos para el alivio de su malestar a lo largo de dos años, hubo diversas extracciones y mandatos que cumplir ante la falla de la medicina que el doctor de la UAS de Ocota de la Sierra ensayó con él. Extracciones y mandatos que no funcionaron, hasta que circunstancialmente recibe una oferta de curación en la que no hay extracción alguna. Lo que nos lleva a cuestionar si para el diagnóstico en la medicina local el objeto en el cuerpo del paciente es el indicador seguro.

Algunos autores consideran que la medicina local opera por el conocimiento que el terapeuta tiene de la biografía y relaciones sociales del paciente. En tanto que muchos de los infortunios, incluida en ellos la enfermedad, son explicados como resultado de tensiones emocionales en situaciones de desequilibrio social. Pero Carlos y la mujer que lo curan son extraños uno al otro, pues la distancia geográfica entre sus puntos de origen (Ocota de la Sierra y Ratontita) hacen difícil el conocimiento de sus habitantes, incluso ahora cuando la comunicación se ha favorecido con la movilidad de trabajadores de las instituciones (cocineras, maestros, jefes de albergue, promotores, etcétera). Por lo tanto, en la curación de Carlos es poco probable que haya influido el conocimiento biográfico del paciente o el manejo de sus conflictos sociales.

Una idea muy difundida que subyace a este tipo de enfoques, es la división de las enfermedades en 'psicosomáticas' y 'físicas', con su connotación respectiva de 'imaginarias' y 'verdaderas'. La mayoría de los autores no presentan los casos de enfermos o terapeutas de que desprenden sus conclusiones. Por ello, las aseveraciones que se han dado permanecen en términos tan generales como restablecer el orden interno del paciente como el social con la idea de purificación (Douglas, 1966), o el bien común y moralidad social (Gluckman, 1955). Ante ello, se ha expresado incertidumbres que parten del cuestionamiento de si en verdad el paciente estaba enfermo, de ser así de cual enfermedad específica (Lewis, 1993), para entonces poder calificar la eficacia (Turner, 1992; Romanucci-Ross, 1983; Fabrega, 1993; Finkler, 1983). En el caso de exorcismo que presenta Kapferer (1991), en su interpretación el drama se arma con la intención de disipar ilusiones.

Recientemente se ha introducido en el debate explicaciones del efecto de mecanismos bioquímicos que partiendo de la imaginación del paciente llegan a producir daño orgánico, o pueden curarlo (Kleinman, 1980; Finkler, 1983; Lloyd-Zwants, 1990; Geschiere, 1995; Freixedo, 1983). Al final de cuentas es de todos conocido que el cuerpo puede curarse a sí mismo con intervención, sin ella o a pesar de ella. Como médico alópata encuentro innegable tales aportaciones hablando en términos de

posibilidades, que aún deben explorarse en detalle. Pero el caso de Carlos es un poco más complejo.

Si se toma como parámetro de realidad las profundas marcas en su brazo, entonces 'realmente' hubo una enfermedad. Aún así habría al menos dos opciones: que ésta haya sido causada por un hongo de la piel – que no se cura con antibióticos y para lo cual difícilmente habrá medicamentos en la Sierra -, o que su sueño (imaginación) la haya producido. En éste momento tal discusión es irrelevante hasta cierto punto, porque bajo esa lógica cualquier enfermedad estaría en la misma situación. Lo que nos interesa es encontrar qué indicador se tomó para el diagnóstico y tratamiento de la enfermedad en este caso específico, una vez que no fue usada la visión de un objeto ni el conocimiento biográfico.

Lo que aparece en la narrativa es un marco de conocimiento explícito en el cual se mezcla lo mundano con lo extraordinario (Taussig, 1987). Como en la versión de Carlos, recogí otras de hombres y mujeres que mencionan señales que les avisaban su deber de llegar a ser Mara'akame. La mayoría se mostraba contenta de no haberlo hecho, lo que podría sorprender al extraño a la cultura una vez que la promesa de adquirir 'poderes sobrenaturales' es fascinante para muchos. De cuando en cuando llegan visitantes a la Sierra con la esperanza de 'robar secretos', vivir una experiencia mística entre los poseedores de sabiduría ancestral, deseosos y propagandistas de la unión del hombre con la naturaleza y con las fuerzas espirituales como una alternativa al modo de vida urbano. Pero lo que es sorpresa para los extraños es cotidianidad para los locales, y viceversa.

La vida en la Sierra se muestra en su cotidianidad, donde se matan las víboras y al venado aunque las primeras sean las "dueñas del maíz" y el otro el "hermano mayor" (Myerhoff, 1992) y el más 'chingón' de los Kakau'yarixi. Donde la ayuda de un padre para su hijo tiene que esconderse de los hermanos, y un extraño es acogido en casa donde le ofrecen además de sombra y comida el remedio tangible y la explicación de su malestar. Donde se refleja, acepta y expone la interpretación colectiva sobre el significado de su enfermedad dentro de las certezas del conocimiento del Costumbre, pero se niegan aquellos aspectos que implican daño específico, como las relaciones sexuales con los mestizos. Donde el objeto no es indicador, pero el malestar sigue siendo señal y orden para la acción que se presentan en sueños. Sueños del paciente y sueños de los terapeutas, donde al cumplirse la profecía de que matará un venado pequeño afirma su interpretación de la enfermedad. Ésta, para él, es un castigo por no haber sabido adivinar en los signos anteriores su destino como Mara'akame que tampoco los terapeutas previos pudieron esclarecer.

En su estudio de los Azande, Evans-Pritchard (1937) encontró que el terapeuta sabe que la planta medicinal es quien cura y que la extracción de objetos es sólo un truco ante el paciente quien piensa lo contrario. De hecho, el punto de unión entre la medicina del viejo mundo europeo y la América recién descubierta fueron las plantas medicinales (Kidwell, 1983). En éste caso, la planta sólo se mostró cuando ya había sido machucada, reservando su conocimiento para la familia. Pero no hay extracción real o simulada y la planta resultó efectiva para aliviar *de momento* el malestar.

Carlos no sabe a ciencia cierta cual hierba fue, su aceptación de que pudiera tratarse del 'árbol de los vientos'⁹, es inducida por la pregunta que la sugiere. La planta es importante, pero probablemente antes de la pregunta, el tipo específico de ésta no había entrado en el marco de lo verdaderamente significativo para la interpretación de la cura de su enfermedad. Aunque para el diagnóstico de la enfermedad no esté

9 Este es el nombre con que se conoce a un arbusto, del que se dice ejerce su efecto alucinógeno con el aroma, desde una mediana distancia. Podría tratarse de la planta conocida como Kiere, aunque hay varias variedades que reciben este último nombre.

presente un objeto dentro del paciente, las consecuencias para la acción parecen ser las mismas. El malestar aparece como un evento más en medio de otros, donde es la alucinación quien tiene el énfasis del significado de lo que se esperaba de él, ser un Mara'akame. Así, la planta es sólo un paliativo para él, pues la amenaza siguió hasta que cinco años después pudo matarse al animal, teñir sus ofrendas con sangre y llevarlas a los lugares apropiados.

La historia regional aparece imbuida en la biografía personal. Los sucesos del entorno son referidos como propios e importantes, y éste actor dentro de su historia regional influye sin saberlo en su proceso al aceptar las decisiones de otros, que no sucede sin dolor (renuncia de la novia mestiza). Porque Carlos no relaciona el efecto de su alejamiento de la familia mestiza con la recuperación del rancho de la misma para sus vecinos Huicholes (capítulo seis). También deja ver que el costo del viaje para llevar ofrenda a los lugares sagrados ahora es subsidiado por el INI así como la preeminencia en autoridad del gobernador tradicional sobre los Mara'akate (es Carlos quien viaja en la caseta de la camioneta mientras que don Joaquín se va atrás con los otros). Aquí puede verse que autoridad y poder son cuestiones diferentes. Autoridad que se limita voluntariamente como el 'pero...' de pedir cuentas claras sobre el dispendio de dinero, que se origina probablemente por la precaución de enfrentar el poder de aquellos. A fin de cuentas ser gobernador pasa en un año, y los Mara'akate lo son de por vida.

Por ello la comida con sal que le quita 'los regalos' es a final de cuentas procesado como un favor que le hicieron. Porque el camino del Mara'akame está lleno de compromisos, es peligroso y lleno de riesgos que se derivan de los castigos derivados de los entes sobrenaturales. Puede verse entonces que la revelación es la fuente del conocimiento que se atribuye a los Mara'akate, por éstos y por los legos. Sin embargo, la revelación nunca es la misma para todos por lo que resulta en relatos mitológicos variados y altamente idiosincrásicos Weigand (1993). Los seres que se revelan tienen diferentes capacidades y poderes, 'unos curan de una cosa y otros de otra'; por lo tanto los alumnos aprenden cosas diferentes. Pero, también como se ve en el caso de la ubicación de un lugar sagrado que se narró antes, la revelación no es siempre la fuente del conocimiento pues Don Joaquín aprende de uno de sus compañeros qué este lugar se encuentra en el lago de Villa Corona; en medio de rencillas que luego son generalizados como 'envidias' entre los Mara'akate.

La medicina tradicional opera dentro de un mismo marco explicativo pero con versiones, incertidumbres y certezas que dependen del actor involucrado, entre los que se encuentran los Kakau'yarixi, los Mara'akate y los legos.

Conclusión

Hemos visto hasta aquí que el Mara'akame es un mediador entre el organismo individual y los Kakau'yarixi que quienes se dice es el portavoz. De esta relación se desprende una línea de poder e influencia sobre la vida de la comunidad que ejerce en el desempeño de sus funciones como médico y cantador. En este marco de referencia, es predominante la aceptación de que existen los Kakau'yarixi, y de que es posible la comunicación con ellos. Estos envían ordenes, y los primeros receptores son los Mara'akate de quienes se exige mucho mas que al Huichol común, porque será donado por poderes que los otros no pueden obtener.

Por la alusión a estos poderes la medicina local ha sido llamada 'magia' o 'brujería', lo que alude a una convención de que la primera es benigna y la segunda busca el mal; connotación que a veces lleva a la clasificación entre 'curanderos' y 'brujos'. Como

hemos visto, el Mara'akame puede hacer ambas cosas, curar o dañar, del mismo modo que los Kakau'yarixi premian o castigan. En ese sentido, lo mejor es llamarlos como se llaman ellos mismos (Mara'akame) y usar la palabra con que se quieren definir (Costumbre).

El diagnóstico se establece en esta relación entre pacientes, Mara'akate y Kakau'yarixi. La importancia del diagnóstico no radica en el tipo de síntomas del paciente así como la curación no lo hace en el alivio inmediato de éstos, sino que ambos se ligan en el desciframiento de la causa de la enfermedad. Es con relación a ésta que el malestar adquiere un nombre, pero éste no implica un mismo curso de acción para todos los pacientes.

El diagnóstico da respuesta, en un contexto específico, a la pregunta del 'por qué' se presentó la enfermedad en cierto individuo y en otro no. Esa pregunta no es privativa de la medicina local (Evans-Pritchard, 1937; Gluckman, 1955), sino una preocupación de todo aquel que sufre un malestar u ofrece una solución. Un ejemplo en la biomedicina, ante el hecho de que sólo algunos de los contagiados por SIDA desarrollan la enfermedad la pregunta del por qué se impone tanto en los investigadores como en los enfermos. Algunos situarán la respuesta en la genética, otros en el aparato inmunológico fortalecido por cierto estilo de vida y otros podrán hacerlo en la protección divina. Es decir el conocimiento generado, dependen del acertijo de partida, las técnicas que se empleen y las creencias base. A final de cuentas, estas respuestas adquieren su validez en los contextos específicos y las creencias contingentes (Gell, 1992).

Es aquí donde podemos empezar a descifrar lo que se alega como central en el caso de Venancio como en el de los otros niños internados, que se ha referido a esto como 'el Costumbre' que alude a 'lugares de los límites'. Concepto que Salmond (1995) explica como "el límite o el horizonte metafórico, donde la gente, dioses ancestros o grupos extraños entran en intercambios recíprocos, los cuales simultáneamente los separan o los envuelven" (Salmond,1995:40). El capítulo siguiente se ocupará de ello.

Jcaras y Jicareros



Capítulo Cinco

Dar de comer y comer a los Dioses

El poder del Costumbre

“Yo sólo participo en las fiestas hasta que el niño cumpla sus cinco años. Y luego, ¡Uhhh, de tonta siga!” (Madre de niños menores de cinco años).

Introducción

La prescripción curativa o preventiva tiene una conexión íntima con la definición de la causa y ambas tienen su origen y repercusiones en cierto modo de vida. Porque si se define la causa, en cualquier tipo de medicina, el terapeuta puede dictar acciones con seguridad. En el caso de la biomedicina si la desnutrición se define como causada por falta de comida, ingesta de alimentos incompletos en sus nutrientes o pérdida de los mismos por una enfermedad acompañante, el curso de acción es tan claro como corregir tales factores y evitar su recurrencia con acciones que eliminen aquellos o al menos obstruyan su efecto. Para la medicina Huichola la enfermedad es un indicador o señal, pero no se han dicho las causas precisas de por qué el maíz, el venado, etcétera, produjeron la enfermedad.

En el caso de Carlos, la explicación recibida es que le fue enviada una señal, presumiblemente por algún Kakau'yare, de que recibiría los dones para ser un Mara'akame. La *agencia del Kakau'yare* parece ser la causa definitiva para la ocurrencia de la enfermedad. La prescripción médica para alejar el peligro necesita corregir cierto curso de acciones y encaminar al actor hacia cierto modelo disciplinario. Tres elementos se mezclan para la disciplina, el Kakau'yare, las ofrendas y el Mara'akame. Uno se preguntaría por qué el Kakau'yare pide ofrendas, en qué sentido las Fiestas ayudan al enfermo, por qué los legos cumplen o prorrogan el cumplimiento del mandato del Mara'akame y en resumen cómo se relacionan específicamente estos elementos para conducir al modelo disciplinario.

Para contestar estas preguntas se presentará material acerca de cada uno de los elementos mencionados. En el primero, se analizará un mito sobre un niño desnutrido severo en una familia de Kakau'yarixi, del cual se origina el maíz de color. En el segundo apartado se hará un resumen de una Fiesta particular y se ubicará ésta en las dinámicas de la vida cotidiana en la Sierra. En el tercer apartado se presentarán el papel de los Mara'akate en la estructuración del cuerpo organizador de éstas ceremonias, sus relaciones con las instituciones políticas del grupo y de todas ellas con los particulares e instituciones externas.

Los Kakau'yarixi

¿Quiénes son los Kakau'yarixi? Encontrar la definición de estos entre los Huicholes de la región de Tuxpan fue una tarea plena de incertidumbres. Al parecer existen diferentes tipos. En el caso de Venancio no hubo mención de ellos, pero por los comentarios recibidos entendemos que se trató de un castigo por un pago no hecho,

y por su curación tradicional la señal tenía forma de maíz. Para Don Carlos, los Kakau'yarixi son como los patrones de un lugar físico a quienes se confía y a quienes se pide. Viven en diversos lugares de la Sierra Huichola y en algunos puntos sagrados fuera de ella o se encuentran en todas partes, entre otros se mencionan al Abuelo Fuego, el océano pacífico, el Kiere, el Padre Sol, la Madre de Todas las Cosas, el lobo, la víbora, otros 'animales malos y peligrosos', etcétera. Esto es, son elementos de la naturaleza personificados cuyos nombres fueron referidos por el abuelo de uno de los habitantes de Tuxpan a Robert Zinng como *dioses*.

Muchos de los habitantes de Tuxpan dicen que un antepasado recientemente muerto puede ser un Kakau'yare. Me tocó presenciar en una ranchería que celebraba una ceremonia, el rescate para la familia de una anciana que tenía escasos meses de muerta. Esto se realizó mediante la extracción de un pedazo de cuarzo de la trompa del becerro que sería sacrificado, y al parecer su llegada no era esperada por la familia. El Mara'akame, al momento de la salida del sol inició su canto acompañado de los movimientos de plumas. En un momento dado paró el canto y los movimientos, para meter su mano en la trompa del animal. Hubo un forcejeo entre cantador y becerro con abundancia de berridos de este último. Súbitamente el cantador cayó al suelo, con extrema palidez de la cara y sudación profusa. Me preparaba a intervenir para auxiliarlo, cuando el jefe de la familia me detuvo con un ademán y en Huichol dio algunas órdenes. Varias mujeres corrieron a sus cuartos y una de ellas regresó con una jícara nueva donde se colocó un algodón. El Mara'akame depositó ahí un pedazo de cuarzo. La emoción gozosa de la familia era evidente en la veneración con que trataban el cuarzo y se acercaban a observarlo.

Pero también puede anticiparse ese paso. Un Mara'akame de cerca de setenta años de edad me comentó que él, su primera esposa, su padre y madre (todos vivos), ya habían sido capturados en los cristales de cuarzo. Estos habían sido entregados a varios miembros de la familia, para que los cuidaran cuando ellos murieran. A la fecha estaban guardados en el Xiriki de la ranchería paterna. Aunque también un Kakau'yare puede reencarnar y actuar entre los vivos como uno más de estos. Escuché en una ocasión que algunos Huicholes calificaron a cierto varón como una reencarnación de Kakau'yare, por su sabiduría de los mitos Huicholes y su eficacia como terapeuta aunque su ascendencia sea mestiza¹. Entonces, el Kakau'yare puede ser un antepasado recientemente muerto, una persona viva que será venerada después de muerta o que representa la reencarnación de otra, o dioses.

Todos ellos reciben veneración en las jícaras que guardan los pedazos de cuarzo si se trata de los primeros, o vacías en el caso de los entes naturales personificados². Y

1 Pedro de Haro es un huérfano mestizo, que fue adoptado y educado entre los Huicholes hasta llegar a ser un Mara'akame. Él encabezó la primera rebelión 'armada' por la recuperación de la tierra invadida (Benítez, 1988).

2 En una de las Fiestas en que participé, la de Semana Santa, el cantador envía a un grupo de cinco Topiles por la jícara correspondiente a cada Kakau'yare. Estas permanecen guardadas en una casita dentro del perímetro ceremonial, que tiene insertada en el muro del frente una piedra tallada con figura de víboras. Los cinco Topiles permanecen en fila, alerta al nombre que el cantador menciona. Una vez que escuchan un nombre, el Topil al frente de la fila corre hacia la casita y vuelve de la misma manera, con una jícara que muestra al cantador. Éste, apuntando con su racimo de plumas le indica donde colocarla. Las jícaras son colocadas en el suelo, boca abajo.

Las primeras cuatro se colocan en los cuatro puntos cardinales, en torno a una estaca central clavada previamente en el suelo. De ellas se desprenden cuatro filas que forman una cruz, cuando hay ocho jícaras en cada fila, se inicia otra cruz de igual número de jícaras, que cruza la anterior. Esbozando al final una figura de ocho vértices, como la que se usa en tejidos de morrales y vestimenta. En los tejidos esta es llamada flor, que algunos dicen representa al

todos ellos pueden premiar y castigar de acuerdo al caso. Pero hay unos más poderosos que otros, o a la inversa, algunos son más fáciles de contrarrestar que otros. En el caso de los vivos lo más prudente es esconderse de su vista; en el de un muerto reciente es muy común que se atribuya a éste la enfermedad de uno de los parientes o de amigos, por ello hay que despedirlo y cuidar que se vaya sin rencores hasta el lugar correspondiente a través de una ceremonia especial donde todos se disculpan. Pero los otros son más difíciles de contentar, como le pasó a Patricio y a Carlos. Es a este tipo de Kakauyarixi a quienes debemos acercarnos para preguntar por qué exigen las Fiestas y la sangre de los animales.

Alfred Gell (1998:12-35) en la presentación de su teoría antropológica para el arte, sitúa a los objetos como parte de las relaciones sociales. Porque estos son la expresión de convenciones que indican intenciones o voluntad, por lo que a final de cuentas son extensiones de la persona. Como extensiones de la persona, muchos objetos son iniciadores de secuencias causales de un tipo particular de efecto. Entre los ejemplos que pone son los efectos de los cuadros y la relación que se establece entre ellas con sus autores. Por decir, un cuadro pintado por Rafael produce un efecto distinto que uno de Picasso, y son nombrados como 'un Rafael' o 'un Picasso'. Otro ejemplo sería el del soldado que sin sus armas no sería un soldado, cuyo caso más claro es el que coloca minas. Las minas hacen su trabajo al destruir los cuerpos del supuesto enemigo, y estos culpan a las minas de su desgracia. A través de las minas aunque el soldado ya no esté ahí su persona sigue presente en las acciones de aquellas – y en los cuerpos mutilados. Esto es, el objeto como extensión de una persona se convierte en agente porque 'causa que un evento pase', aunque sin la agencia del productor y fuera de las relaciones sociales específicas el objeto no tendría agencia. Por lo tanto la agencia es relacional y dependiente del contexto.

El objeto producido puede o no tener una tiene apariencia visual, pero entonces existe alguna representación del mismo. La jícara y el cuarzo son íconos del 'prototipo', de aquello que se quiere representar y que no es visto por los creyentes como el objeto que es (una piedra o la mitad del coastecomate), sino por lo que se cree que es (un dios o un antepasado). En este sentido, el Kakau'yare tiene agencia para el grupo, pero el único que puede preguntarles directamente sus deseos es el Mara'akame. A los legos y extraños nos queda el camino de la mitología, la cual es abundante y ambigua de tal manera que aún no termina de ser descifrada por sus estudiosos Huicholes y foráneos. No hay intención alguna en esta tesis de entrar a tal estudio, lo único que se pretende es explorar si a través del mito pueden inferirse las órdenes de los Kakau'yarixi. Con esa salvedad establecida desde el principio, el ejemplo que se pone debe tomarse sólo como ello: un bosquejo de análisis que no pretende explicar todas las enfermedades ni todas las órdenes que se derivan de los Kakau'yarixi. El fragmento del mito que se expondrá fue seleccionado por dos razones, una es que ahí aparece un kakau'yare niño con un cuadro clínico semejante al presentado por los atendidos en el Centro de Recuperación Nutricional; la otra razón es porque su análisis me ayudó a iluminar muchos aspectos de la vida cotidiana en la Sierra.

Fragmento del mito del nacimiento del maíz de color

"En Tuakare, la diosa Nakawé tuvo a un niño llamado Kikoakame. Este niño se enfermó pero bastante, le pegaron unas diarreas y estaba muy flaco, muy encanijado, por lo que Nakawé, tratando de deshacerse del niño lo dejó abandonado en un paraje

peyote. Entonces, si cada nombre mencionado por el cantador corresponde a un Kakau'yare, hay al menos 64 de estos, considerando el número de las jicaras colocadas.

situado detrás de su casa. El niño se fue a una cueva, salió por un arroyo, cruzó Niwetari y llegó al lugar llamado Agua Revuelta, donde se detuvo. Estaba jugando con la arena cuando su hermano Wakuri – el Niño Maíz – que había salido detrás de él le dio alcance.

- ¿Quihúbole? ¿Qué estás haciendo? He venido para que regresemos juntos a la casa – le dijo Wakuri tratando de alcanzarlo.

Sikoakame, transformado en culebra desapareció en el agujero de una peña de donde saltó a un chorro de agua y se fue después por un camino, a través de la Sierra que tocaba Aitzarie, Aukuericatzie, el Cerro del Árbol de las Flores Blancas, Pedregal y Jayukarita, Tierra Húmeda. En este lugar el hermano que lo venía siguiendo pudo al fin alcanzarlo.

- ¿Por qué te empeñas en seguirme? ¿Por qué deseas que vuelva a la casa? Mi madre quiso deshacerse de mí y me arrojó fuera para que yo me muriera. Tú no volverás a perseguirme – le dijo Sikoakame – y transformado en rayo fulminó al hermano, lo hizo saltar en pedazos, en maíces blancos, azules, amarillo, rojos y negros que se esparcieron hasta el Cerro Azul donde se convirtieron en niños maíces”. (Fernando Benítez, 1982)

El mito completo es cantado en la ceremonia nocturna llamada ‘del maíz de color’, que sigue a la ya muy documentada fiesta del ‘elote’ o ‘tambor’ como se le menciona en la literatura (Lumholtz, K. 1904; Zinng, 1938; Benítez, 1982). En la Fiesta diurna, los padres de niños pequeños tienen que estar presentes acompañando a estos en un ‘viaje a Wirikutá’ guiado por el canto del Mara’akame que señala cada uno de los puntos geográficos que se tocan para llegar ahí. Sólo después de que esta ceremonia se realiza en la respectiva rancharía se permite comer los frutos de la cosecha, los primeros elotes. Ello implica también a la calabaza pero con el uso de los herbicidas tanto este cultivo como el del frijol ha disminuido en algunos lugares.

Después de un corto descanso de los participantes a veces después de la fiesta del ‘elote’ sigue la del maíz de color. Esta es una Fiesta divertida y alegre, pues gracias a la tragedia de los tres actores del mito -Sikoakame, Wakuri y Nakawé- lo que se celebra es el nacimiento del maíz de color. Los colores mencionados en el mito pueden verse en la cosecha anual de cada parcela, pero por la polinización entre ellos la variedad de colores es abundante. Cuando se aparta las mejores mazorcas para semilla se buscan aquellas con mayor pureza en los colores mencionados en el mito, los cuales son conocidos hasta por los escolares. Las mazorcas se cuelgan cerca del fogón para que a su calor y humo la semilla se conserve, pero unos granos de cada mazorca se apartan y ponen en una jícara que será guardada en la casa que comparte con otros objetos de la familia como jícaras, cuarzos y cuernos de venado. Estas casitas en cada caserío central de las familias extensas, al igual que las de los centros ceremoniales comunales, tienen incrustada en la pared frontal una piedra con diversos grabados. Aunque en muchas lo que se ve es una imagen del sol, en la mayoría se encuentran grabados de víboras, rayos y milpas: los elementos mencionados en éste mito.

Los Kakau’yarixi ante la enfermedad

Es interesante para nosotros como los tres Kakau’yarixi enfrentan la enfermedad y la muerte ya que casualmente tal enfermedad es la desnutrición. La referencia al cuadro clínico de un desnutrido con diarrea en el relato mitológico es un indicador de su presencia antigua y común entre los Huicholes. Cada uno de los Kakau’yare es un personaje con rasgos distintivos y personalidad particular que en el conjunto de sus acciones parece una semejanza de los modos de sobrevivir en la Sierra.

La referencia del mito es tan antigua cuyas fechas aluden a una historia compartida con otros pueblos como el diluvio universal. En una versión que recogí en Tuxpan se afirma que *Nakawé* apareció como una anciana, cuando era inminente el diluvio universal. Se hizo notar reconstruyendo en tres ocasiones los arbustos que un Huichol llamado *Tumuxawi* había desmontado en el terreno a cultivar. Hasta que éste se escondió y la descubrió haciendo movimientos con una vara dando nueva vida a los arbustos que él había cortado. Ante el reclamo de *Tumuxawi* por la destrucción de su trabajo, *Nakawé* le informó que su esfuerzo en el desmonte no tenía caso por la inundación que sufriría la tierra. Le ordenó la construcción de una barca que aquel realizó. En esta barca sólo subió él y *Nakawé*, transformada en una pequeña perra negra. Cuando la barca encalló, *Nakawé* recuperó su forma humana y reinauguró la vida en la tierra. Se dice que la perrita negra se convirtió en una muchacha y en su unión con *Tumuxawi*³ se reinició la raza Huichola.

Nakawé, tal vez la diosa más importante en la mitología Huichola, es una buena representante del pragmatismo. En la narración ella no explica por sí misma por qué abandona a uno de sus hijos a la muerte, pero el que narra la historia dice que lo hace por que su recuperación parece imposible. Pragmatismo que inferimos originado por la carencia del elemento material de la curación: comida adecuada para un pequeño dañado orgánicamente por una desnutrición severa y una diarrea persistente.

Los otros *Kakau'yarixi* si hablan, pero no explican, simplemente actúan en respuesta a la situación. *Sikoakame*, el desnutrido rebelde al abandono, sobrevive por el peregrinaje y la transformación. De la narración se desprende que la adaptación a los diferentes parajes del entorno dará vida a *Sikoakame*. Se diría que busca un poco de los productos del río, de la cueva, la montaña y la tierra húmeda porque ello le permitirá vivir. La solidaridad aparece en forma del hermano *Wakuri*⁴, que en la terquedad de su persecución es sacrificado. Sacrificio que ocurre por el rencor de *Sikoakame* que alega no volver al lugar de donde se le ha echado. *Wakuri*, el terco solidario, al ser eliminado da origen al maíz de color.

Cuando una familia se estaba preparando para la Fiesta del maíz de color saqué esta historia a relucir. Los jóvenes - y algunos no tanto - empezaron a reír sobre 'mis ocurrencias' de que alguien pueda abandonar a un niño, pero la madre de algunos de ellos que no habla español pero lo entiende intervino en Huichol creando cierto bochorno en el grupo. Cuando pedí la traducción una de las muchachas dijo: "Dice mi madre que lo que dices es cierto, pero que fue un truco que usó *Nakawé*". ¿Para qué?, Para originar el maíz de color. Entonces, la actuación de *Nakawé* parece como una fachada para echar a andar su agenda escondida. Lo que a final de cuentas ocurre es que alguien pierde la vida, pero no de manera inútil pues gracias a ello es posible disponer del alimento más ordinario del Huichol, el maíz. Este intercambio de la vida de un hermano solidario por el enfermo parece como un razonamiento a la inversa. El maíz de color que no existía, causa la desnutrición: su aparición es el remedio para ella. Pero los hermanos deciden el curso de sus acciones por las emociones que se despiertan en el transcurso, en tal sentido su agencia no es planeada ni su voluntad dirigida a producir alimento para los humanos. La única que dirige sus actos de manera maquiavélica es *Nakawé*.

3 En la recopilación de Robert Zinng (1938), el nombre del héroe mitológico que se une a *Nakawé* es *Kayumali*. *Tumuxawi* es usado en su versión como referente de los mexicanos, no de los huicholes.

4 *Wakuri* es el nombre en Huichol que reciben los Tepehuanos.

Dos linajes enlazados

Pero más allá de esto, *Wakuri es el maíz*. Es decir, el maíz no es sólo alimento, es también un dios. Por ello tiene su propia casa en medio de los caseríos de los humanos. Descansa ahí como semilla después de la cosecha de donde saldrá sólo después de que se le pida permiso con la fiesta apropiada para la próxima siembra. Una casa donde habitaron sus semillas madres, y las madres de sus madres desde su nacimiento como tal. En su requisito de cuidado las generaciones de humanos se turnan en el cuidado de este dios que los viene acompañando. Cada jefe de familia tiene en resguardo una cantidad de semillas de maíz, proveniente de la cosecha de sus padres, quienes las obtuvieron de la misma manera. Año con año ésta semilla es renovada en cada cosecha, y en el momento adecuado una muestra de la misma será otorgada a los descendientes de los cuidadores actuales, quienes en su turno la pasarán a las nuevas generaciones.

Myerhoff (1992) fue informada, por un Huichol que habitaba fuera de la Sierra, de la unión entre el maíz, el venado y el peyote; como una unidad en la cual se basaba el Costumbre. Tanto el venado como el peyote son ampliamente reconocidos como entes poderosos y aquí hemos visto la importancia del maíz. Aunque dada la cantidad de entes personificados que se veneran y temen entre los Huicholes no se puede asegurar que es uno u otro quien domina el panorama del Costumbre. Lo cierto es que el maíz no es un ser a quien los Mara'akate pueden visitar en un lugar sagrado para hacer contrato. Él está entre ellos – Mara'akate y legos - y recibe sus honores todo el año; si no es mencionado como la figura central en la mitología, si lo es en las dinámicas sociales. Al estar entre ellos la construcción de su casa es obligatoria, y en ella puede haber cualquier otro ente, en especial los cuarzos. En ella habitan también los padres y madres de los seres humanos, que cuidaron en su momento de sus antepasados. En mi opinión, en el caso específico del maíz se trata de dos linajes, humanos y dioses, en franca relación y mutua dependencia.

Repercusiones en la dinámica social

Como muestra de su influencia en la vida social se mencionará el ciclo de las Fiestas. La Fiesta del peyote, que es ampliamente reconocido como un ente poderoso, se celebra obligadamente cada año en la cabecera regional pero no en todas las rancharías. Incluso, hay familias que nunca han visitado Wirikuta⁵ y no parecen darle importancia a esto. Pero las del ciclo del cultivo del maíz, son obligatorias para todos los jefes de familia a cargo de la semilla y su reproducción desde el momento del desmonte hasta cuando el maíz está completamente seco, listo para volverse a sembrar. En junio, se celebra la Fiesta del '*Desmonte*' que permite sacar la semilla del maíz para su siembra. Después está la Fiesta de '*La Milpa*' en el mes de septiembre. Para celebrar que el producto ya puede comerse, en octubre deben realizarse las Fiestas del '*Elote*' y del '*Maíz de Color*'. En noviembre o Diciembre se celebra el momento en que el maíz está maduro para hacer atole (*Fiesta del Atole*). La Fiesta que celebra que ya se puede comer maíz tostado (la *Fiesta del 'Esquite'*) puede celebrarse en cualquier mes de principios del año. Para iniciar de nuevo el siguiente temporal.

La Fiesta especial y obligatoria para los niños es la del elote; un día de cada octubre de sus primeros cinco años deben pasarlos sentados (o abrazados por sus madres si son muy pequeños) escuchando al cantador y haciendo sonar su sonaja.

5 Wirikuta es el nombre que recibe un lugar en el desierto de San Luis Potosí, a donde grupos de Huicholes viajan cada año para recolectar el peyote. Un cactus con propiedades alucinógenas.

Por supuesto, ambos padre y madre deben estar con ellos si quieren que sus pequeños alcancen con salud esta edad crítica: los cinco años.

La 'voluntad' del maíz, al requerir el cuidado y veneración de sus cuidadores se convierte en el calendario de la Sierra y marca los ritmos. Algunas Fiestas son celebradas primero en la cabecera regional (Tuxpan), y luego se presenta una cascada de ellas en cada uno de los caseríos representantes de un linaje familiar. Esto ocasiona que cuando una familia está en la fiesta, en otra apenas se le está preparando, mientras que en otra se están reponiendo de ella. Desde fuera uno se sorprende de ver la vida cotidiana y la dinámica social influida de manera preponderante por la celebración de las 'Fiestas'. Planear actividades sin tomar en cuenta los tiempos de éstas es planear en el vacío; aunque últimamente el ciclo escolar ha dado un calendario alternativo que ha ocasionado que muchas familias que quieren tener a sus hijos presentes en ellas – escolares o maestros -, han empezado a realizar las Fiestas los sábados.

Pero también el maíz nombra a la gente pues todo Huichol recibe un nombre de su abuelo a los cinco días de nacido, la mayoría de ellos refleja uno de los estadios de crecimiento del maíz. Pero a la fecha, más los jóvenes y niños, ya tienen dos nombres, el que se le da en su bautismo tradicional (en Huichol), y el que se registra en los libros oficiales en español. Además es un dios que es comida básica y entre los Huicholes a veces única, que ocasiona una preguntan entre ellos (extraña para los externos): "¿con qué vas a comer?" A diferencia de la usanza entre los mestizos de: "¿qué vas a comer?". Este 'con' implica el *posible acompañante* de la tortilla, que a veces no existe.

El intercambio de vidas

El truco de Nakawé es especial, el hijo enfermo es quien parecía morir pero quien muere es el hermano sano. La prescripción del Mara'akame remeda de cierto modo lo sucedido en el mito: el enfermo está señalado para morir, pero quien muere es un animal en su lugar. A la base del razonamiento está la posibilidad de intercambiar una vida por otra, ya no vidas humanas que llevaron a las guerras floridas a los Aztecas, sino animales. Entonces podemos responder una de las preguntas con que iniciamos el capítulo, de por qué son necesarias las Fiestas, la respuesta está en el cuidado que el dios requiere. Descuidar o perder al dios es llamar la desgracia, que se expresa en primer lugar como enfermedad pero que puede llegar a la muerte. El hermano sacrificado al morir se transforma en alimento; este alimento aparece cuando es necesario dentro del cuerpo del paciente causándole molestias; las cuales se pueden solucionar matando un animal o participando en las Fiestas. Fiestas que reflejan que todos los pasos de respeto y veneración se están cumpliendo.

Así, sin pretender decir que se trata del ente dominante, la influencia del maíz se deja ver en el calendario agrícola que da un ritmo propio a la dinámica social de la Sierra, en algunos nombres, hábitos alimenticios, símbolos y enfermedad. En este sentido algunos estudiosos de los mitos podrían decir que el lenguaje del mito sí transporta significado que se relaciona con datos empíricos a partir del cual se alcanzan categorías inconscientes (Levi-Strauss, 1967), y que la narración de éste busca una enseñanza moral (Douglas, 1967). De hecho los mitos son cantados en las Fiestas quienes tienen una escenografía específica y un canto que refiere a una parte de la historia mítica del pueblo, pertinente a la ceremonia en cuestión. La repetición anual de las mismas se convierte en una escuela donde los participantes aprenden lo necesario para organizarlas como parafernalia, movimientos, momentos dentro de la misma y el canto. Aunque no todos aprenden porque para que una acción se efectúe debe haber un mínimo de interés.

Las Fiestas

Un enfoque hacia las ceremonias ha sido el de considerarlas como drama que ejerce un efecto catártico en los participantes que de ésta manera reestablecen su salud (Kapeferer, 1983). Otro el de considerarlos como signos externos de una religión en la que se expresan las normas para el orden, la pureza y la jerarquía (Douglas, 1966). En el caso de los Huicholes Zinng (1938) explica las Fiestas como expresiones artísticas favorecidos por la holgura que otorgaba la abundante cosecha dado el buen clima, buen terreno y lluvias adecuadas. En capítulos precedentes ya expuse mi observación de éstas condiciones, que producen no muy buenas cosechas casi sesenta años después. Dice Zinng: "Puesto que el huichol está liberado de las actividades individuales para sostén de la vida... ha sido un factor decisivo para que la cultura huichol se inclinara hacia una complicada filosofía mística, que se expresa en las artes de la ceremonia dramática, la mitología, el canto y en las artes plásticas que constituyen una de las artes simbólicas mas elaboradas de todas las culturas primitivas" (Zinng, 1938:32). Por ello llama a los Huicholes un pueblo de místicos.

Pero también da otra razón para ellas: "Mediante ceremonias de servicio y sacrificio, los Huicholes creen poder ganarse la buena voluntad de los dioses, sus padres y madres, que entonces responden a sus plegarias manteniendo a la naturaleza y al universo en el orden que más conviene a los intereses del grupo" (Ibid, 1982:543). Visión en la que coinciden García e Weigand, quienes las ubican como devoción a la tierra como base de la reciprocidad entre los espíritus protectores y los humanos que resulta en la fertilidad de la tierra y la salud personal (García e Weigand, 1992). Desde un punto de vista general, comparto tal opinión pues parece que esto es lo que subyace a lo denominado como Costumbre, es decir, la salud y la enfermedad dependen del cumplimiento de ciertos rituales que agradan y son pedidos por los dioses.

Los Huicholes participan en la ceremonia bajo prescripción para alejar el peligro que se les ha anunciado con la señal de la enfermedad. Pero los actores pueden decidir prorrogar las acciones preventivas, o confiados en la agencia de otros se realiza puntualmente lo que se le ha pedido (Carlos). En este sentido, pueden ser llamados reflexivos, místicos como sugiere Zinng o pragmáticos como lo menciona Lumholtz (1904).

Como se dijo antes, el calendario social y por ende la vida cotidiana en la Sierra está llena de Fiestas. Además de las del ciclo del maíz que parecen ser específicas de los Huicholes, de vez en cuando también hay fiestas ocasionales como en cualquier otro pueblito. Tales como *Cantos* para atraer la lluvia si el temporal se retrasa, interpretar un evento climático poco frecuente como ventarrones y nevadas. O como ocurrió a nuestra llegada, para el reemplazo de una imagen vieja por otra nueva del Cristo hubo que cantar para 'ponerle corazón' al nuevo. A mediados de enero de cada año los gobiernos tradicionales de las cuatro zonas de la Sierra se renuevan, lo que se conoce como '*Cambio de Vara*' porque una vara sostenida en la faja de la cintura es signo de autoridad. En febrero o marzo se celebra a veces '*la Calistorienda*', que se empata en fechas con el Carnaval de las zonas mestizas. Luego en marzo o abril está la fiesta de la *Semana Santa*, que se efectúa al mismo tiempo que lo hace la iglesia católica. Agréguese otro tipo de festejos todavía no generalizados, como la *velada* de la Virgen de Guadalupe y de *año nuevo* (Diciembre) y aquellas ocasionadas por la entrada de dinero a la Sierra como el programa Procampo. El lector podrá entender mi impresión de estar ante '*un pueblo de reyes*' que pasan el tiempo de fiesta en fiesta y el mote de '*fiesteros*' que reciben de sus vecinos. Una primera impresión es que el

simple hecho de estar juntos, una vez mencionada la enorme dispersión de población, después de las asambleas o Fiestas de cualquier tipo esto se continúa en un período de festejos individuales que atraen músicos de toda la región, hasta que se acaba el dinero.

Son los jóvenes quienes más motivos encuentran para organizarlas, aunque también acuden no sólo a las Fiestas del maíz de su ranchería sino que se desplazan de una a otra permaneciendo en ellas por varios días. Es el ambiente de relajamiento y diversión lo que los atrae. Muchos adultos se integran a la caravana por el mismo motivo, como Patricio quien tenía una encomienda diferente y en otro lugar, pero que se integra aquí al baile con entusiasmo. Es decir, la participación de los Huicholes en sus ceremonias responde a una dinámica social que alcanza esferas no comprendidas formalmente en ellas.

Algunos fragmentos de una ceremonia pueden ayudarnos para situar estas en la manera como son vividas y juzgadas por los pobladores.

La Fiesta de la milpa

El simbolismo

La Fiesta se desarrolla en dos escenarios, uno dentro del *Calihuey*⁶ y otro al costado de este. La mayoría de los asistentes varones lucen sus vestidos de gala: camisa a medio muslo con mangas abombadas, ceñida a la cintura por una faja tejida en telar casero que también sostiene el pantalón de manta. En los bordados de la vestimenta hay águilas de dos cabezas, ardillas y representaciones del peyote, pero también múltiples diseños copiados de muestrarios comprados en la ciudad de Guadalajara (como burritos, barcos, parejas de palomas, diversos tipos de flores, etc.). La mayoría de las mujeres usan el vestido ordinario, aunque algunas portan también el vestido bordado con motivos similares. La mezcla de diseños en la ropa es un testigo claro de la adopción paulatina de costumbres externas.

Dos escenarios

En el interior del Calihuey se encuentra un grupo de gente que baila al ritmo que dos músicos tocan, uno el violín y otro la guitarra, ambos instrumentos de fabricación local. Más pequeños y rústicos (especialmente la guitarra) que los usados en la zona mestiza. Todos de frente hacia un altar de barro que sostiene una piedra de cantera con un hueco profundo que sirve como base de una cruz de madera con el Cristo; a sus lados se ve a la virgen de Guadalupe y a San José con el niño en brazos, son los 'Santitos del Calihuey'. Por la fiesta, el altar ha sido extendido con una mesa donde están colocadas velas, jícaras o tazas con tejuino y galletas, que también se encuentran dispersos en el suelo alrededor de este altar. En el suelo circulando al altar se encuentran bases de molinos de hierro, de los comúnmente usados para la primera molido del maíz en casa. Estos están invertidos, de tal manera que el mango y uno de sus extremos sirven como candelabros. La luz de las velas colocadas ahí es la única iluminación del cuarto. [Insertar fotografía]

6 El nombre 'Calihuey' deriva de dos palabras del Nahuatl: Cali= casa y huey= grande. Robert Zinng la traduce como Casa Real. Su diferencia con el Tuki (templo Huichol tradicional), es que este último es de estructura redonda y no alberga las imágenes católicas. En Tuxpan no hay Tuki.

El otro escenario se compone de varios Mara'akate y el grupo de *Jicareros*⁷ en la calle lateral al Calihuey. Los Mara'akate con el cantador principal en medio de ellos están acomodados en medio círculo, en sillas especiales y específicas para los hombres de su rango: tienen respaldo. Cerrando el círculo se encuentran varios tapetes en el suelo con pequeñas jícaras vacías. Las mujeres están sentadas en el suelo detrás de estos tapetes y los hombres de pie detrás de ellas. Entre los dos grupos se encuentra una fogata. Los Mara'akate se agrupan de espaldas al cuarto del cepo y de frente a las otras dos casitas ceremoniales del pueblo. En el muro frontal de adobe de cada una de ellas está incrustada una piedra de cantera con un hueco en el centro, alrededor del cual hay figuras talladas. Dos culebras con las cabezas hacia arriba encontrándose sin tocarse en una, y un espiral en la otra.

En un momento dado el cantador inició su canto. Inicia sólo, en un tono adecuado para su voz natural y eleva el volumen del canto paulatinamente. Poco a poco se van agregando otras personas, los hombres primero que siguen la voz del cantador y luego algunas mujeres que hacen el contralto. Un hermoso coro que luce mucho más escuchándolo de lejos.

Cuando empezaron a cantar, y dada la poca iluminación, por andar buscando mi lugar tropecé con una niña a la que habían dejado dormida en el suelo sobre un pedazo de cobija. Unas mujeres al verme soltaron la risa y al narrar mi tropezón contagiaron a otras. Mi acompañante Huichola me dijo que no les hiciera caso, porque ellas reían de cualquier cosa. Pero se agregó a la ola de comentarios sobre mi tropiezo y a la risa colectiva, como ella sabe hacerlo, a carcajada cantarina. Una compañera del DIF que estando en comisión en Tuxpan le tocó la Fiesta, asombrada por la rara combinación del grupo de Mara'akate en canto solemne y un grupo bullicioso a un metro detrás de ellos, preguntó a mi amiga: '¿Que no las regañan?'. Esta, ocupada en el jolgorio con las otras mujeres ni caso le hizo. Yo le comenté que parecía que no había problema. Mi compañera de trabajo se quedó pensando con el ceño fruncido y no hizo más comentarios.

Los cantos

Por fin se callaron las mujeres. Entonces pude pedirle a mi amiga Huichola que me tradujera el canto del Mara'akame. En otras ocasiones la respuesta de los Huicholes cuando les había pedido traducción específica, me habían contestado: 'aukí' (no sé). Era difícil para mí saber si en realidad no lo sabían o no querían hacerlo. Mi amiga tradujo algunas frases que iba escuchando de cada una de las estrofas del canto:

- Las flechas y las jícaras están puestas...
- Los Kakau'yarixi están en el... (repite una palabra en Huichol que no pudo traducir, pero que dijo que significa algo así como unidos o ligados).
- Las flechas y las jícaras están puestas...
- Los Kakau'yarixi vienen a ver si nada falta...
- Viene Hara'amara⁸ a ver si nada falta...
- Viene Tatewarí⁹ a ver si nada falta...
- Las flechas y las jícaras están puestas...
- Los Kakau'yarixi aventaron una nube de polvo fino (también se le dificultó traducir, porque dijo: "es como pintura, como algo que no es color, pero que se dispersa y apenas se ve... pero sí se ve").

7 Cuidadores de las jícaras. Ver más adelante.

8 El nombre de un lugar en el Océano Pacífico, o tal vez del mismo océano.

9 El abuelo fuego

- El Kiere¹⁰ viene, (aquí se interrumpe bruscamente y agrega: ese que dicen que es el diablo...)

Deja de escuchar tratando de encontrar las palabras adecuadas de lo que había dicho que parecía pintura, la aspersion de la misma y el Kiere. Luego, se distrajo siguiendo las bromas del grupo alrededor nuestro. La llamé suavemente a que me siguiera traduciendo, pero me dijo: “Es que algunas palabras no sé que significan. Parece mentira que no sepa los cantos, ¿verdad?”.

Con esto cesó la traducción. Le hago la observación de que si no sabe lo que cantan sus cantadores así se va a perder el Costumbre. Me contesta: “¿A poco se va a perder el Costumbre nada mas porque yo no puedo traducir lo que el Mara’akame canta? Sí entiendo las palabras, pero no sé lo que significan. Eso sólo los mayores”.

Insisto: ¿Qué van a hacer el día en que ustedes sean los responsables de organizar las fiestas? Ya enojada con mi insistencia me contesta: “¡Yo no sé! Yo sólo participo en las fiestas hasta que el niño [su hijo menor] cumpla sus cinco años. Y luego, ¡uhhh, de tonta sigo!”.

Solemnidad y regocijo

En este mismo escenario, en un momento de la fiesta cerca de la medianoche las mujeres prendieron sus velas y todo el grupo adoptó una actitud de completa seriedad. Al apagarlas volvió el regocijo colectivo. Como a las doce de la noche uno de los Mara’akate se durmió y se fue de lado contra el Cantador principal, lo que provocó una risa general. Hasta el cantador sonrió y sin dejar de cantar, sacó de su morral un peyote que repartió entre los sentados a su lado. En otro momento, las mujeres ingresaron al Calihuey y regresaron con unos recipientes de barro con una pequeña agarradera con goma de copal encendida; a la manera de incensario. En su trayecto hacia el grupo, recorrieron el lugar de los Mara’akate deteniéndose en los espacios entre ellos, como ofreciendo el incienso a alguien presente pero invisible para nosotros. El camino que las mujeres recorrieron en el corto y aglomerado espacio parecía lleno de curvas y lugares donde debían parar, con el movimiento siempre de acuerdo con las manecillas del reloj. Después de esto, los hombres pasaron colocando galletas en algunas vasijas de los tapetes.

En este momento, nos integramos al grupo del Calihuey. Pasamos apuros para acertar a los movimientos del baile, había mujeres bailando, pero por lo oscuro no podíamos ver sus pies. Luego llegó Patricio – el padre de uno de los niños que teníamos internado en ese momento - que de inmediato empezó a bailar con energía, sus pasos eran más marcados que los del resto de los asistentes por lo que facilitó para nosotros aprender el ritmo del baile por imitación. Lo seguimos hasta que dominamos su paso, pero qué desilusión, “*las mujeres deben bailar de otro modo*” nos dijo mi amiga. Y ese pasito tan suavcito propio para las mujeres, era el que nosotras no podíamos hacer.

El Sacrificio de animales

Al día siguiente, por la madrugada, me reintegré a la Fiesta. El grupo se estaba preparando para un nuevo momento. Cada pareja de Jicareros estaba entrando al Calihuey, donde dejaron algunas monedas en una de las vasijas frente al altar de los Santitos. Luego se reintegraban al grupo exterior. Al finalizar esto, el cantador

10 Planta alucinógena conocida en la región como ‘Arbol de los vientos’. Zinng recogió un mito donde se le describe como el enemigo del peyote.

reinició su canto de frente a la casita con la piedra del espiral, moviendo sus plumas. Una vez hacia arriba, luego al oriente, hacia el sur, al norte y al poniente; una y otra vez. La posición del cantador, que por primera vez da la espalda al grupo me hizo notar que la casita que ahora enfrenta (que parecía desalineada con el trazo general del pueblo) tiene un acomodo exacto de oriente a poniente. Me sorprende ante mi observación y reparo en la fecha: estamos celebrando el paso del verano al otoño. Mientras pienso esto, el sol se empieza a asomar detrás de la casita de frente al Mara'akame y al grupo, que lo estaban esperando.

En este momento, los hombres llenaron el resto de las vasijas del tapete con tejuino. El cantador tomó agua de una pequeña jícara con sus plumas y la esparció hacia los puntos que había señalado con sus plumas y luego hacia el público. Mientras tanto, acercan a un borrego y un becerro. Uno de los cantadores se desprende del grupo y se acerca a los animales. Pasa sus plumas por cada animal por donde puede, porque a pesar de que estaban atados no es posible acercarse, especialmente al becerro que brama desesperado. Después de esto, llegó el matador, un *Topil*¹¹. Este arrancó un pedazo de cuero del cuello del animal con un cuchillo bien afilado, metió este por el hueco hasta producir una hemorragia. Los bramidos del animal sirvieron para causar risa entre los asistentes, que ahora son un poco más que cuando estaba siendo preparado por el cantador. Una vez que se desató la hemorragia, a gritos apuraron a una mujer que venía con una vasija a recoger la sangre. Mientras que esta llegaba, impidieron que la sangre se tirara levantando el pellejo del mismo animal. Recogieron una poca de ésta en una jícara, y el resto se vació en el balde que la mujer trajo. Siguen más animales. El mismo procedimiento. Luego, estos animales son arrastrados hacia diferentes partes por los *Topiles* y otros voluntarios para destazarlos en las casas de los propietarios.

El alimento de Dios

Mientras que ocurría la matanza, los Jicareros se cambiaron al frente del Calihuey. Ahí hay un pequeño espacio delimitado con piedras y maderos que sirven para asiento así como para marcar una zona de respeto. Al Sur de este espacio, presidiendo al grupo se encuentra el jefe de los Jicareros con uno de estos a cada lado, las parejas de Jicareros de pie cerca de su tapete y sus jícara, y alrededor de ellos una muchedumbre. El jefe de los Jicareros y sus dos acompañantes muestran a los 'Santitos' de Tuxpan envueltos en telas de colores. Observo que los Jicareros y Mara'akate traen sus sombreros adornados con hojas verdes anchas. Pregunto a Guadalupe, del rancho de Pajaritos, que observaba conmigo la ceremonia:

H. ¿De qué árbol son esas hojas?

G. "Del árbol de Dios. Estas hojas sólo se usan para esto, porque son las que usó Dios cuando anduvo aquí en la tierra".

H. ¿Cómo se llama ese árbol?

G. "Árbol de Dios".

Aprovecha para explicarme que cuando Dios estuvo en la tierra se casó con una mujer Huichola. Cuando éste se fue a trabajar al desmonte, su mujer le preparó su comida de hierbitas – "como las que comemos los Huicholes". Cuando Dios regresó y encontró esa comida, reprendió duramente a su mujer preguntándole que si no

11 *Topil* es el nombre con que se designa al ayudante general del gobierno tradicional. Funciona como mensajero, policía, matador, etc. Debe obedecer todas las órdenes que se le den.

sabía cuál era su alimento. Así que la llevó a conocer un árbol que da goma. Le dijo como preparar la goma del copal, pues él como Dios, sólo de ese humo debía alimentarse. Por eso le ofrecen el humo en las ceremonias.

Mientras tanto, el cantador principal proveniente de las casitas se integra al grupo frente al Calihuey e inicia otro canto. La gente se aglomera con sus velas. Las muestran a los Topiles quienes hacen el recorrido por el grupo tiñéndolas con sangre de los animales sacrificados que llevan en las jícaras. Los Topiles tienen que hacer esfuerzos para moverse entre la muchedumbre que los rodea mostrando sus velas para que las tiñan, así como para acercarse a las imágenes sostenidas por los Jicareros. Cada uno de ellos coloca un barretón de sangre en los marcos. Comprendo en ese momento, que por eso los marcos se ven tan sucios y viejos.

El cantador sigue con su canto y el movimiento de las plumas hacia los cuatro puntos cardinales y el cenit. La gente se emociona. Concha, una mujer de Cerritos, cuya hija estuve tratando por una infección y desnutrición que se resolvió favorablemente, con lágrimas en los ojos se amaña para que junto con ella la manita de la niña sostenga la vela teñida de sangre. Se abre paso entre la gente y la ofrece al Jefe de los Jicareros, quien recoge esta y la junta con otras 6-7 velas que ya tiene. Sus dos acompañantes también reciben velas del público. Las velas son encendidas de una a otra, pues el fuego inicial viene de la vela del cantador quien a su vez tomó el fuego de la fogata.

Mandatos cumplidos

Absorta en la ceremonia me toma de sorpresa el agua que cae sobre mi cabeza. Al voltear para indagar el motivo, observo a un Topil que con una flor de cempazuchitl va mojando a la concurrencia. Mientras veo como mojan a los demás y trato de comprender que está pasando, me sorprende otra mojada. Es otra persona que hace lo mismo quien obtiene el agua de frascos pequeños, de 50 mililitros o menos -fáciles de cargar en el morral. Una mujer cercana al ver mi azoro me explica: "*es agua bendita*". Pregunto, ¿Agua bendita, quién la bendijo? "*La traen de por allá*", me dice con un gesto característico de los Huicholes, en el que se integra el fruncimiento de labios y el movimiento de la cabeza hacia una dirección.

En este caso su movimiento significa muy lejos y varios lugares a la vez. El agua es un mandato cumplido y el resultado de una peregrinación, me explica posteriormente el padre de uno de mis pacientes al interrogarlo sobre el particular. También agrega para explicar las velas teñidas de sangre: "*la sangre es lo mero bueno del animal. ¿Sin sangre que es?. Al dios se le ofrece ésta. Nosotros comemos el puro desperdicio, la carne*". Pienso que probablemente me pusieron agua del mar, de Chapala o de alguna cueva. ¡Vaya usted a saber! Vaya usted a saber lo que me están compartiendo, cual enfermedad curada, cual dolor del corazón, cual ansiedad en forma de vela. Sea lo que sea, se agradece.

Comida para la milpa

Después de que este ritual termina nos invitan a la limpia de un coamil. Esta vez se limpiará el de don Manuel el cantador oficial que por estar enfermo no cantó en esta ceremonia. De cualquier manera es su milpa la que se limpiará, porque es la milpa del cantador oficial la que debe limpiarse en esta fiesta. El coamil se encuentra a una media hora del pueblo, a donde nos dirigimos en pequeños grupos. Antes de empezar el trabajo de la limpia don Manuel se ubica cerca de unas piedras que parecen arregladas como en casita; dentro de ella hay unas galletas y una veladora prendida. De la vasija nueva toma unas gotas de tejuino con las plumas y las esparce

a los cuatro puntos, luego moja algunas galletas y las coloca en algunas de las milpas cercanas. Las vasijas grandes se quedaron cerca de este lugar donde don Manuel se sentó, mientras los Jicareros y otros asistentes como yo misma, iniciamos el trabajo. Se trata de quitar las yerbas a mano, jalándolas para extraerlas desde su raíz. Como el grupo era más o menos numeroso, en menos de una hora limpiamos un buen pedazo. Era solo un acto simbólico, porque la mayor parte del coamil quedó sin limpiar. Luego se ofreció tejuino a los asistentes, los hombres primero así que había que esperar el turno de las mujeres. No tuve paciencia ni el tiempo suficiente, así que regresé sola al pueblo para atender mis ocupaciones en el Centro.

Compartiendo la comida

Al momento de mi regreso, Tuxpan estaba llena de personas de las diversas comunidades pero la mayoría sólo presenciaron la Fiesta desde lejos. Incluso los asistentes a la ceremonia de la madrugada cuando se ofrecieron las velas con sangre y se esparció el agua, no se presentaron al mediodía cuando se sirvió la carne de becerro como tampoco habían estado todos en la parte nocturna. Este becerro había sido donado por los Fondos Regionales de Solidaridad, y se preparó en caldo con la carne bien deshebrada. Mi presencia a la hora de la comida fue casual, pues nadie mencionó que habría una comida en la ceremonia. Llegué de nuevo al lugar llevada por la curiosidad, cuando noté que se estaban juntando los Jicareros en el centro ceremonial. Pero al llegar ahí me vio el jefe de los Jicareros, y cortésmente me invitó a entrar al Calihuey: "por favor, pase a bailarle al Santito".

Entré al Calihuey encandilada, vi unas mujeres, saludé y la esposa del cantador vino a mi encuentro. Me saludó con gusto y en Huichol me dijo varias palabras que no entendí, señalando al altar. Ahora había dos filas de jícaras, cada una de siete, llenas de tejuino al frente del altar. Riendo ante mi desconcierto e ignorancia me dio un vaso de tejuino que tomé pausadamente sentada en el borde ancho del muro, hecho con este propósito al parecer. Otras personas entraron, así me di cuenta que yo no había seguido los pasos correctos: debí llegar, hincarme, prender una vela, colocarla en los molinos y tomarme las 14 jícaras de tejuino que estaban formados en el suelo frente a las imágenes.

Salí otra vez a la luz del sol donde me recibió otra vez el jefe de los Jicareros quien me invitó a sentarme a su lado. Un Topil llegó con un plato del caldo de becerro en cada mano, uno de los cuales me ofreció. Lo recibí y cómodamente empecé a sopear y saborearlo, sólo había hombres ahí pero en mi confusión no lo registré en ese momento. El otro plato se lo ofreció al jefe de los Jicareros que estaba sentado junto a mí. Cuando recibió su plato preparó un taco, le dio una mordida, luego vació el resto en una olla y devolvió el plato. Estaba él comiendo su taco y yo sopeando del plato, cuando entró otro Topil y nos volvieron a ofrecer. Yo dije: "Ya. Muchas gracias, ya comí". Se me quedó viendo extrañado y dudando que hacer, ofreció el plato al jefe de los Jicareros. Este lo tomó y repitió el procedimiento anterior. Seguramente se esperaba lo mismo de mí. Me apresuré a comer y salí del lugar antes de que llegaran mas personas a ofrecerme comida, apenada y divertida conmigo misma por mi incorrecto comportamiento. Para entonces ya se podían ver grupos por todo el pueblo iniciando su festejo particular.

Costumbre: ¿misticismo, pragmatismo o poder?

En verdad, el ambiente en la ceremonia hace honor al nombre que se le da, Fiesta. Los actores que festejan incluyen en los iconos de su vestimenta diseños novedosos vistos y comprados en Guadalajara; bailan con entusiasmo frente a las imágenes

católicas y rien de cualquier cosa mientras que sus Mara'akate invitan a los entes personificados que supervisen la parafernalia y hasta los Mara'akate se duermen. Actores que encuentran difíciles las palabras del canto y 'de tontos siguen' después de lo obligatorio; quienes solo se presentan hasta la hora de las ofrendas y lloran al ofrecerlas; quienes matan el animal y dejan sólo una jícara de sangre para llevar la carne a sus casas; quienes comparten la comida del becerro donado por una institución; quienes esperan el final de la ceremonia oficial para empezar su propio festejo.

La imagen de místicos se sostiene con dificultad en medio de las ambigüedades y mezclas. Sin embargo, la figura del Mara'akame se mantiene como central. Una discusión entre mis compañeros de trabajo a propósito de un incidente en la Fiesta puede ayudarnos en el análisis. Durante el canto nocturno y maravillados por la nueva música que escuchábamos, uno de nuestros compañeros planeó grabarla. Se colocó muy cerca del cantador con una grabadora escondida debajo de su chamarra. Intentaba disimularla, pero el foco de encendido lo denunciaba, así que varias personas se dieron cuenta. Sólo pudo grabar un corto fragmento. Él, junto con otros dos compañeros varones mestizos, permaneció toda la noche en la fiesta. Como yo había ido a dormir temprano, me platicaron que a determinada hora habían ido a las casitas ceremoniales que están a la orilla norte del poblado donde hay otros Santitos cuya identidad nunca aclaré¹².

Un detalle en esta visita causó una discusión entre los muchachos mestizos que habían asistido. Los Jicareros encendieron su vela como ofrenda a las figuras. Como mirones ignorantes aquellos preguntaron a la persona más cercana si ellos también podían llevar la ofrenda, quien contestó que todos los que van deben hacerlo. Ofrecieron su vela, pero cuando ya estaban de regreso al centro de la ceremonia, el jefe de los Jicareros se acercó y los reprendió diciéndoles que ellos no deberían de haber puesto la ofrenda; que para que otra vez preguntaran antes de hacer nada.

La discusión se centró sobre el significado de esta reprimenda. Uno de los muchachos sostenía que la costumbre es inalterable, por ello consideraba justo el regaño del jefe de los Jicareros. Por otra parte basaba su argumento en la especialización del conocimiento: "¿Quién va a saber más, el jefe o un simple Jicarero?" En cambio, el otro argumentaba que el regaño respondía al "estado de humor" de quien dirige. Puesto que: "¿A poco la gente no va a conocer sus propias costumbres?" Su respuesta era: "la conocen y saben lo que es permitido y no. Lo que sucede es que este hombre quería mostrar su autoridad".

Un día después de la fiesta, el jefe llegó de repente en una de sus visitas regulares al Centro cuando estábamos tratando de escuchar la grabación del canto nocturno que había sido obtenida con la grabadora escondida. Por este pretendido camuflaje la calidad de la grabación fue muy mala. Cuando llegó el jefe, no pudimos hacer nada para evitar que la escuchara. Este comentó con naturalidad: "grabaron con las pilas bajas". Luego nos preguntó: "¿por qué no trajeron su cámara fotográfica?". Asombrados y a punto de la carcajada que con esfuerzo escondimos delante de él, preguntamos: ¿Se podía? Respondió: "Sí, cómo no, pidiendo permiso todo se puede". La risa nos duró por varios días.

Ya se dijo que el Mara'akame adquiere un tipo de conocimiento no accesible a todo mundo, por lo tanto el argumento del primer muchacho está fundamentado. Sin embargo, la actitud del jefe un día después de la reprimenda es un indicio claro de que su autoridad es lo que cuenta y que ella puede ser ejercida de acuerdo al estado

12 Parte de la reserva de los Huicholes a identificar sus dioses se debe al hurto que han sufrido de ellas. Pocos años hace que un grupo de 'gringos' que llegó en un helicóptero de sorpresa se llevó al "abuelo fuego" que estaba en un lugar secreto de la Sierra.

de humor y los destinatarios. Así, el Mara'akame se deja ver como persona, inmerso en los vaivenes del evento no sólo como conocedor de mitos, poseedor de poderes sobrenaturales reales o truculentos. Su figura es central durante la celebración de la Fiesta pero también antes de la misma por los mandatos que hacen posible la participación de los otros.

Nos hicimos la pregunta de por qué algunos pobladores deciden posponer el cumplimiento de prescripciones que alejarán el peligro en definitiva. Desde mi punto de vista hay algunos factores que llevan a posponer el cumplimiento de los mandatos, pues por menos que sea, estos tienen un costo económico que recae directamente en el jefe de la familia. Puesto que entre los Huicholes no se encuentra la solidaridad en urgencias ni el compartir cotidiano. No en comida, donde incluso en una misma familia extensa cada mujer casada tiene su propio metate y cada una prepara sus alimentos por separado. No en dinero, de tal manera que las deudas al interior de la comunidad casi no existen, porque por lo general los pocos que podrían permitirse otorgar préstamos en dinero se niegan a hacerlo al no haber ninguna garantía de que lo recobrarán. No en bienes, porque el sacrificio de un animal tiene un costo que no siempre se puede ejercer simplemente porque no todos lo tienen¹³. Ello implica que muy frecuentemente se deba emigrar fuera de la zona a trabajar como jornalero para cumplir con las obligaciones del Costumbre.

Por otra parte, el relato de Carlos ayuda a entender que no es tan sencillo cumplir un mandato, como ir a la tienda a comprar una vela, o cortar un coastecomate en dos para hacer una jícara. Generalmente ello implica un buen período de preparación, hambre, sed y caminatas que incluyen a la pareja. Por ejemplo, a las mujeres nunca se les pedirá que salgan a cazar un venado pero es su obligación cuidar el fuego en casa mientras el esposo regresa. Así mismo debe guardar fidelidad sexual mientras aquel esté ausente si no quiere poner en riesgo el éxito de la empresa. La donación de animales para el sacrificio comprende a ambos sexos en términos económicos, pero quienes los presentan ante el cantador son los varones, aunque son las mujeres quienes comúnmente ofrecen las velas teñidas de sangre en las ceremonias. Los viajes a lugares sagrados se realizan casi siempre por varones, aunque a veces son viajes familiares, pero son las mujeres quienes preparan las ofrendas.

El mandato más pesado es ser nombrado Jicarero. Estos son parejas de todas las zonas de la región quienes forman un grupo de al menos 120 personas. Ellos tienen la responsabilidad de cuidar la *jícara* de un *Kakau'yare* comunal por un período de cinco años y asistir obligatoriamente a las '*Fiestas grandes*', que tienen lugar en la cabecera regional. El jefe de ellos también debe trabajar por cinco años, es propuesto por su antecesor en el cargo y confirmado por los Mara'akate más prominentes si tiene un buen conocimiento de la historia mítica. Su responsabilidad en la organización de las fiestas es compartida con el *Kawitero* quien debe cuidar del cumplimiento de los detalles en concordancia con el mito. El *Kawitero*, es la persona '*que sabe bien*' el orden de la ceremonia y los papeles de cada uno de los participantes en ella. Éste tiene cargo vitalicio e inicia su formación desde la infancia, seleccionado y entrenado por el anterior de quien hereda el puesto.

Los Jicareros deben preparar con tiempo la parafernalia, mantenerse despiertos, activos y atentos a de todos los detalles durante el tiempo de la Fiesta. A veces hasta cuatro días con sus noches. Deben saber cual tarea corresponde a las mujeres y cuales a los hombres, que es lo que se está cantado para saber en que momento encender las

13 El dueño del ganado muy rara vez - por no decir nunca - sacrifica a sus animales por el simple deseo de comer su carne; tampoco es una práctica el sacrificio para la venta. Los cerdos domésticos se escapan a esta distinción, porque ellos no pertenecen al grupo de animales demandados para las ceremonias; porque se alimentan con excretas humanas.

velas o ir por el incienso, o colocar galletas y tejuino; hasta cómo caminar entre el grupo y cantar en el tono de voz adecuado para hombres y mujeres. En este sentido, las Fiestas son un sacrificio para los participantes.

Ahí están algunas de las razones para posponer el cumplimiento de mandatos, pero los argumentos que dan los pacientes se refieren a la confianza en los Mara'akate. El grado de confianza en ellos puede medirse en el sostenimiento de un grupo numeroso para organizar las ceremonias de manera sistemática, pero en algunas ocasiones son calificados como 'envidiosos' o 'mentirosos', es decir poseedores de poderes ganados fuera de las reglas o carentes de ellos por no haber cumplido con sus compromisos. La lupa del Huichol común se enfoca con mayor finura en los Mara'akate, califica su comportamiento moral y enjuicia las razones detrás de su salud, bienestar o posibles desgracias. Y esto ocurre porque se comparte un marco de significados para aquellas acciones que pueden ser interpretadas como ordenamiento de la vida social y el bien común (Turner, 1992; Gluckman, 1995; Douglas, 1966), o ejercicio de la bondad o maldad según el caso (Geschiere, 1995). Muchos legos tienen la seguridad de que a los Kakau'yarixi se les puede pedir también cualquier tipo de bienestar material, como dinero o ganado. En tanto que los Mara'akate consideran que ello puede venir como consecuencia del cumplimiento. Las desgracias por el castigo pueden alcanzar cualquiera de sus posesiones, así un rayo puede matar las cabezas de ganado o el fuego acabar con todas las pertenencias.

Al igual que en el enfoque de ésta tesis, el Huichol común ve a sus expertos como personas, como actores que viven entre ellos, con estrategias y maniobras que promueven intereses particulares donde la autoridad del Mara'akame es una más de las armas en la dinámica. La cual se acata, se evade, resiste o se lucha contra ella. Es tiempo de entrar a algunas de las dinámicas que se presentan en la relación del Huichol común con sus expertos.

Los Mara'akate, Autoridad y Poder

En la región hay alrededor de 25 Mara'akate ya formados. El número de aquellos que está en formación no es muy claro, pero sobrepasa con poco la cifra anterior. Se encuentran diseminados en las diversas zonas donde habitan los linajes a que pertenecen. Todos son varones cuya edad sobrepasa los cincuenta; algunos de ellos manejan el español con dificultad; ninguno sabe leer y escribir puesto que la instalación de las escuelas en la sierra los encontró como adolescentes o adultos jóvenes. Entre los que están en formación la mayoría acudió algunos años a la escuela, uno que otro hasta la secundaria, y su edad promedio se encuentra entre los 30 y 45 años. A pesar de la opinión de Carlos, la mayoría están sanos a excepción de uno que sufre de alcoholismo, otro que tiene carnosidades en los ojos y uno más con artritis reumatoide.

No todos tienen el conocimiento completo para ser cantadores y terapeutas. Veintidós de ellos cumplen sus funciones sólo como cantadores al interior de la familia extensa, pero tres de estos no tienen la capacidad de curar por lo que los enfermos acuden con otros y está el caso de uno que no canta en ningún lado. Por lo tanto, solo dos se desempeñan como cantadores en el centro ceremonial comunal y ambos tienen fama de buenos terapeutas.

Además de su ocupación como Mara'akame, once de ellos dependen del cultivo de maíz por completo, ocho tienen ganado pero sólo uno mucho más allá que el promedio general; dos son artesanos y mercaderes de artesanía; dos tienen tienda de abarrotes, entre las veinte que se encuentran en el poblado; sólo dos dependen de su función como terapeuta (1) o cantador contratado (1). Además de las actividades económicas principales, siete obtienen ingresos adicionales por sus actividades curativas (6) o como

cantadores. Uno de ellos, es llamado por ambas funciones a diferentes puntos de la Sierra. En general sólo cuatro de entre los 25 puede decirse que gozan de holgura o que están en mejores condiciones económicas que el resto de los pobladores de su edad.

El punto que quiero resaltar con esto es que junto a su función como terapeutas y cantadores los Mara'akate se desenvuelven en su vida personal casi como cualquier otro Huichol; y sus preocupaciones ordinarias son semejantes a los de todos los demás. Las ceremonias, aunque muy atrayentes para locales y foráneos, son sólo una dimensión en la vida de la Sierra. Fuera de las ceremonias es difícil distinguir a un Mara'akame de cualquier otro varón, su vestimenta es sencilla, su actitud silenciosa o bromista de acuerdo a las circunstancias. Pero los pobladores que los conocen no se acercan fácilmente a uno de otra familia, especialmente si están en grupo. Uno de los privilegios que gozan es el espacio frontal al Calihuey que es su lugar de reunión que sólo ocurre cuando hay un asunto que tratar. Pero no todos los Mara'akate son invitados, sólo aquellos que tienen responsabilidad directa en la decisión particular o que pertenecen al cuerpo ceremonial o Consejo de Ancianos. Les corresponden las vigas de madera que señalan el límite de este espacio, en las que también pueden sentarse quienes han pertenecido al gobierno tradicional y a veces fuera de las ceremonias se concede tal privilegio a los varones adultos de la comunidad. Las mujeres en definitiva están fuera de su uso en cualquier circunstancia.

Ya que no es posible describir la vida de los veinticinco Mara'akate de Tupan, se escogieron dos de ellos. El criterio para ello fue su influencia en la toma de decisiones que afectan a la etnia en relación con los mestizos. Ninguno está en el punto máximo ni mínimo en la apreciación que los legos tienen de sus capacidades como Mara'akate. Uno de ellos fungió como jefe de Jicareros y además de ejercer sus funciones al interior de su familia ocasionalmente trabaja para otras. El otro no ha ocupado cargos importantes dentro del ceremonial y apenas es aceptado al interior de su familia. El punto que se quiere mostrar es que la autoridad del Mara'akame depende en parte de su función como tal, pero son las decisiones y estrategias para crearse una posición las que les dan su papel ante la comunidad. Al mismo tiempo que ofrece un panorama de cómo se incluyen en el ámbito de influencia de la autoridad secular. [insertar cuadro de los Mara'akate]

Don Joaquín

Don Joaquín Muro es un hombre alrededor de los sesenta años. Procede de una comunidad justo al cruzar la barranca al poniente de Tuxpan. En lo que vendría a ser el centro de la delegación de éste caserío se encuentra una gran casa que fue construida por un rancharo mestizo que pastoreaba ganado. También con fondos del Banco Rural un grupo de familiares de don Joaquín, entre los cuales estaba un hijo de éste, le compraron el rancho y ganado enclavado en medio de la gubernatura de Tuxpan. Su hijo fue asesinado por un familiar en un altercado que aún no tiene motivos claros. Según los testigos, el asesino fue atrapado por la autoridad tradicional y amarrado a un poste en espera de la policía municipal. Mientras que esta llegaba, don Joaquín macheteó al muchacho, cortándole los dedos de la mano derecha.

Una vez muerto el muchacho, el control del crédito junto con el ganado recayó en un hermano menor de don Joaquín quien tiene el liderazgo de la familia extensa y puede convocarlos para reuniones de fiestas o trabajo. La planicie en que se ubica el caserío tiene dos pequeños manantiales que proveen apenas el agua suficiente para consumo humano, y hay dos cauces de agua de temporal por lo que el escaso ganado debe moverse hacia las playas del río o a las lejanas faldas de la montaña donde hay que disputar el espacio con las familias asentadas ahí. Ello convierte la ganadería en

una tarea tediosa que sólo uno, entre cinco hermanos de don Joaquín, está dispuesto a realizar.

Considerado como un 'viejo corajudo', las relaciones de don Joaquín con sus parientes no son buenas y su posición en medio de ellos es mas bien marginal. Desde su matrimonio con su primera esposa trasladó su vivienda al poblado de Tuxpan en donde circuló un gran solar y cerca de una hectárea adyacente con un buen suelo, donde construyó su vivienda y cultiva el maíz. Como no tuvo hijos con su primera mujer, se casó con una hermana de ésta con la cual procreó cuatro mujeres y tres varones. Los varones ya casados viven con sus esposas en mismo solar, donde don Joaquín está con sus dos esposas. Mientras que las mujeres, se diseminaron en los caseríos de sus esposos, algunos de ellos procedentes del mismo caserío que don Joaquín.

Canta en algunas ceremonias pero los enfermos de su familia acuden con otros terapeutas. Pero al contrario de la posición marginal que tiene entre sus familiares, en Tuxpan siempre se le encuentra en las asambleas de todo tipo. Es parte del Consejo de Ancianos y gusta de la política, en lo que es seguido sólo por uno de sus hijos. Es uno de los cuatro coordinadores del PRI en la zona Huichola del municipio de Bolaños; amigo de los políticos locales; anduvo en una gira de fotografías por la Sierra con un candidato a senador y ha visitado la ciudad de México como parte de las comisiones para dar seguimiento al problema de las tierras. Obtuvo un crédito de los fondos regionales para poner una tienda de telas, por instancias del coordinador de la micro-región del INI quien no quería problemas en las asambleas. Sin embargo en una elección para gobernador tradicional sólo obtuvo el cinco por ciento de los votos.

Ante el fracaso de la venta de telas convirtió su negocio en tienda de abarrotes, de la cual obtiene un ingreso mínimo. Por esto, sus ingresos mayoritarios dependen de ésta, la siembra del maíz y de la aportación de sus hijos para la siembra misma y otros gastos. Pero es un buscador sistemático de relación con la gente de afuera, pero a veces de ellas se derivan conflictos. En una ocasión rentó un potrero a un mestizo de Puente de Camotlán y pronto rescindió el contrato, alegando que este no le pagó lo acordado. Dado que el mestizo no sacaba el ganado, llevó el caso al gobierno tradicional, quien dictaminó a favor de don Joaquín y obligó al mestizo a salir de la comunidad. En otra ocasión, rentó un pedazo del solar vecino a su casa a un grupo de Evangelistas, quienes construyeron una casa donde se concentraban niños y adultos a ver videos de la vida de Cristo (ver siguiente capítulo). El grupo fue expulsado y don Joaquín hubo de defenderse de la acusación pública de traidor, con dificultades salió airoso pero la compensación de una casa en su solar le consoló.

Fue nuestro asiduo visitante cuando recién llegamos a Tuxpan. Él es el tío abuelo de Venancio que aseguró que sus parientes no seguían el Costumbre y por eso el 'niño la paga'. Nos enseñaba palabras de su idioma, tomaba café con nosotros aunque éste no entra en el gusto de los Huicholes y a veces respondía a nuestras preguntas sobre su mitología y las ceremonias. En general toda su conversación giraba en torno al Costumbre y afirmaba que el Huichol que "no la cumple acaba siendo nada: borracho, mentiroso, una vida sin sentido". Pero también es un admirador ferviente de la virgen de Guadalupe. En una ocasión que pasé por el río que surca la barranca que separa su comunidad de Tuxpan recogí una piedra del cauce, cuadrada y de unos veinte centímetros de largo por unos ocho de ancho. Mi idea original era ponerla a la base de la puerta del consultorio-sala para evitar su cierre estrepitoso por el viento. Cuando llegué al Centro me di cuenta que una de sus caras tenía un tallado formado por la compresión misma de la roca. Parecía la imagen de un cuerpo de una persona, así que quedé de adorno en la mesa de la sala. Cuando don Joaquín llegó le mostramos la piedra, de inmediato quedó prendado de la imagen que para él se trataba claramente de la virgen de Guadalupe.

Después de ese día, no hubo ninguno en que no se sentara ensimismado contemplándola por largos períodos de tiempo; por sus comunicaciones a otros, muchas personas llegaron a ver la piedra y todos aseguraban que se trataba de la virgen. Pero su contemplación no era ni remotamente cercana a la de don Joaquín. Parte por su insistencia en querer comprar la roca y parte por la impresión que me causaba la emoción que se traslucía en su semblante cuando la miraba, le regalé la piedra. Muchos de los visitantes se disgustaron con él y conmigo, porque en su opinión era 'mi suerte' y en cualquier caso, de no quererla yo, la piedra debería ir al Calihuey porque pertenecía a la comunidad.

Todos los hijos terminaron la escuela primaria en el albergue de Tuxpan. Las mujeres después de esto se dedicaron a las tareas rutinarias de esposas y madres; mientras que los varones siguieron otras trayectorias. Uno de ellos fue regidor municipal por parte del PRI, otro es el conserje de la Secundaria por televisión de Tuxpan, pero el mayor se mantiene fuera de los contactos políticos y hace proselitismo discreto para la 'cristianización' de los Huicholes. El mejor argumento es su conducta, que de un alcoholismo incontrolable pasó a la sobriedad y al trabajo, pero el rechazo a su segunda esposa llevó a ésta al desamparo quien no tiene motivo para regresar con sus padres y es cobijada directamente por don Joaquín.

Don Saturnino

Don Saturnino Fernández es el mayor de siete hermanos. Su padre y madre aún viven, ya cercanos a los cien años. Aunque su padre es reconocido como el jefe de la familia y guía del grupo de peyoteros de ésta, su edad y una caída que luxó su cadera le impiden la movilidad necesaria para mediar y estar presente en los asuntos de ésta. Hasta hace unos años, el liderazgo de la familia descansaba en el hermano que le seguía. El reconocimiento que aquel había logrado, por sus capacidades de organización y posibilidad de financiamiento de eventos festivos como charreadas, toros, bailes y clausuras de cursos escolares, llegó mas allá de la familia y comunidad. Hasta ahora, ha sido el único Huichol elegido como padrino de una generación de escolares mestizos del pueblo de Bolaños.

Al ser asesinado por un mestizo en 1993 en un pueblo mestizo, dejó a su familia y a Tuxpan con la añoranza de su vigor y festejos que atraían mestizos de los pueblos vecinos. Sobre todo se le recuerda por haber tenido siete esposas simultáneas, que viudas ahora viven al cobijo de don Alejandro, el padre de don Saturnino. Las versiones que recogí en la Sierra sobre el asesinato de Eusebio Fernández, ocurrido un año antes de mi llegada a Tuxpan, son confusas. Lo que más frecuente se escucha es que él había rentado parte de sus tierras y luego por problemas con el ganado de éste quiso terminar el trato de manera unilateral. Sabiendo el mestizo que no tenía por donde defenderse decidió vengarse. Otra versión relaciona el asesinato con el tráfico de marihuana.

A la muerte de éste, don Saturnino asumió el liderazgo de la familia, no sin cierta resistencia de otro de sus hermanos. Don Saturnino, cuya edad actual se acerca a los setenta, nació y vivió en su caserío hasta su adolescencia. Comprometido desde niño con una pequeña de los Blanco, aceptó que sus padres corrieran a otra mujer que llevó a la casa paterna como esposa, para recibir a la pre-púber que a la fecha es designada por él y la comunidad como la primera esposa; es decir como la que debe compartir las obligaciones ceremoniales. Con ella tuvo siete hijos, uno de los cuales murió en la primera infancia. Después tuvo otras tres esposas secuenciales. La segunda ya tenía una hija adolescente cuando se unieron, de tal manera que don Saturnino la tomó también como pareja. Con la madre tuvo tres hijos y una con su hijastra. Actualmente vive con su cuarta esposa de la edad de sus hijas menores de su primera unión. Con

esta última esposa ha procreado cuatro hijos, el menor de los cuales tiene apenas cinco años.

En el tiempo de su primera unión, hace unos cincuenta años, ubicó su ranchería al margen de un arroyo cercano a la casa paterna. Luego emigró a los Estados Unidos donde trabajó durante varios años, regresando con suficiente dinero para comprar ganado y dedicarse desde entonces a su crianza. En la actualidad es la persona que más ganado tiene en la región, un poco más de 150 cabezas. A su regreso se unió con la segunda mujer, provocando que la primera tratara de abandonarlo; pero ésta, ante la presión y apoyo de los suegros decidió seguir ocupando su rancho en compañía de sus hijos. Don Saturnino se ubicó con la segunda mujer y su hijastra en las inmediaciones del siguiente arroyo, a una pequeña barranca de por medio de su primer rancho. Para entonces pastoreaba su ganado en las inmediaciones de la casa paterna y los dos arroyos cercanos a las casas construidas para sus esposas.

Cuando se encontró a la mujer con la que vive actualmente, hace unos diez años, la segunda esposa se refugió en la casa de su familia; dejando desolado el rancho que ella y sus hijos habían habitado. Don Saturnino construyó una tercera ranchería, loma arriba y cercano al arroyo de su primer casa, donde vive actualmente. De esta manera el terreno que ocupa don Saturnino abarca las inmediaciones de los dos arroyos que cruzan la planicie sudoeste, hasta la falda sur de la montaña oriente. Recientemente al circular un área extensa logró una extensión de su terreno hacia esta montaña; lo cual realizó con dinero propio ahorrado en el Banco y un préstamo de la Asociación de Ganaderos con sede en Colotlán, a la cual pertenece. El ingreso económico de don Saturnino depende de la venta de ganado, que a diferencia de otros procura no hacerlo en tiempo de secas, cuando se enflaca por falta de pastos.

Su primer esposa sigue en posesión de la casa del arroyo, pero vive en Tuxpan donde se quedó después que tuvo que cumplir como esposa del jefe de Jicareros cinco años de servicio en el ceremonial. En un gran pedazo de terreno a una cuadra del centro ceremonial, apartado por don Saturnino han construido sus hijos mayores habitaciones separadas para cada uno. A don Saturnino no le gusta permanecer muchos días en Tuxpan, porque se comen tortillas de maseca y mete en líos a sus hijas y esposa al exigir que hagan para él tortillas de maíz.

Hay una enorme diferencia en la extensión del terreno de don Saturnino, comparando al espacio ocupado por su padre y hermano varón, quienes deben compartir la parte central de la planicie y las lomerías hacia la barranca con tres hermanas y las siete viudas del finado. Los conflictos con su propia familia son mínimos, ya que el procedimiento de extensión está justificado y el terreno está ocupado por el ganado. Sin embargo, el reciente deslinde se debió a la presión que dos familias de la falda de la montaña tienen sobre la tierra plana, los pastizales y el agua. Ella se acentúa cuando un pariente de su primera esposa, maestro de profesión y originario de la zona de la falda de la montaña consiguió un préstamo de la Unión de Comunidades Indígenas para compra de un semental. El cuidado de su hato se dificulta dado que el terreno donde lo tiene consiste en barrancas y laderas, lo que es un peligro constante de muerte para el ganado por su caída en las primeras.

Don Saturnino ha prestado oídos sordos al ofrecimiento de su pariente lejano - primo de su primera esposa -, quien le ha sugerido que deje a su semental pastar en sus campos, sin cobrarle nada por los posibles descendientes de las vacas de don Saturnino. Para don Saturnino y su familia, esta oferta no es más que un truco para entrar y luego posesionarse de la planicie. Esto ha llevado a una relación tensa, que se acentúa y expresa en público cuando los contendientes optaron por partidos políticos diferentes en las elecciones pasadas.

Dada su antigüedad en la crianza de ganado, don Saturnino tiene una relación estrecha con los mestizos de los pueblos vecinos. Se precia de tener amistades en todos

los pueblos mestizos de los alrededores que visita dos veces al año, siempre “con suficiente dinero en la bolsa; y si no, como ya me conocen me dan crédito”. Cultiva la amistad de los políticos, especialmente por los del PAN, por quien optó tempranamente aún antes de que hubiera indicios de que algún día éste llegaría a gobernar en el estado de Jalisco. La razón de su disidencia del PRI, todavía partido mayoritario en la región Huichola, se debe a rivalidades personales antiguas con los políticos locales de este partido.

Los dos hijos varones de su primer matrimonio estudiaron la primaria en Tuxpan e iniciaron la secundaria técnica ahí mismo, que tenía para entonces un plantel completo de mestizos y un régimen casi militar. Dada la escasa asistencia de alumnos a ésta, se cerró la secundaria técnica y ofreció a los estudiantes la opción de seguir sus estudios en un internado para indígenas en Michoacán, residuo de la administración de Lázaro Cárdenas. Algunos estudiantes siguieron ésta opción, pero los hijos de don Saturnino prefirieron la ciudad de Tepic para estar mas cerca de la familia, donde terminan la secundaria en medio de penurias económicas que todavía recuerdan. “Mi jefa nos sacó adelante como ella pudo, que vendía una mula, un chivo, pero nos apoyó; en cambio mi jefe ni se acordaba de nosotros”. Me confesó con rencor el hijo menor. Actualmente los dos son maestros de primaria y uno de ellos ha ganado prestigio como persona seria y pensante, de tal manera que es nombrado recurrentemente como posible candidato para ocupar puestos de representación política ante las instituciones.

Las mujeres corrieron diferente suerte. La mayor nunca fue a la escuela dado que tuvo la tarea de cuidar a sus hermanos, a otra no le gustó el estudio; las otras dos, al terminar la secundaria en Bolaños se adiestraron como enfermeras en la práctica de los centros de salud de Colotlán y Tuxpan, sin reconocimiento formal. Una de ellas por nombramiento de asamblea fue la primera mujer con empleo formal en la región de Tuxpan. La otra decidió cambiar de profesión y consiguió empleo como maestra. La mayoría de los primos, hijos de una hermana de don Saturnino, también son maestros; incluyendo a una mujer. La gente en Tuxpan se refiere a la familia como una donde las mujeres mandan; lo que estas aceptan con orgullo y hace sonreír a los hombres.

Don Saturnino está orgulloso de sus hijos y considera que su acierto estriba en una buena relación con las instituciones, “para que los muchachos tengan trabajo”. Sin embargo, sólo los hijos de su primera esposa están en este caso. Los de la tercera y cuarta esposa aun son pequeños, y los de la segunda aunque ya adultos y casados, solo dos de entre tres terminaron la primaria en el albergue escolar de Tuxpan. Llevan una buena relación entre todos, aunque los hijos de la segunda esposa no dejan de resentir que “porque mi papa no nos apoyó como a ustedes ninguno tiene estudios”. Comentario que siempre se recibe con una sonrisa sarcástica, porque ninguno de los hijos de don Saturnino reconoce haber recibido algo de él en su juventud.

La autoridad de los Mara'akate

Como en los casos anteriores, la historia regional se imbuye en las biografías de los actores que la van construyendo con las maniobras que efectúan. Del mismo modo que los legos, los Mara'akate se relacionan con los mestizos y las instituciones a su modo, mezclando en sus acciones los hábitos y usos consuetudinarios con las oportunidades nuevas. Como cada uno de los Mara'akate presentados manifiesta en su trayectoria intereses específicos, manejo de relaciones, orientaciones particulares y horizontes diferentes para su vida y la de su familia, el contacto con ellos - de nuestra parte y de los legos -, adquiere matices propios y particulares.

De acuerdo a la tradición la única influencia directa que los Mara'akate tienen es en la designación de tareas para la participación en las ceremonias. En lo cual tienen bastante éxito pues el cuerpo de Jicareros se renueva cada cinco años y en las Fiestas

grandes pueden verse más de doscientos adultos así como todos los caseríos concentran a la familia extensa para las Fiestas. Pero además de ello hay diferentes instituciones que ejercen diversos grados de autoridad entre los pobladores en las cuales los Mara'akate no tienen relación formal, como el gobierno tradicional quien tiene una relación directa con la UCIH-J y el Consejo de Ancianos o la administración municipal y estatal que ejercen su influencia a través de regidores y representantes Huicholes.

En los casos presentados es posible ver que los hijos de ambos Mara'akate ocupan algunos de los nuevos puestos administrativos y políticos, uno para que 'los muchachos tengan trabajo' y otro porque él mismo se involucra en la batalla. Para ello ninguno ha usado maniobras sobrenaturales, lo cual no quiere decir que su profesión no importe. Por una parte, cada uno de los Mara'akame tiene un círculo de influencia, estrecho o amplio, que descansa en sus familiares, discípulos en capacitación, así como pacientes tratados y familiares de estos. La expresión de tal influencia es manejada a veces en algunas decisiones colectivas como elección de autoridades tradicionales, o de candidatos de partidos políticos, juicios públicos sobre problemas entre familias, incluso manejo de fondos institucionales.

Por otra parte, sin duda la imagen que los foráneos tienen de la influencia del Mara'akame en la vida de la comunidad retroalimenta a ésta, pues cualquier político externo muestra como signo de su aceptación la presencia de alguno de estos en su campaña y en las fotografías. A cambio, los Mara'akate deslizan a sus hijos en las trayectorias de ellos; pero no todos, ni sin problemas. Pues mientras que algunos se insertan conscientemente en esta dimensión otros prefieren mantenerse aparte, y el que decide participar debe enfrentar la competencia de otros candidatos no siempre Mara'akate¹⁴.

Así, la autoridad que ejercen no es un regalo gratuito pues ésta tiene que ser ganada en cada uno de los espacios. Debe competir por liderazgos familiares, por arroyos y planicies, y por créditos y puestos con maniobras similares a las de cualquier otro Huichol. Pero además de ello, 'las envidias' entre ellos, los celos de los Huicholes comunes, las rivalidades ordinarias y el mismo proceso de su formación les obligan a manejarse en medio de un mundo inseguro.

El extremo de la inseguridad

Los sucesos que rodearon la elección que perdió don Joaquín muestra cuan inseguro es el camino del Mara'akame y cómo se reta su autoridad. Cuando se aproxima la fecha del cambio de vara se encarga al Kawitero que sueña a quien le corresponde el puesto. En esa ocasión, una semana antes de la Asamblea se corrió el rumor de que se había soñado a don Joaquín, por lo que de inmediato la familia de don Saturnino propuso como oponente a Benito, cuñado de aquel y Mara'akame en formación. Pero dos días antes de la asamblea el nombre que dió el Kawitero correspondía a un anciano de otra rancharía, don Valente, muy apreciado como Mara'akame y con una amplia descendencia. La votación en la Asamblea favoreció a don Valente con un 70% de los votos, seguido por Benito con un 25% y finalmente don Joaquín con 5%.

Ya que el gobernador electo no hablaba español, conocía muy poco de los asuntos con las instituciones y no parecía interesado en estas, la Asamblea decidió que Benito quedara como 'segundo gobernador'. Dada la coordinación que necesitaba con el gobierno tradicional para hacer mi trabajo, mi relación con Benito se hizo continua. A

14 Los gobernadores tradicionales de las cuatro gobernaturas son parte de la UCIH-J, aunque a veces su papel es meramente representativo. Un grupo de jóvenes, algunos de ellos educados en Guadalajara, empieza a destacar y dominar las asambleas con un discurso indigenista.

pesar de su estilo enredoso de hablar, tenía claridad sobre los métodos de trabajo institucional y los errores que se habían cometido o podían cometerse. Tomé la costumbre de conversar con él para estos y otros asuntos. Un antropólogo que estuvo presente en una de estas charlas calificó a Benito como un filósofo de la Costumbre.

Enfermó seriamente al final de su mandato por una bronconeumonía y me tocó atenderlo. Coherentemente refería los síntomas de su enfermedad y el entorno del momento, pero repetía que lo rondaba un animal. En una visita que realicé a su casa para la inyección correspondiente lo encontré acostado bajo un sol quemante. Le recomendé que se pasara a la sombra, pero dijo: "¡Quién sabe que animal no me deja en paz! Cuando estoy en la sombra viene y me dice: ¿Qué estas haciendo ahí? ¡Quítate, vete al sol!". Me descontrolé por este comentario, pero conociendo el estilo bromista de los Huicholes pensé que aludía a alguno de sus familiares que estaban presentes. Le pregunté que quién era ese animal. Un sobrino dijo preocupado "lo ha de soñar". Pregunté a don Benito si lo escuchaba dormido o despierto. Lo escuchaba despierto. ¿Qué animal don Benito? "No lo reconozco, pero no me deja en paz". Después de la curación tradicional el 'animal' dejó de acosar a Benito. Pero después que cedió la sintomatología física, en lugar del hombre parlanchín y activo que yo conocía me encontré con un hombre retraído y silencioso.

Meses después, estando yo ausente de la Sierra, me llegó una carta informándome del asesinato de Benito. Un matrimonio de Tuxpan, aprovechando que las autoridades estaban en una fiesta distante, lo habían traído a su casa fusil en mano. Lo amarraron de un árbol de mango dentro de su patio y él con un hacha, ella con un machete, lo mataron. "Ya te llevaste al niño, ahora cómetelo" fue la frase que los vecinos escucharon, impotentes de ayudar a don Benito porque la puerta estaba con cadena. La razón: su hijo pequeño había muerto durante el mandato de Benito y un Mara'akame les dijo que éste había robado la vida del niño; era claro que los padres habían esperado a que terminara su mandato para tomar venganza. Los médicos pasantes que atendieron a Benito cuando finalmente fue rescatado por un hermano del padre del niño, dijeron que no pudieron hacer nada; un hachazo casi le había partido la cabeza en dos.

A mi regreso encontré que toda la familia del niño muerto había huido a otra parte de la región, con la ayuda del hermano del padre quien también había rescatado a Benito y a la comunidad conmovida por el suceso: La familia entera, como es costumbre, se juntó para despedir al muerto. Ahí interrogaron a Benito y a los antepasados que lo acompañaban sobre la acusación que pesaba sobre él, pero "dijeron que no se encontró nada". Otros Mara'akate a los que interrogué, aseguraron que no se había 'sabido' que Benito hiciera tales cosas pero que si un Mara'akame lo había dicho era muy seguro que así fuera, aunque nadie sabía quien fue. Uno se arriesgó a señalar a un hombre al que se había visto salir de la casa del niño momentos después de su muerte, como el responsable de la acusación. Este nunca asiste a las ceremonias y vive una vida marginal en Tuxpan, después de su regreso de la cárcel donde permaneció diez años por asesinar a un joven que intentó robarle.

La única que en voz baja aseguró que si creía en la versión de los asesinos, fue una mujer pariente del muerto. Sí, los Mara'akate pueden significar la autoridad para muchos, pero también son sacrificados. En los cuatro años que permanecí en Tuxpan, aparte de éste asesinato, un Mara'akame anciano acusado de brujería fue expulsado violentamente por un muchacho que se decía dañado por él. Otro, de Mesa del Tirador, después de varias amenazas abandonó la región en previsión de posibles vejaciones. Estas acusaciones difundidas como sospecha entre la población entraron en proceso de convertirse en verdad en los juicios públicos a que fueron sometidos en Tuxpan, donde algunos Mara'akate respaldaron las versiones de los supuestamente dañados.

Conclusiones

El actor como persona completa ofrece siempre rasgos que escapan la cuadratura que el etnógrafo busca, quien convierte la danza como movimiento placentero del cuerpo en álgebra o gimnasia y las versiones de la agencia de otros entes en cálculo lógico y simbólico (Bourdieu, 1990). La agencia se expresa en todas las dimensiones de la vida y la voluntad de actuar se impone o se subordina, negocia o se enlaza con la agencia de los otros. Dioses, expertos y humanos se involucran en acciones donde se expresan las voluntades o reacciones ante ellas; donde se muestran o esconden las agendas; donde se triunfa o se fracasa y las acciones que parecen malas resultan como buenas o viceversa. Bondad y maldad parecen atributos impuestos desde lejos y desde afuera para una identidad que se declara, se mantiene y se transforma.

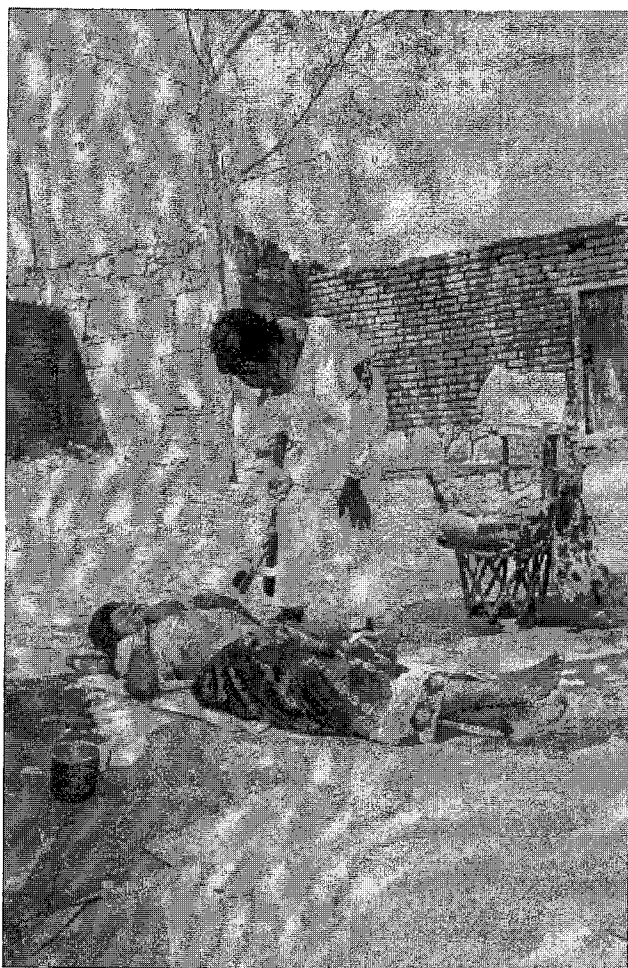
Las preguntas planteadas en la introducción de éste capítulo se han contestado. Los Kakau'yarixi piden ofrendas y fiestas en su calidad de dioses que otorgan alimento y cuidado a los humanos; una vez que ellos mismos son alimento y piden ser alimentados. El descuido de éstas tareas es señalado con la enfermedad y las prescripciones obligan al regreso del cuidado, es decir al cumplimiento del Costumbre. La participación ordinaria en las Fiestas significa que se han seguido los pasos de manera adecuada, y la enfermedad pasará sin ninguna consecuencia. Por lo tanto la medicina Huichola está fuertemente anclada en las bases de la organización social de cuyo ejercicio se desprenden prácticas regulares. Prácticas que responden a una calificación cuya adhesión o repudio se desprende de la calificación que los pacientes, sus familiares o las redes otorgan a cada uno de los expertos.

Maurice Godelier (1991:304), a partir de sus estudios sobre los grupos en Melanesia se hace una pregunta: "¿Qué posible lógica puede guiar a alguien en considerar que un puerco, una munición, un colmillo sea el equivalente de una vida humana?" Su respuesta es esta: "Con el fin de entender la lógica detrás de estas substituciones, uno debe entonces abrir la caja negra de los mecanismos físicos y sociológicos por los cuales se transforman las relaciones concretas entre los humanos a relaciones abstractas entre realidades que imaginan. Para que las relaciones sociales sean reificadas debe cumplirse una pre-condición; la gente debe alienarse a sí misma por sus representaciones, deben llegar a ser extraños a su propio proceso de pensamiento, deben usar el pensamiento para instituir distancias que los separan dentro de su sociedad. Pero al alienarse ellos mismos por medio del pensamiento, la gente produce su propio sí, ya que ello produce algunos de los principios organizantes de su sociedad, de su realidad".

El lenguaje de Godelier hace recordar la 'superestructura' marxista, así como la noción de hegemonía de Antonio Gramsci, como "los conceptos que vienen a ser tomados como hechos que son vistos como la voz de la razón misma" (Wagner, 1991:159). En ese sentido, para un extraño a la cultura es sencillo decir que la agencia de los Kakau'yarixi 'es atribuida'; como para un evangélico asegurar que la agencia de la virgen María y la intercesión de San Francisco no existe como tal sino 'otorgada' por los católicos alienados. En tanto que para un ateo, la idea misma de Dios sólo se explica en términos de alienación completa y 'opio de los pueblos'. Lo claro es que para ninguno de los grupos mencionados es relevante lo que los otros digan de sus agentes supernaturales. Éstos, en el caso de los Huicholes, son tan reales y concretos que viven compartiendo sus casas, las cuevas, ríos, el mar, montañas y desiertos. Causan la enfermedad y con la vida. Alfred Bell sostiene: "Nosotros sufrimos, como pacientes, de formas de agencia mediada a través de imágenes de nosotros mismos, porque como personas sociales estamos presentes no sólo en

Altar del interior del Calihuey

Una Curación



Capítulo Seis

Viejos y Nuevos Encuentros

Creación de contextos

P. Yo tenía unas vacas y él tomaba leche a diario, estaba bien repuestito.

H. ¿Y que pasó con las vacas?

P. Se fueron acabando. Pero me quedó de ganancia el potrero. Es que fue un préstamo que nos hicieron para ganado y potrero. Como tenía que pagar, vendí las vacas; pero ya pagué todo. Por eso fue, aunque digan los de Puente de Camotlán que los Huicholes nos acabamos el dinero en fiestas.

(Fragmento de conversación)

Introducción

El énfasis de los pobladores sobre 'El Costumbre' se entiende ahora porque su descuido es visible para todos por medio de la enfermedad y la desgracia. Esto estigmatiza a la familia, ya que a final de cuentas el cumplimiento del Costumbre representa el modelo a alcanzar con la disciplina que se desprende de la medicina local. Los Kakau'yarixi cuando se enojan pueden causar grandes problemas entre los humanos y sus señales presionan al regreso de una serie de hábitos. Hábitos que el Costumbre obliga respecto al cultivo anual del maíz, conservar las semillas, protegerlas en un lugar especial, respetar este lugar que por su contenido adquiere valor sagrado. Hábitos de relación social, como el respeto (y temor) hacia los antepasados y entes personalizados de la naturaleza, la participación obligada en las ceremonias o en los cuerpos de organización comunal. De alimentación, que depende básicamente del maíz. De modos de comprender la enfermedad y su curación. De uso de símbolos en la vestimenta y artesanía, etcétera.

Así, se encuentra un proceso en círculo, la relación que establece el Mara'akame entre el cuerpo del enfermo y el ceremonial se mantiene por un fondo de hábitos arraigados en los pobladores, y al mismo tiempo éstos hábitos se promueven por sus mandatos.

Hasta ahora se ha mostrado como se efectúa el diagnóstico de la enfermedad tanto en la biomedicina como en la medicina local, para lo cual cada uno de los terapeutas parte de sus propios acertijos, valores, creencias y técnicas. Se dijo que al explorar cómo se define la enfermedad, un enfoque que busque explicar el 'sistema de conocimiento' otorga un modelo de referencia descarnado y posible de ser cuestionado por cualquier otro poblador cuya versión no fue incluida. Eso estará siempre latente, lo que tiene una consecuencia inmediata: el conocimiento no puede ser enfocado como si fuera un objeto estático, mostrando u ocultando sus ángulos y facetas que al ser 'descubiertas' una por una dará al fin el marco 'verdadero' y 'universal' para todos (Hobart, 1995). Pues al interior de cada uno de los marcos de conocimiento las incertidumbres se presentan de una manera u otra.

La especificidad y la diversidad requieren entonces de un análisis que no se detenga en la descripción de las versiones, haciendo del conocimiento local contraparte romántica del conocimiento externo. Pues aunque dominante entre los pobladores, las

dinámicas sociales no se reducen al cumplimiento del Costumbre ni la medicina local es la única posibilidad de que disponen. Pues incluso antes de que existieran las brechas y se instalaran las diez unidades de atención a la salud se buscaban caminos para sacar a los enfermos a los centros hospitalarios cercanos. Es necesario entonces enfocar de otra manera la situación, hacia las relaciones y dinámicas sociales. Porque a final de cuentas lo que se tenía enfrente era una situación que atender, que a la luz de lo explicado por ambas medicinas no permitía detectar cuales factores estaban incidiendo en los porcentajes de riesgo nutricional diferentes para cada zona ni cómo hacerle para reducir la mortalidad infantil por la desnutrición.

Además de ello las preguntas que surgen son: ¿Qué tipo de dilemas se presentan en los pobladores cuando se encuentran con explicaciones diferentes? ¿Cómo se resuelven éstos? ¿Cómo ubican las herramientas del otro terapeuta?

El orden del capítulo se desprende de una conversación con un padre de uno de los niños internados, que señala ciertos aspectos de la historia regional. Se usa este caso como punto de referencia para otros casos y otras zonas, que de otra manera no podrían ser descritos a menos que se atiborrara al lector con un tratado de geografías e historias particulares. Como aportan Kaufert y O'Neil (1993:36), el lenguaje usado entre locales y foráneos es accesible para todos en un nivel inmediato, pero en otro este sólo puede ser entendido dentro de un contexto más amplio, como 'una conversación histórica'. Por ello, el lector disculpará que se inicie con algunos datos aparentemente desligados del tema antes de presentar la conversación y algunos eventos en la biografía de ésta familia.

El capítulo se desarrolla en cuatro apartados. El primero presenta la historia escrita sobre los Huicholes, donde se observa una práctica que mezcla cooperación y luchas. Tanto internas como con los vecinos indígenas, así como migraciones constantes desde la conquista española desde donde se desprende la invasión de sus tierras que son un motivo de conflicto actual. En el segundo apartado, se observa como ante esta situación que afecta una de las zonas de Tuxpan se produce 'creación de diferentes contextos' por la adopción de diversas estrategias de los grupos familiares y sociales. En las cuales aparece la influencia, hasta cierto punto reciente, de los programas institucionales.

En el tercer apartado se describe el encuentro con un paciente y su padre provenientes de la zona sudoeste de la gubernatura de Tuxpan en donde se encontró un índice de riesgo nutricional similar al de la parte norte (45%), pero a diferencia de ésta última en que los niños tienden al 'desarrollo armónico', en aquella se presentaron casos de desnutrición severa llegando a tener defunciones por esta causa. Se verá, como ante la evidencia de posibilidad de cambio de alimentación el padre del niño reflexiona en voz alta tratando de explicar el ajuste orgánico en términos de diferencias raciales. En el desarrollo de la conversación, éste último enfatiza la diferencia de hábitos y concepciones que existen entre los Huicholes y los mestizos, y que expresa en términos de etiquetas. Se otorga más información sobre la biografía de la familia y se explica de manera breve cómo funcionó la atención a los niños en el Centro de Recuperación Nutricional. Donde se verá que en contraposición con el 'régimen disciplinario' usado en la biomedicina, la población destacó más el 'cuidado' del personal para los niños para el uso de este servicio.

En el cuarto apartado se analiza la información dada. En conjunto, el capítulo intenta mostrar como las intervenciones planeadas, contactos con costumbres diferentes y las actitudes de los pobladores, construyen el crecimiento diferenciado que se encontró en los niños.

Abandonos y Retornos

Contactos y migraciones desde la antigüedad

Datos recientes indican que la población total Huichola en la Sierra Madre Occidental de Jalisco es de 11,890 habitantes aproximadamente distribuidos en un área de 3,921 Kilómetros cuadrados¹. La región se ubica al norte del estado de Jalisco y sur de Nayarit, colindando con los estados de Zacatecas y Durango. Es un territorio de forma mas o menos rectangular, de aproximadamente 50 kilómetros de este a oeste y 75 de norte a sur, que es delimitada al oeste por el río Jesús María y al este por el río Bolaños (Rojas, B. 1993:14). La región consiste en pequeñas planicies cortadas por profundas barrancas por las que corren arroyos pluviales y algunos ríos. Los dos mayores, son el Chapalagana y Camotlán, afluentes del Santiago.

Los Huicholes se agrupan políticamente en cuatro gobernaturas tradicionales: San Andrés Cohamiata, Santa Catarina, San Sebastián y Tuxpan de Bolaños. La región de Tuxpan se encuentra al extremo sudoeste de esta área. Tiene sus propias autoridades tradicionales, que actúan independientemente, aunque formalmente se les considera como supeditadas a las autoridades de San Sebastián. Es la única de las cuatro gobernaturas que queda dentro de los límites del municipio de Bolaños; de donde toma el complemento para su nombre.

Bárbara G. Myerhoff (1992), postuló la tesis de que el origen de este grupo podía ser encontrado en las tribus del desierto del centro de México. Conocidos generalmente como los Chichimecas. Para esto se basó en un viaje anual que grupos de Huicholes hacen a una localidad en el desierto de San Luís Potosí, para recolectar el peyote, una de sus plantas sagradas. Viaje que se explica como 'visita al lugar de los antepasados'. Por otra parte, postula Myerhoff, que es posible reconocer los indicios de la pertenencia de los Huicholes a la gente del desierto, por sus prácticas de caza y recolección.

Lo que Myerhoff pasó por alto en su explicación, es que hay múltiples y diversos lugares señalados como 'lugar de los antepasados'. Entre los que se encuentran, un lugar situado en la Mesa del Nayar en el vecino estado de Nayarit, un cerro en el estado de Durango, cuevas en el interior de la misma Sierra, el océano Pacífico y una laguna al sur fuera de la región. Por otra parte, las prácticas de caza y recolección no son de ninguna manera característica de los nómadas del desierto. Estas pueden entenderse como uno de los modos de organizar la vida, en ambientes generalmente considerados como inhóspitos, como Carlos Manuel Valdés lo explica en su libro 'La gente del Mezquite' (1995).

Por su parte, Beatriz Rojas refiere que los Huicholes han sido referidos en la historia y ubicados en los mapas elaborados al tiempo de la conquista española, como utzares, vixuritas, guitzolmes, y otros más (1993:13). Ubicados por los historiadores, como 'Chichimecas de la Sierra' o 'Nayaritas'. De acuerdo a Beatriz Rojas, la zona costera de Nayarit se despobló por el éxodo de los indígenas hacia la Sierra, desde la primera incursión de los conquistadores españoles por la región. Sugiriendo entonces, que los Huicholes actuales se encuentran en la Sierra por su búsqueda de refugio(1993:27).

En cambio, Fikes, Weigand y García(1998) sostienen que los Huicholes han estado en la cuenca del río Chapalagana, dentro de la Sierra Madre Occidental, al menos desde el año 1200 D.C. Basan esta afirmación en su hallazgo de templos circulares, distintivos para esta cultura específica, en la zona mencionada. La mayoría de los cuales, con evidencias arqueológicas de rancherías diseminadas en torno a estos, se

1 Datos del INI: EMIRN (1996:3.93). Weigand dice que son 4,107 km² (1998:11). Beatriz Rojas dice que "abarca la zona unos 4000 Kms. cuadrados" (1993:14). Las diferencias pueden ser explicadas, al incluir o excluir las tierras en litigio.

concentran en una zona localizada a unos 1,500 metros sobre el nivel del mar. Esta evidencia, les permite asegurar de que no hay duda que los Huicholes han estado en la región, desde antes de la llegada de los españoles.

De acuerdo a estos autores, antes de la conquista los huicholes tuvieron contacto e influencias mutuas con otros grupos de la sierra: Coras, Tecuales, Caxcanes, Tepecanos y Tepehuanes. Con los cuales, mantiene similitudes en el lenguaje y en la organización social y religiosa. Por lo que las agrupaciones contemporáneas del grupo son "el resultado de las respuestas frente a las presiones del exterior, empezando por un largo período en que se resistieron a los españoles. Estas respuestas incluyeron: (1) la acogida de muchos refugiados de las áreas circundantes, (2) la adopción del saqueo como una forma de apuntalar política y económicamente la sociedad, posterior al contacto [con los españoles], pero anterior a la conquista, (3) la introducción exitosa del pastoreo de ganado y de ovejas en el área antes de la conquista, y (4) la intensificación de su sistema político alrededor de los reyes de Tonati [en la Mesa del Nayar]"(1992:216).

Los flujos migratorios ocasionados por la conquista produjeron el contacto con los Mexicaneros de origen Tlaxcalteca de la parte central de México. Los cuales fueron traídos a la región por los españoles para trabajar las minas y ayudar como guerreros en la conquista del Nayar. La ruptura del sistema político alrededor de los reyes de Tonati, de la etnia Cora, finaliza cuando después de un largo período de intentos de conquista, se logra pacificar la mesa del Nayar en 1702 (Rojas, 1993)

Después de la conquista del Nayar, Weigand (1993) destaca la relación con los Tecuales que se adentraron a la sierra buscando alejarse del control español. Por su parte, los grupos Tecuales que permanecieron en sus localidades originales, se volvieron pacíficos, ofreciendo una región de refugio para los Huicholes en los períodos de violencia serrana, aun en tiempos recientes como el movimiento Cristero de 1926-1935 (Weigand, 1993:352). Aun cuando existe esa historia común entre los grupos de la Sierra, los conflictos entre ellos tienen una historia antigua. Había guerras entre ellos (Rojas, B. 1993:63), problemas de límites de tierras y conflictos sobre la supremacía de una región Huichola sobre las otras (ibid:144,155). Esta autora, menciona como una característica de los Huicholes, su adhesión a un gobierno externo, al que otorgan la autoridad para resolver los conflictos mencionados (ibid:155). Sin embargo, cada grupo se afilia a diferentes bandos en los momentos de conflicto amplio, "muchas veces jugaron más los rencores y los pleitos internos para definir su afiliación a facciones nacionales" (Ibid:160-163).

Las tres primeras gobernaturas son reconocidas con sus respectivos nombres de santos católicos desde 1702, pero es hasta 1892 que Tuxpan entra a los registros legales como 'gobernancia', dentro de los límites comunales de San Sebastián. La razón de esta tardanza, de acuerdo a Beatriz Rojas, se debe al exilio a que fue obligado este grupo por conflictos de tierra con los mineros de Bolaños y sus amenazas de captura para hacerlos trabajar en las minas².

Las migraciones como recurso de defensa

El asentamiento documentado más antiguo de los habitantes del Tuxpan actual, recibió el nombre de *Ostoc*. Este nombre es usado en un reporte de una visita de los

2 Las historias para otros grupos indígenas de México son abundantes y contradictorias como ilustra bien este caso del papel de los tlaxcaltecas para los indígenas de la Sierra Madre Occidental. Las migraciones a veces son para escapar, como en el caso de los Huicholes, pero a veces se integra el trabajo en la mina como parte de la costumbre de explorar y efectuar los trabajos necesarios para allegarse comida (Hu-de Hart (1995), Radding, 1995, Rodríguez, 1995).

franciscanos cuando inauguran su Misión en Colotlán en 1624, como uno de los lugares bajo la jurisdicción de ésta. Es posible que Ostoc hubiera sido visitado por Misiones anteriores, establecidas en Chimaltitán, Bolaños, Huajimic y Amatlán de Jora (Rojas, B. 1993). La relación entre las misiones con el suministro de mano de obra y bienes colaterales necesarios a la minería de plata, ha sido destacada por Fikes, Weigand y García (1998). Ellos explican así la presión sobre las tierras Huicholas posteriores a la conquista y las migraciones resultantes (Ibid:13-16). Probablemente el primer contacto que los Huicholes tuvieron con los españoles, fue a través de los misioneros franciscanos.

El despojo de tierras en Ostoc por los mineros de Bolaños inician desde el año de 1767. En 1790, Ostoc es abandonado por sus habitantes Huicholes en lo que posiblemente haya sido un desalojo apoyado por el coronel de la colonia Félix Calleja. Ya que en este año los terrenos son ocupados por un minero expulsado dos años antes de la zona de San Sebastián. El coronel reporta que el pueblo estaba vacío por 'los estragos de los escorpiones' (Rojas 1993:102-103). Aunque todavía esta región sigue siendo considerada por los Huicholes como ubicada en la parte más peligrosa de "la ruta de los alacranes"³.

Los indígenas de Ostoc se trasladan entonces a terrenos de San Sebastián y es hasta casi un siglo después, en 1885, "en que por circunstancias desconocidas decidieron y pudieron regresar a sus antiguas tierras [...]. 400 huicholes se asientan a corta distancia del antiguo emplazamiento, en un sitio llamado Tuxpan, cuyo nombre adoptaron" (Rojas, B. 1993:148). Fikes, Weigand y García (1998:19-20), sugieren que el regreso pudo deberse a que había llegado la noticia a la Sierra, de que la distribución de las tierras comunales no podía proseguir si algún litigio cuestionaba el título a algún terreno. Esto pudo haber dado a las gentes de Tuxpan la idea de habitar su tierra para dar fuerza a su reclamo por ella. En 1892, se les reconoce implícitamente la posesión, al ser reconocida como 'Gobernancia' dependiente de San Sebastián.

En 1934, Robert Zinng fue informado de una migración reciente de los Huicholes de Tuxpan, que esta vez habían durado veinte años fuera. La salida se debió en esta ocasión a la violencia en la Sierra desencadenada por la revolución mexicana. En el movimiento de los Cristeros, la gente de San Sebastián tomó parte activa a favor de estos, cuando los de Tuxpan se inclinaron por el bando contrario; se produce otra migración hacia la barranca de Bolaños y la costa Nayarita.

En ese lapso, las tierras del antiguo Ostoc fueron incorporadas a la Hacienda de Camotlán, y actualmente constituye una de las demandas agrarias que las Comunidades Huicholas sostienen. En 1934, Zinng acompaña a un grupo de Tuxpanecos a la ciudad de México para presentar su reclamo. En 1957, Alfonso Fabila visita la zona de conflicto por la tierra, y concluye que los mestizos de Camotlán para ese tiempo argumentaban que las tierras de los Huicholes eran 'tierras nacionales'. Esto es, tierras sin dueño. Pero además, describe los trucos de los mestizos para alejar a los Huicholes y ocupar las tierras una vez vacías. Entre otros, el uso de policías que amedrentaban a los quejosos, así como el establecimiento de compadrazgos con ciertos huicholes para meter ganado en sus terrenos (1959:116).

Así, los vecinos más cercanos de los pobladores de Tuxpan, por dos siglos, han sido los colonos que vinieron a ocupar estas tierras. En el transcurso del tiempo, se ha

3 En una ocasión en que acompañé a un grupo de mara'akate a llevar una ofrenda (un pedazo de palo de brasil muy bien tallado con forma de rayo, aunque bien pudiera haber sido una víbora) al cepo del antiguo Ostoc estos comentaron sobre las posibles causas del abandono del lugar que es evidentemente mejor que el actual Tuxpan. Su conclusión fue 'sabe que soñarían los viejos'.

desarrollado una relación con estos que incluye el comercio, el parentesco, el empleo y el aprendizaje del idioma español, sin abandonar el litigio por la tierra.

Entonces, los Huicholes son un grupo social cuyas mezclas e influencias con otras etnias pueden rastrearse hasta mucho antes de la conquista. Después de ella, han estado en continuo contacto con la dinámica nacional, siendo el más novedoso de estos la entrada de los programas institucionales. Esto, junto a la invasión de las tierras por parte de rancheros mestizos de Puente de Camotlán, otorgan un contexto donde la alimentación tradicional con sus métodos es alterada.

La creación de diferentes contextos

Las intervenciones por la tierra

El paisaje del antiguo Ostoc es dominado por una gran planicie cruzada por varios cauces de agua y pequeños manantiales. Lo que marca una gran diferencia con el resto de la región de Tuxpan, que se compone de profundos barrancos, pequeñas planicies y lomas. La zona sigue siendo seca, pero por lo menos es plana y el agua es más accesible a comparación del resto de la Sierra, lo que favorece la crianza de ganado y el uso de tractores para la siembra del maíz. Pero aún aquí, el ganado enflaca terriblemente en la temporada de secas por carencia de pasto. Las posibilidades de recolección de alimentos se limitan a especies menores y vegetales escasos, por abundancia de ganado que se alimenta de los diferentes retoños. En tiempos de lluvias, los capomos y frutales se destinan al ganado; en la época de secas con carencia completa de pasto, se le entregan los nopales. Esta es un área de conflicto cotidiano en que varias instituciones han debido intervenir. La querrela legal por la tierra, que a veces se agudiza con plantones de los huicholes y amagos de 'toma de armas', es un tipo de relación entre Huicholes y Mestizos siempre mencionada. Pero, hay además otra serie de vínculos diferentes para cada caso.

En la zona se encuentra un pequeño poblado y varios caseríos. En estos últimos el porcentaje de niños en riesgo nutricional fue de 40%, en tanto que en el poblado (en similitud con Tuxpan) hubo sólo un 6%. Uno de estos caseríos se ubica alrededor de una casa construida por un ranchero de Puente de Camotlán quien vendió casa, potrero y ganado al Banco Rural. Este los entregó a crédito a un grupo de Huicholes, habitantes de las inmediaciones, sin emigración prolongada quienes se dividieron el terreno, los animales y las cantidades a pagar. Algunos pudieron hacerlo sin necesidad de deshacerse del ganado, pero muchos a falta de ganado propio rentan los potreros para los rancheros de Puente de Camotlán y se emplean como vaqueros de ellos. Los rancheros usan tal situación para reforzar su posición de que: "*si los huicholes no trabajan su tierra, ¿entonces para qué la quieren?*". A este grupo pertenece el padre del niño cuya conversación conmigo será presentada mas adelante.

A diferencia de éste caserío, los habitantes de otro y del pequeño pueblo tienen limitados sus derechos del uso de la tierra al área donde se asientan sus casas. Para sembrar o pastorear su ganado, ambas comunidades deben pedir permiso a los rancheros de Puente de Camotlán que están en posesión de los terrenos. En el caso de Jazmines, uno de los caseríos de la zona la ocupación de su tierra por los rancheros de Puente de Camotlán parece haber ocurrido aún con presencia de ellos. Aquellos establecieron un límite de dos hectáreas para las viviendas de todas las familias y cercaron esta área con alambre de púas. Ellos deciden anualmente la porción y lugar de terreno donde los Huicholes pueden cultivar su maíz. Además, la protección del terreno sembrado queda bajo la responsabilidad del que siembra, desligándose el

ranchero de todo compromiso si su ganado daña al cultivo. Los huicholes de esta comunidad dicen que si se atrevieran a cultivar sin permiso, *"al cruzar la primera cerca te mochan la pata"*.

Como la cantidad de terreno que pueden sembrar es insuficiente para sus necesidades, después de la cosecha del maíz el caserío queda prácticamente solo en el período de secas. En esta temporada, familias completas se trasladan a la costa de Nayarit donde se emplean como jornaleros del tabaco. La gente de este caserío no tiene buena relación con los rancheros Mestizos, aunque hacen uso de los servicios de Puente de Camotlán. Sin duda, son los malos modos de las familias que poseen los terrenos lo que los previene de confiar en ellos. De hecho, se han denunciado actos violentos individuales y menores de ambas partes.

Por otra parte, Mesa del Tirador al igual que Tuxpan es un pueblo en forma, con calles bien trazadas y la principal empedrada, con red de agua potable y energía eléctrica. Unas sesenta familias viven aquí, muchas de las cuales fueron traídos por un programa del gobierno federal (HUICOT, por las siglas de Huicholes, Coras y Tepehuanes) en la década de los setenta. Procedentes de rancherías dispersas en la serranía, casi no existían vínculos sociales o de parentesco entre ellos. A medida que los niños de entonces crecieron se han ido creando estos, tanto entre la población recién llegada como con un pequeño grupo originario del lugar, así como con los mestizos de Puente de Camotlán.

La convivencia de los habitantes de Mesa del Tirador con el poblado vecino es buena en tanto que éste, además de ser un pueblo donde se encuentran todo tipo de mercancías, ofrece posibilidades de empleo como jornaleros del campo o domésticos. Pero tal vez más importante, es la oportunidad de conseguir un padrino mestizo para un niño Huichol y quizá - por qué no - hasta esposo para una hija. La gente de Mesa del Tirador empieza a avergonzarse del uso del idioma Huichol y ha cambiado su vestido tradicional por el mestizo; más notable en el caso de las mujeres que ya usan pantalones.

La influencia de tal relación se expresa en las asambleas comunales donde el litigio por la tierra está siempre presente. Por ejemplo, en una de ellas convocada por la Unión de Comunidades Indígenas de Jalisco se acordó realizar un plantón en Mesa del Tirador, para presionar la decisión de los tribunales agrarios. Los participantes en la asamblea procedentes de Mesa del Tirador explicaron que ellos no apoyarían este plantón, porque eso significaba ponerse en contra de los ganaderos de Puente, quienes son sus compadres o yernos. La respuesta de los otros Huicholes fue terriblemente burlesca. La asamblea determinó que la gente de Mesa del Tirador debía dar alimentación a los grupos de Huicholes procedentes de todas las Gobernaturas de la Sierra, que quedarían haciendo 'guardias' en el plantón. Pero además, se les dijo que de no cumplir con esta orden, podían irse a vivir con 'sus parientes' a Puente de Camotlán. Es decir una amenaza de expulsión, que se acompañó de una burla racial, cuando se decían entre ellos: *"es claro que ahora los Huicholes de Mesa del Tirador tienen los ojos azules y la piel blanca"*. Lo cual por supuesto es el color de la gente de Puente, pero no es el caso de aquellos. Ante la amenaza, la gente de Mesa del Tirador no tuvo alternativa.

Así, el alto índice de riesgo nutricional de la zona sudoeste con casos de extrema desnutrición y muerte por esta causa, se explican por las restricciones para la producción de alimentos y la práctica de la recolección. En términos de comparación con las otras zonas, especialmente con la parte norte de la montaña oriente, parece ser que la convivencia cercana con los mestizos resulta en una desventaja para la nutrición infantil. Pero los índices no son homogéneos por las respuestas diferentes de las familias para la misma situación. De esta manera, en una pequeña zona de la región ante un contexto ecológico similar se encuentran diferencias socio- políticas por tres distintas estrategias de los pobladores de estos caseríos. Esto es: (a) la gente de Mesa

del Tirador basa su sobrevivencia en su alianza con sus contendientes por la tierra; (b) los de Jazmines prefieren emigrar a la costa, dada las restricciones violentas a que los sujeta la familia que posee la tierra; (d) en el Novillero, donde vive la familia de Patricio, se encontró una salida alternativa que, por la renta de pastizales y empleo de vaqueros, permite cierto grado de independencia. Todo ello repercute en las diferencias de riesgo nutricional, donde los niños de Mesa del Tirador obtienen un bajo porcentaje; en cambio en las otras áreas de esta zona, el porcentaje es alto y se presentan casos de gravedad.

La creación de empleos y el acceso al mercado

La dispersión de los caseríos sigue siendo la regla en la región. Seguramente los cuatrocientos Huicholes del antiguo Ostoc que regresaron a asentarse en la región de Tuxpan, se diseminaron en los diez caseríos centrales que ahora son la base de la organización política en delegaciones. Mesa del Tirador es una más de ellas, incluida bajo el mando del gobierno tradicional de Tuxpan. Además de las observaciones prácticas que aporta Weigand (1992) para explicar la dispersión (capítulo tres), ella está inscrita en la mitología Huichola en donde aparece como una orden de los antepasados, para evitar los problemas familiares ocasionados por la convivencia cercana. Estos se refieren básicamente a los pleitos entre las mujeres (Zinng, 1938). Los dos pequeños pueblos en la zona, Tuxpan y Mesa del Tirador, rompen con esta lógica pero ambos poblados presentaron ventaja sobre las zonas de caseríos dispersos con relación al crecimiento de los niños.

Habría que señalar que por estos poblados pasa la brecha que conecta a la Sierra con Jalisco a un extremo y Nayarit al otro. Lo que significa facilidad en el ingreso de mercancías del exterior. Por otra parte, en las dos poblaciones se concentran los servicios institucionales. Tienen escuelas con primaria completa, lo que las convierte de destino de aquellos de los caseríos vecinos que desean completar este nivel. Aquí se ubican las Unidades de Atención a la Salud que dan servicio a toda la región, las estaciones de comunicación por radio y tiendas de varios tamaños. Además, en Tuxpan se encuentra la Secundaria por televisión, el Centro de Recuperación Nutricional del DIF y el enorme edificio del Centro Coordinador Indigenista del INI⁴.

Sin duda, el establecimiento de los locales institucionales en Tuxpan resultó en su crecimiento. En 1934, Zinng encontró en el poblado de Tuxpan una sola familia;

4 Este último edificio es un producto de la intervención en la década de los cincuenta cuando el Instituto Nacional Indigenista interviene en el caso específico de un líder Huichol encarcelado por el litigio de las tierras con Puente de Camotlán (Fabila, 1959). Después de esto, la atención a los huicholes y etnias vecinas tuvo un fuerte impulso en la década de los setenta a través del mencionado plan HUICOT cuya coordinación general se encontraba en Tepic Nayarit. Al formarse la delegación del INI en Jalisco la primera sede fue en un poblado en el límite de la sierra, Magdalena, que sólo tenía acceso por avioneta; se cambia luego a Mezquitic, lugar muy frecuentado por los grupos de la parte norte de la sierra y finalmente a la capital del estado, Guadalajara. La coordinación operativa de la zona norte se asienta inicialmente en Tuxpan, donde queda como saldo un enorme edificio de concreto ahora prácticamente vacío, y luego a Mezquitic donde permanece hasta la fecha.

Sin duda la ubicación de la coordinación operativa del plan HUICOT en Tuxpan y la residencia actual en este edificio del jefe de micro-región del INI, ha dado a los huicholes de Tuxpan la oportunidad de estar muy cerca de los administradores mestizos, su manejo de papeles y justificación de proyectos de tal manera que tienen las armas para jugar un papel determinante en las asambleas de la Unión de Comunidades Indígenas, llegando incluso a ganarles espacios a San Sebastián de quien formalmente es anexo (capítulo segundo).

Alfonso Fabila, en 1957 refiere 30 viviendas; en 1994 encontramos 181 fincas construidas. Muchas de estas viviendas están deshabitadas durante la semana, pero generalmente se ocupan durante los domingos en que los padres de familia acompañan a sus hijos al albergue, realizan compras en las tiendas y arreglan sus asuntos con el gobierno tradicional o las instituciones.

Este nuevo estilo de agrupamiento para los Huicholes no hace desaparecer al antiguo. Aunque hay ciertas diferencias en la forma de vida de los habitantes de Tuxpan, con aquellos de los caseríos dispersos. Por ejemplo, aunque en Tuxpan hay gente de diversos linajes familiares, estos mantienen hasta cierto punto su forma de vida tradicional con énfasis en la intimidad. Hay muchas mezclas entre las diferentes familias, pero sigue manteniéndose el patrón de agrupamiento en familias extensas alrededor de un jefe de familia; lo que produce pequeños barrios en el poblado. La ubicación de estos barrios se establece por las respectivas zonas de origen. Así al oriente de Tuxpan están los Chino, que habitan la montaña oriente; al norte del pueblo, los Villalobos, López y Romero que también predominan en la parte norte de la región; con la misma lógica, en el sur se encuentran a los Sánchez, Bautista y Rosalío; al poniente, los Mercado; y al sudoeste, los González y Bañuelos.

Al parecer los apellidos en la zona se estableció por la apropiación del que más les gustó de los mestizos conocidos, donado por el padrino ganadero al momento del bautismo, o simplemente por mostrar una definición de sí mismo. Zingg describe como un hombre decidió que quería ser tratado como un hombre serio, así ahora hay un linaje completo con este apellido: Serio.

Los primeros en asentarse en Tuxpan adquirieron el derecho de las tierras colindantes para la siembra del maíz; aunque todavía en los años recientes se puede adquirir este derecho circulando con postes y alambre de púas las tierras poco usadas. Las familias recién llegadas se desplazan en cada temporal a las inmediaciones de su casa de origen, donde tienen derechos a espacios reconocidos, para el cultivo de maíz. Algunos de los mecanismos de apropiación de la tierra en la región serán descritos en el capítulo seis.

La mayoría de las casas en Tuxpan tienen de uno o varios cuartos de adobe sin mobiliario, a excepción de unos costales vacíos a manera de lecho y algo de ropa colgada de clavos en la pared. A cada uno de los cuartos se les llama '*casa*'. Alrededor de estas '*casas*' hay un gran patio circulado con alambre de púas, piedra o adobe; este último más frecuente en el centro del pueblo. Aunque la vida al aire libre es la norma, la privacidad se mantiene por el acomodo de la casa: los muros de adobe hacia la calle, una pequeñísima puerta siempre cerrada y una jauría de perros flacos manteniendo a raya, con sus ladridos amenazantes, a los intrusos. Incluso, dentro de la misma casa, se comparte el patio interior, pero cada pareja posee no sólo su propio cuarto, sino también su cocina donde los alimentos se manejan por separado. Lo que sucede también en los caseríos. Los cambios con respecto a las casas de los caseríos, es el techo, que en estos es fabricado con zacate. Por otra parte, muy pocas viviendas en Tuxpan tienen '*carretones*'. Estas son construcciones de carrizo y zacate, alejados del suelo por medio de troncos, los cuales son muy comunes en los caseríos.

Como en los caseríos, las aves de corral y los puercos andan libres, de patio en patio. Nunca se provee de alimento especial a los animales, los cuales deben conseguir por sí mismos lo que puedan. Una función de estos es el reciclado de los desechos humanos. Del mismo modo, en la mayoría de las cocinas además del bote alcoholero para el nixtamal, algún recipiente de plástico para recoger la masa molida en molino de mano, jícaras de coatecomate para guardar las tortillas, los recipientes del agua, el metate y el comal se carece de cualquier otro utensilio, incluso de platos. Los también escasos muebles domésticos son los banquillos de carrizo ('*u'pari'*), cobijas o costales de vinilo que funcionan como cama, y a veces camas elaboradas localmente con palos de

Mezquite y carrizos. El Huichol varón comúnmente se sienta en cuclillas, mientras que las mujeres lo hacen directamente sobre el suelo.

A excepción de las casas donde se prepara comida para vender que usan estufa de gas, en los hogares de la comunidad se usan piedras grandes como asiento para cocer el nixtamal en el patio de la casa y leña como combustible. Esta es traída de los montes cercanos a una distancia de una hora o un poco mas, cargada en la espalda, con burros, o pagando el viaje al dueño de una camioneta. Ya han empezado a llegar los vendedores de muebles a crédito, de cuyos productos el más apreciado es el ropero.

Aunque hay una red de tubería que conduce el agua desde un manantial de la montaña oriente, esta no llega a las casas. Las prioridades de distribución de esta agua son la Unidad de Atención a la Salud y el edificio del INI; el albergue escolar formalmente debería ser incluido en la lista, pero muy raramente alcanza el agua para ellos. Para los hogares hay que acarrearla bote por bote de dos manantiales distantes de Tuxpan a mas o menos a media hora, que es almacenada para su consumo en pequeños depósitos de plástico. Lo que es práctica común en los caseríos dispersos, que se ubican cerca de una fuente de agua.

La iluminación nocturna en Tuxpan dependía hasta 1998 de velas de parafina, porque aunque existe una planta generadora de energía eléctrica, esta sufría frecuentes descomposturas. En mayo de 1998 finalizó la instalación de la red de energía eléctrica en la comunidad, que surte a Tuxpan, Mesa del Tirador y a Puente de Camotlán. La presión de los habitantes de este último pueblo fue fundamental para obtener este servicio, porque era la posibilidad más cercana de conectarse a la red eléctrica, a través de Jalisco. En las rancherías la única posibilidad de iluminación nocturna sigue siendo la vela de parafina, porque el ocote es escaso.

En Tuxpan, se habla Huichol donde se mezclan palabras en español; la comunicación con los mestizos es en buen español. Pero, a mayor distancia de los caseríos con este pueblo, hay mayores dificultades para comunicarse en español y para la obtención de fechas precisas de nacimiento. Muchas familias de los caseríos cercanos a Tuxpan, tienen anotado los nombres y fechas de nacimiento de todos sus integrantes, lo cual es un reflejo de los requisitos de la escuela y las cartillas de vacunación.

En resumen, el estilo de vida de los habitantes de Tuxpan no difiere grandemente de los caseríos dispersos. Pero, una característica central a Tuxpan es el ingreso económico seguro y permanente por el empleo. Se trata de empleos en diversas instituciones. La capacidad de consumo de este grupo de trabajadores, desarrolla una red de tiendas, venta de comidas, y servicios diversos. El 47% de las setenta familias que viven en Tuxpan tiene un ingreso permanente. Este depende de los empleos de los maestros de primaria (12), cocineras (7), el jefe del albergue y su ayudante (2), apagafuegos de la Semarnap (8), empleados del INI (3), técnico en Atención Primaria a la Salud (1), y el empleado del radio (1). Para satisfacer las necesidades de este grupo, se encuentran veinte pequeñas tiendas, dos mujeres que se dedican a preparar comida y otras que venden cena por las noches. Es decir, hay una redistribución del ingreso fijo de los empleados hacia otras actividades, principalmente comerciales. Para la repercusión en el alimento de las familias de Tuxpan, no es despreciable tampoco la cantidad de alimento que del albergue escolar sale clandestinamente hacia las redes familiares a través de los empleados.

Como se ve, la explicación de la diferencia para el riesgo nutricional se aleja de la cuestión ecológica en términos de producción y recolección de alimentos, para dar paso a la introducción de una alimentación dependiente del mercado y su acceso a este. El tejido de los elementos que hasta ahora se han mencionado y su impacto en el organismo humano puede verse con claridad en el siguiente caso.

Hilario y Patricio

Hilario, un niño de poco más de dos años de edad, se quedó con nosotros durante 25 días. Lo trajo Patricio, su papá, enviado por la doctora de la Unidad de Atención a la Salud de Mesa del Tirador. La comunidad de Patricio queda a tres horas a pie de la única brecha existente hasta entonces. Después de llegar a la brecha, hay que caminar una hora más, o si se corre con mucha suerte pedir 'aventón', para llegar a Mesa del Tirador. Entre Tuxpan y Mesa del Tirador hay una distancia en automóvil de una hora aproximadamente, o cuatro horas de camino a pie. Patricio había tomado la corrida del autobús que da su servicio cada tercer día.

El cuadro clínico de Hilario era muy similar al de Venancio, pero no había infección agregada lo que representaba una ventaja enorme para su tratamiento. En términos sencillos expliqué al padre del niño la evolución que la desnutrición tiene, lo cual parecía coincidir con lo que él había observado en su hijo. De hecho, mi versión sobre la enfermedad debió seguir el curso de sus preguntas de aclaración. Señal de que había tomado cuenta de todos los detalles de la enfermedad. Una vez que terminó su interrogatorio, dijo francamente:

P. "Ya no creo ni en médicos ni en *cantadores*⁵, lo he llevado por todas partes y nadie lo cura. Me dicen que sí, pero yo no veo al niño que mejore. ¿Cuánto tiempo ocupas para probarme que se curará?"

H. Nadie te puede asegurar que se curará. Yo lo único que te digo, es que le vamos a dar un tratamiento y que de acuerdo a como responda el niño, lo modificamos o le seguimos. ¿Dos semanas te parecen bien para empezar a ver resultados? Pero el niño se tiene que quedar aquí al menos por un mes y medio.

Aceptó. Fue al poblado mestizo más cercano y compró las vitaminas que le encargué. Iniciado el tratamiento con atole de leche y arroz endulzado con piloncillo, frutas y vitaminas, la mejoría clínica se hizo notar. En tanto que el edema desaparecía y regresaba el apetito del niño, éste y sus padres se convirtieron en nuestros amigos. Hilario disfrutaba el camino a la tienda donde compraríamos para él fruta fresca o jugo enlatado a falta de esta. En el Centro localizó el lugar de la despensa y muy de madrugada lo encontraba frente al mueble, con su vientre desproporcionado por la desnutrición, tratando de abrirlo para comer el queso. Al contrario de otros niños que estuvieron internados, no rechazó el atole con leche, pero igual que ellos buscaba la tortilla. Que igual que a los otros, se las escondimos las primeras semanas para que aceptara el otro alimento⁶.

Ya que venían de una comunidad relativamente lejana, permanecían las 24 horas en el Centro. Pasaban la noche en el suelo de la salita de 15 metros cuadrados, que durante el día era al mismo tiempo consultorio, oficina, salón de capacitación y lugar de visitas. Patricio tomaba sus alimentos con nosotros y en el tiempo en que Hilario no quería comer nos ayudaba a rogarle. Después, aburrido de estar en el patio de la clínica, caminaba hasta lo que podríamos llamar 'la plaza del pueblo': un espacio plano, desolado, con dos árboles, la casa de reuniones y el Calihuey a un lado. No tenía parientes ni amigos en Tuxpan, así que su única posibilidad para charlar fuimos nosotros.

⁵ 'Cantador' es una palabra comúnmente usada para designar al Mara'akame, que destaca una de las funciones de éste: Canta en las ceremonias (capítulo seis).

⁶ La razón de evitar las tortillas en un niño en rehabilitación nutricional, es la desproporción entre volumen y cantidad de energía y carencia de proteínas completas. El estómago del niño se llena pronto, pero no obtiene el tipo de nutriente que necesita.

En el período en que Hilario estuvo internado, hubo una concentración de los pobladores de la región en Tuxpan con motivo de 'la Fiesta de la milpa'. Participamos en ella a ratos, pues al contrario de los pobladores, nosotros no podíamos dejar de trabajar por ello. Después de que la fiesta terminó, la gente siguió celebrando en pequeños grupos, disfrutando del tejuino sobrante de la ceremonia. Todavía había festejos individuales posteriores a la fiesta, cuando llegaron los fondos de Procampo⁷. Por lo que las celebraciones de los grupos, usando el dinero de Procampo, se prolongaron más allá de una semana. Hilario era cuidado por su madre en el Centro, quien para entonces ya se había integrado a nuestro grupo con su hija menor, Rosalba. Esta no había sido destetada, aunque ya pasaba de los dieciocho meses, así que en vista de las fiestas y (quiero suponer) que confiada en nuestros consejos por la mejoría de Hilario, dejó que lidiáramos con el llanto de su hija por tres noches seguidas para que sin el pecho materno aceptara otros alimentos.

En una noche, cuando ya los niños dormían. Salimos todos al patio exterior del DIF para ver pasar los grupos de muchachos y señores con su conjunto musical cada uno - obscura la noche, las estrellas al fondo y cada cual con su vaso de tejuino- estuvimos platicando de diversas cosas. Mi compañero de trabajo y yo, entre otras cosas, expresamos nuestra felicidad por estar en la Sierra, entre los huicholes y lo hermoso de sus ceremonias. Patricio se mostró complacido al oírnos y abundó en lo bueno que es ser Huichol. Su discurso pronto derivó a la comparación con los mestizos, donde mostró su convencimiento de que los *teiwari* (mestizos) somos tontos, impuros étnicamente y faltos de dioses en relación con ellos. En sus palabras:

"Ningún mestizo habla Huichol, ni siquiera con los defectos que tenemos nosotros cuando hablamos español. En cambio, los Huicholes en su mayoría hablan los dos idiomas; aunque claro, hay uno que otro Huichol tonto".

"Sólo por ponerte otro ejemplo, ustedes ya ni saben quienes son, de donde vienen. En cambio nosotros somos de la misma raza, hermanos nos llamamos: ustedes están muy mezclados".

[Por otra parte]: *"Ustedes tienen nomás un Dios y nosotros tenemos muchos".*

¿Qué más pruebas de su superioridad necesitaba? Por supuesto no había nada que discutir ahí, todo lo que había dicho sobre los mestizos era cierto. Abundando sobre los mestizos dijo que su comida es mala, porque:

"A mi no me cae bien la comida de ustedes. Siempre que salgo a la ciudad me siento mal del estómago. He tratado: que un vaso de leche o algo de beber que no sea sólo agua en las comidas. Pero como que me siento mal del estómago, muy pesado, ¡Quién sabe como! Quién sabe [hace una pausa, como pensando y luego agrega], será que ya somos diferentes de por sí"

En respuesta le comento que a Hilario le gusta todo. Pensativamente acepta:

"Si, yo tenía unas vacas y él tomaba leche a diario. Estaba bien repuestito".

¿Y que pasó con las vacas? Pregunté.

"Se fueron acabando. Pero me quedó de ganancia el potrero. Es que fue un préstamo que nos hicieron, para ganado y para potrero. Como tenía que pagar, vendí las vacas; pero ya pagué todo. Por eso fue, aunque digan los de Puente de Camotlán [el poblado mestizo más cercano], que los Huicholes nos acabamos el ganado en Fiestas".

⁷ Procampo, es el nombre de un programa del gobierno que entrega una cantidad determinada de dinero por cada hectárea de maíz sembrada. Como compensación por el precio bajo que el maíz tiene en el mercado nacional, por su inclusión en el mercado internacional.

Le expuse mi idea de que estaba tratando con un 'pueblo de reyes'. La cual se había ido generando por la arrogancia que encontraba en algunos Huicholes en su trato con los trabajadores institucionales, y por sus Fiestas constantes. Para mayor claridad le puse el ejemplo más cercano:

"Pues vea si no es así. Ustedes se la pasan en Fiestas. Ahora todos andan allá en la 'entejuinada' (borrachera con tejuino), que a mí me encantaría seguir. Pero como soy mestiza, me tengo que quedar a trabajar para atender a sus niños".

Rió a carcajada abierta y respondió:

"Es lo que nos dicen, que somos bien fiesteros. Pero mira esta fiesta: todo nos han regalado - señalando el tejuino y sugiriendo la comida gratuita que nos habían invitado. Estas son nuestras fiestas: de compartir. Yo he ido a las fiestas de Puente de Camotlán que son puro negocio. Ya se les perdió la fiesta entre los negocios. Y ellos son los que más nos critican, que por andar en las fiestas nos acabamos lo que tenemos".

Continúa su defensa:

"Nosotros tenemos que dar. El cantador sabe cuando uno no ha dado para la fiesta porque se enferman los niños y dice: das un guajolote, un borrego o un becerro. Es fiesta para todos. Es la costumbre. Un Mara'akame dijo que Hilario se va a morir porque no he cooperado en las fiestas; que un Kakau'yare mandó un alacrán".

Le pregunto que si ya cumplió con lo que el Mara'akame le pidió. Contesta que no lo hará, a menos que el niño se cure, porque:

"Es que muchos son muy mentirosos. Dicen que te curan, pero ya ves como está Hilario".

Terminada la celebración por el dinero de Procampo, la madre y sus dos hijos permanecieron en el DIF con nosotros, en tanto que Patricio iba y venía a su comunidad para atender sus trabajos. Una vez que desapareció el edema de Hilario, aunque no se había logrado un peso adecuado, regresaron todos a casa. Tratar de detenerlos hubiera sido inútil, como lo había aprendido con otros niños. Patricio me aseguró que había comprendido que si Hilario consumía leche, carne, huevo y frutas no volvería a hincharse. El se encargaría de que no le faltaran esos alimentos.

En los meses siguientes, Patricio llegaba periódicamente al Centro para notificar que Hilario seguía evolucionando bien y a llevar leche y vitaminas. Aseguraba que siempre que tenía dinero compraba a los niños el alimento adecuado. Cinco meses después encontramos a Patricio esperándonos fuera del DIF, recargado tristemente sobre el muro. Con un nudo en la garganta pregunté sobre los niños. Me contestó brevemente: "Nos pasó mal". Me angustié aún más y pregunté: ¿Murió? Su respuesta fue: "Si, murió Rosalba, la chiquita".

Le picó un alacrán y no la alcanzaron a sacar hasta la clínica más cercana, murió en el camino. Como explicando, Patricio dijo que no *le habían dado tiempo* para participar en la fiesta, pero que en la siguiente iba a matar un becerro. Hilario estaba bien y su esposa embarazada de nuevo. El motivo de su visita en esta ocasión era porque quería mas leche para Hilario. Meses después, en las visitas que regularmente hacíamos a las comunidades encontramos a la familia contenta. No pregunté por el cumplimiento del mandato del Mara'akame, porque para entonces ya había aprendido que no debe recordarse al familiar la muerte de un ser querido. Pero por la actitud tranquila de Patricio, sospeché que en ese momento ya no había mas deudas con el Costumbre. Como se ve, la 'realidad clínica' es muy compleja.

Debo decir, que esta conversación fue una de las que más me inquietaron para el orden de la tesis y el argumento a desarrollar en ésta. En la versión de Patricio sobre la

enfermedad de su hijo se asoma lo que hemos mencionado antes y se desarrolló en el capítulo anterior: la enfermedad para este grupo no se define tanto por los signos y síntomas que presenta el enfermo, sino por la causalidad de la misma. Por otra parte, aunque sea uno de los miembros de la familia quien manifieste la enfermedad ésta amenaza a todos, pues Hilario se salva del 'alacrán' para que meses después muera su hermanita. Lo que está en el centro de esto es la agencia que se atribuye al Kakau'yare, que es definitiva para la ocurrencia de la enfermedad.

Por otra parte, en su reflexión en voz alta, destaca la relación entre biografías y eventos así como la importancia del proceso social que influencia la conformación no sólo de tamaño y forma, sino también la actividad del cuerpo humano. Hilario, nuestro amiguito, mejora rápidamente porque acepta todo el alimento que se le ofrece. Al contrario de otros niños internados en el DIF que había casi que obligarlos a ingerir la leche, Hilario la busca; porque existía este hábito en sus antecedentes. Es conocido que los grupos indígenas en México no ingieren la leche habitualmente, e incluso llegan a rechazarla cuando se les hace llegar en los programas alimentarios. Esto sucedió también en la región Huichola al principio del programa, tanto con los desnutridos tratados en el Centro de Recuperación como cuando se empezó a distribuir gratuitamente en las comunidades donde había mas riesgo nutricional. Los comentarios a manera de broma en las diversas comunidades coincidían en esto: *'ya llegó la leche para hacer más chorrientos a los niños'*.

La actitud cambió, después de meses de paciente explicación de que las evacuaciones flojas desaparecerían una vez que los niños se habituaran al nuevo alimento. Pero sobre todo, por la observación de que esto realmente ocurrió. Al paso del tiempo, no sólo venían a buscar la leche de manera individual, sino que a través del gobierno tradicional se organizaban por comunidades para llevar la dotación comunal en mulas. Pero ello no repercutió en la introducción de la leche como alimento ordinario para la familia entera, ni todas las familias fueron convencidas.

Por otra parte, del caso se deriva también la confianza que Patricio y su esposa nos otorgan para el cuidado de sus hijos.

Entre el cuidado y la disciplina corporal

La mayoría de los niños internados en el Centro procedían de la zona en conflicto por la tierra, estos fueron traídos por iniciativa de los padres, referidos por las UAS cercanas, o mandados llamar a través del gobierno tradicional. Pero también llegaron niños de caseríos fuera del área de influencia de la gubernatura. La atención para los internados era las 24 horas del día, con el auxilio de sus madres, pero en muchas ocasiones los dejaron solos con nosotros. A veces preferíamos eso, porque las madres saboteaban el tratamiento, temerosas por las evacuaciones líquidas y los ruidos intestinales en el niño, que el ajuste ocasionaba al principio. Les daban tortilla a escondidas y claramente no consideraban que se había avanzado en la recuperación, hasta que los niños comían ésta.

Cualquier niño sufre al llegar a un lugar extraño, pero también nosotros sufríamos. Por ejemplo, el lindo piso de mármol negro recibía a cada momento el pequeño residuo de atole o agua aventado a un lado con un gesto displicente, característico de la Sierra e imitado por los niños a su corta edad. Lo cual significaba andar detrás de ellos con el lienzo listo para limpiar. También descubrimos que no les gustaba usar el sweater que les poníamos por las noches para su protección; luchaban con él hasta que se lo quitaban. Por otra parte, provenientes de comunidades completamente aisladas se asustaban con el ruido de motores que al primer sonido los hacía llorar, en estos momentos debíamos acercarnos para mimarlos un poco hasta que se tranquilizaban.

Es costumbre que el enfermo lactante esté en los brazos de la madre. Para nosotros el abrazar todo el tiempo a los niños estaba fuera de posibilidades, por la serie de actividades que se requería para el programa. Al principio los dejábamos en las cunas de hospital con que estaba equipado el Centro, pero pronto comprendimos que era mejor deshacerse de ellas. El punto definitivo fue puesto por el gobernador tradicional sin darse cuenta. El gobernador pasaba a diario por el Centro y se acercaba a las cunas donde los niños estaban. En una ocasión se acercó a un par de niños y les habló, divertido por la reacción tradujo para nosotros: *'Mira con que ojos me ven, porque les dije: ¡ándeles, por malditos sólo les tocó este terrenito!'* Es decir, la cuna se veía como una cárcel no sólo por los adultos, también en la actitud de los niños era claro, porque buscaban los resquicios entre los barrotes tratando de escapar. Desde entonces los dejamos en el suelo, donde podían tener un poco más de libertad, pero se desesperaban ante nuestra indiferencia cuando nos extendían los brazos buscando que los levantáramos. Una psicóloga, que prestaba su servicio social en el INI y que colaboró con nosotros en muchas actividades, diseñó un 'canguro' de manta. Ahí cargábamos a los niños cuando se ponían muy irritables, o en las visitas regulares a comunidades cercanas.

A su llegada eran niños pasivos e irritables como cualquier desnutrido. Al paso de los días iniciaban sus movimientos. Observamos que algunos niños cambiaron su forma de gateo, al principio se apoyaban en las palmas y plantas para avanzar. Pero supongo que por lo resbaloso del piso de mármol pulido del Centro, empezaron a usar las rodillas. Una vez que comprendieron que a pesar de todos sus ruegos no los levantaríamos, con su carita sonriente nos invitaban a participar de sus correteos; a lo que accedíamos simulando una persecución.

Al paso de los días el entendimiento entre ellos y nosotros mejoraba a medida de su estado de salud. Lavábamos menos pañales y los mayorcitos avisaban cuando iban a defecar. Una vez que el apetito venía, en la conocida fase de hambre feroz que se establece cuando inician su recuperación, comían lo que se les ofrecía y se robaban la comida entre ellos. Los que podían caminar se desplazaban a gusto, buscando los juguetes musicales y la despensa de los alimentos como en el caso de Hilario. Ante el ejemplo de algunos que aceptaban su pijama, tomaban otra y la ofrecían diciendo en Huichol: *'¿ne tá?' (¿Y yo qué?)*; jalaban su colchón de donde estaban guardados, y lo acomodaban en el piso cuando ya querían dormir.

Mucho del acercamiento con los niños se logró a base del alimento ofrecido, especialmente si era fruta o caldos de carne. Coloquialmente diremos que atrapamos a los niños por la panza y a través de ellos la confianza de los adultos. Pero la retirada temprana de los niños nos mostraba que si para estos el alimento era un regocijo, para los padres su permanencia en el Centro no tenía razón de ser, una vez desaparecido el signo que los había llevado ahí. El ajuste enzimático entró dentro de otro proceso de ajuste intercultural. Los niños a través de pequeños detalles nos mostraron en que consistían también las diferencias entre los Huicholes y nosotros.

Observados como estábamos por la comunidad que llenaba nuestro Centro llevada por la curiosidad, entendimos la valoración que daban al cuidado de los niños. Pongamos como ejemplo algunos comentarios. *'Me voy a animar a hacer otro y traérselos a que me lo cuiden'* (el gobernador); *'No cuidarás bien de tus hijos pero hay andas cuidando a los de otros cabrones'* (enfermera Huichola); *'No Horacia, así sí. Los papás muy a gusto allá entejuinados, haciendo otro hijo y tú aquí en la friega'* (el carpintero); *'Nomás se los dejamos hasta que pasemos de nuestros trabajos [una fiesta]'* (Presidente de bienes comunales).

Además del cuidado a sus niños, la comunidad apreciaba el uso de fármacos. Era claro que muchos niños presentaban infecciones resistentes a los antibióticos comúnmente usados en las clínicas de la Sierra; producto o razón de su peregrinaje con diversos médicos de la Sierra y fuera de ella. El uso de cefalosporinas, antibióticos caros y por ello poco usados o de una mezcla de antibióticos sinérgicos, resultó en el

alivio de estas infecciones. El tratamiento vitamínico era visto como un fármaco más. Pero, la actitud de Patricio y de otros padres de familia, refleja que han asumido la imagen de desnutrición de la biomedicina.

Recuento analítico

Lock y Lindenbaum (1993:xi), explican que a primera vista parecería que las críticas de los antropólogos acerca del dominio de la biomedicina sobre las terapias locales, es una crítica hacia la primera o hacia la 'ciencia'. Pero que en realidad, estas son estaciones de una ruta hacia una meta más distante, una identificación de los procesos a través de los cuales las voces dominantes y formas institucionales llegan a ejercitar su control. Porque, dicen ellos, la cuestión no está en demostrar que el mundo es significativamente construido por los individuos en cualquier sociedad, sino en cómo los individuos dan corporeidad y llegan a aceptar como natural un mundo que es construido de manera desproporcionada por aquellos en las posiciones de poder.

En este capítulo, se ha establecido que para el tamaño y conformación orgánica de los individuos de esta región, no puede encontrarse una causa única. Los efectos de los procesos de intervención gubernamental, de convivencia histórica con los vecinos mestizos y la lucha por la tierra, aparecieron centrales para entender lo que actualmente está pasando.

Hay varios aspectos específicos de estos procesos que deben señalarse con más claridad. Uno de ellos es la referencia que con respecto al poder. Por una parte, ante una imagen idealizada de *una comunidad Huichola*, que comúnmente se ha usado para representarlos, los historiadores proveen otra donde los conflictos al interior del grupo se expresan en alianzas con diferentes grupos mestizos en disputa. Pero también se muestra la posibilidad de tolerancia hacia 'otros' no Huicholes, y el uso de estrategias de defensa ante amenazas ciertas. Ante la violencia física que representaban los bandidos, soldados de diferentes bandos, o la posibilidad de ser atrapado y obligado a trabajar en las minas, se ha colocado a las emigraciones como parte de esas defensas. Hay que recordar que en el segundo capítulo de esta tesis se presentó que, precisamente por la división de las cuatro gobernaturas tradicionales, se da un esfuerzo institucional para crear la UCIHJ con la intención de construir un órgano político representativo del pueblo Huichol, que tomara en sus manos los problemas comunes a la zona, la lucha por la tierra por ejemplo.

Sin embargo, analizando sólo una de las pequeñas áreas de la gobernatura de Tuxpan, se pudo ver en este capítulo que el contacto antiguo y reciente con extraños ha generado una diversidad de estrategias. La que está resultando en ventaja para el crecimiento armónico de los niños, es precisamente la aceptación implícita de una zona fronteriza y nuevas reglas en la convivencia social. Posiblemente la intención del Plan Huicot de colocar un núcleo poblacional en el antiguo Ostoc, era apoyar a la defensa de los Huicholes por su tierra. Los resultados son paradójicos. Algunos de los Huicholes de Mesa del Tirador fueron desarraigados de sus comunidades de origen, y por lo tanto incluidos en una estructura política ajena. Por otra parte, dada su carencia de vínculos familiares y sociales con sus vecinos Huicholes, con el gobierno tradicional de Tuxpan o con la Unión de Comunidades Indígenas, buscan o son buscados para el enlace familiar con los más cercanos. En este proceso surgió una identidad nueva que involucra a ambos, ha emergido un grupo fronterizo. Como en muchas fronteras, uno de sus componentes es más débil que el otro: la gente de Mesa del Tirador adopta hábitos de alimentación, vestido y habla del otro lado de la frontera. En este sentido, la

identidad del grupo Huichol como tal se encuentra en peligro. Por otra parte, para la desnutrición el efecto es otro.

Entonces, interviene en el juego otro de los grupos en posiciones de poder. Por norma se imponen las reglas de la UCIHJ, para aquellos que en el cálculo de la ventaja cercana apelan a las relaciones de parentesco. Pero la sujeción al mandato de la UCIHJ para alimentar a las guardias del plantón simbólico no alterará fundamentalmente, a corto plazo, las circunstancias que los enlazan con sus vecinos de Puente de Camotlán. Ni siquiera en el caso de que ganen por la vía legal u otros medios la posesión de la tierra. ¿Entonces, a cual de los grupos que detentan el poder podemos referirnos en este proceso? ¿A los mestizos que invaden la tierra y modifican los hábitos, o a la UCIHJ que impone una norma sobre la elección familiar e individual? ¿O a las familias e individuos Huicholes que por la vía de los hechos adoptan un nuevo estilo de vida?

Eso nos lleva a otro de los elementos específicos de estos procesos. La modificación de hábitos, donde el ejercicio del poder está mediando en el balance con las normas del grupo y la creatividad de las respuestas de los involucrados. A diferencia de la aportación de Signe Howell (1995), las adopciones de partes de la tecnología externa a una cultura *a veces sí* se enlazan con transformaciones profundas del conocimiento existente. Se mostró que los efectos colaterales de la intervención gubernamental, al otorgar empleo a través de las instituciones de servicio, modifican parcialmente las prácticas de dispersión y alimentación. Práctica que como lo describe Phil Weigand (1992), era la manera más eficiente de hacer uso de la tierra y sus recursos. A cambio, otorga una serie de mecanismos para la obtención del alimento, que visto en términos de desarrollo armónico de los niños, mantiene ventajas aún sobre los habitantes de la montaña oriente donde su entorno ecológico y práctica de dispersión de la población, han sido poco alterados.

En esta transformación de hábitos, es de hacer notar la actitud reflexiva de Patricio quien incorpora mis comentarios en sus meditaciones, como ocurre también en mi caso. Su actitud exigente al principio, contradice a Parkin (1995), cuando asegura que la gente no está interesada en conocer lo que está debajo del diagnóstico, o del tratamiento. Patricio sabía de lo que estaba hablando y sus preguntas eran directas a las causas de la enfermedad del niño. Por otra parte, su calificación sobre el mal alimento mestizo, se ve confrontado con la evidencia de que la leche está beneficiando a su hijo. Lo que lo hace pensar y situar experiencias del pasado, como cuando Hilario estaba 'bien repuestito' porque él tenía vacas. Una evidencia que hace dudar de la imagen de alimento que la experiencia personal le ha dado, como 'incómodo', 'pesado', 'no cae bien'. Como en este caso, muchos de los Huicholes adoptaron la explicación de la desnutrición desde el punto de vista de la biomedicina. Creándose entonces un nuevo contexto de manera semejante a lo que aporta Appadurai (1993:210), quien dice: "como los sujetos locales en la continua tarea de reproducir su vecindario, traen las consecuencias de la historia, el medio ambiente y la imaginación, [ello] contiene el potencial para producir nuevas competencias (material, social e imaginativas)." (Appadurai, 1993:210).

En este nuevo contexto destaca otro de los elementos específicos que este caso muestra: el papel del médico y sus herramientas ante el cuerpo del paciente. Esto es, la contraposición que en la literatura se da entre disciplinas corporales - como el ejercicio más visible e invisible del poder institucionalizado-, y el cuidado de la salud.

El encuentro con los niños internados en el Centro de Recuperación Nutricional muestra con claridad el juego entre los hábitos tradicionales y la inclusión de nuevos. El manejo de los detalles que muestran la identidad, como la costumbre de ser abrazados, su preferencia por las tortillas, llanto ante las cunas que limitan sus movimientos, tirar al suelo el sobrante de las comidas, defecar en cualquier sitio una vez que están encerrados y enfermos. Y por otra parte, las normas y necesidades de un

centro hospitalario (como se imagina el funcionamiento de un Centro de Recuperación Nutricional) contrasta con estos y define las restricciones. La idiosincrasia de los niños y los trabajadores - así como la creatividad -, interviene en esta negociación en la que las dos partes sufren. Pero al final, quienes deben adaptarse son los niños, hasta el punto orgánico: el cuerpo se acostumbra a la leche. ¿No es este un ejemplo claro de la imposición de las prácticas institucionales de imposición del poder sobre el cuerpo?

Sin embargo, la aceptación de los pobladores por este servicio, precisamente en la observación de cómo se aplican estas prácticas, los lleva a hacer comentarios que destacan el 'cuidado', no la imposición de disciplinas corporales. En el caso que presenta Parkin (1993), se observa que lo que influye más en el convencimiento de los pacientes es la actuación de la terapeuta. Pues la práctica clínica siempre está en movimiento, tratando de entender y aprender al mismo tiempo, en lo que interviene 'una conversación de gestos' "que no es mucho como actuar un papel reconocido [], sino que los gestos en sí mismos afectan la transformación" (Amarasingham, 1993:137).

Probablemente no hay fuerza más poderosa en la vida social que el hábito, pero este se construye en medio de la norma, la creatividad, la intuición, la idiosincrasia y la innovación. Del balance que se obtiene entre ellas surgen nuevos hábitos, donde las influencias no provienen de programas de desarrollo específicos, sino de la mezcla de diferentes contactos que modifican o agregan elementos a tales hábitos. El caso de Hilario, su hijo, ilustra las negociaciones que se establecen entre la conformación del organismo individual y el contexto en que se desenvuelve. Su hábito de tomar leche es favorecido en primer lugar, por la negociación entre el mestizo que vende el terreno con todo y animales y el deseo del programa federal de enfrentar el problema agrario. En segundo lugar, ocurre otra negociación entre el alimento y el cuerpo del niño.

Es posible ver que ante la invasión de sus tierras y discriminación racial por parte de sus vecinos, se incluye en el modo diario de vida de los Huicholes aquellos aspectos más convenientes. La introducción de la leche en el caso de Hilario y la recurrencia por tratamiento farmacológico 'bueno' al Centro de Recuperación Nutricional, muestran que el hábito se encuentra entonces como un suceso en movimiento y constante negociación, donde no sólo intervienen los Huicholes ni los proyectos de desarrollo sino también el contacto cotidiano y circunstancial con la gente de fuera.

Como Donna Haraway (1993:378) expresa: "No hay objetos, espacios, o cuerpos que sean sagrados por sí mismos; cualquier componente puede ser cruzado en sus fronteras si el parámetro adecuado, el código apropiado, puede ser construido al procesar los signos en un lenguaje común". Y agrega: "el semi-permeable sí mismo es hábil para engancharse con otros (humanos y no humanos, interno y externo), pero siempre con consecuencias finitas, o posibilidades situadas de individualización e identificación, y de fusiones y peligros parciales" (Haraway 1993:396). En este caso, en mi opinión, el código apropiado que está trabajando puede establecerse en la capacidad de reflexionar sobre las experiencias vividas y la potencialidad para realizar otros mundos posibles (Gell, 1992).

Capítulo Siete

Conflicto en la Similitud de Explicaciones

“Dicen que los que comieron la despensa se van a hacer evangelistas. ¿Y qué con eso? Yo comí, pero sigo sintiendo lo mismo...”

[Rosenda, una anciana]

Introducción

En los capítulos anteriores se vio que la tarea de conseguir comida se mantiene central en las actividades de los pobladores. Alimentan a sus dioses para disponer de su alimento seguro y ordinario y ante la carencia de ingresos en dinero para la mayoría, desarrollan una serie de estrategias para acceder al alimento proveniente del exterior. Todo lo cual ha producido modificación de algunos hábitos que no repercuten de la misma manera en lo que se alega como identidad del grupo, el Costumbre. Aunque los locales no comparten los parámetros que los califican como desnutridos, ni el conocimiento con que se reestablecen los enfermos, no hay duda que la imagen conocida fuera de la Sierra les ha allegado beneficios. Mucho antes del programa particular que se analiza, había otras agencias actuando en la región, tanto de instituciones gubernamentales como de asociaciones civiles, intentando incidir en el problema desde su vocación y objetivos propios. Algunas hasta con cuarenta años de antigüedad. Por ello, la discusión acerca del cómo intervenir que se presentó en el segundo capítulo ha estado presente y continúa hasta la fecha, pero es hasta cierto punto irrelevante para muchas de éstas agencias que han tomado sus decisiones partiendo de cómo pueden lograr sus metas.

Pero todas se quejan de los resultados magros. De la presentación en los capítulos anteriores se desprende que muchas de las prácticas de los pobladores para la producción, comercialización y consumo de sus alimentos, aunque están íntimamente ligadas con la explicación de la salud y la enfermedad, responden a las condiciones de la Sierra. Pero, independientemente de la valoración que cada agencia de a los resultados de sus acciones también han quedado saldos en las prácticas de la población.

Como se mencionó antes el crecimiento del poblado de Tuxpan es un indicador del impacto de las diversas intervenciones en la Sierra. Por su historia, el poblado inició como una ciudad ceremonial y de gobierno, pues los designados para ocupar estos puestos se ven obligados a vivir aquí durante todo el año que dura su servicio o los cinco que corresponden al jefe de Jicareros. Cuando terminan estos períodos obligatorios regresan con su familia a su lugar de origen, aunque dejan una casa construida que les permite llegar en cualquier tiempo. Pues por una parte, la dificultad para el transporte de mercancías al interior de la Sierra por los caminos de herradura, convierte al poblado en un centro comercial y de servicios. Por éstas características muchos de los visitantes a la Sierra se detienen en los poblados. De tal manera que el número de contactos con extraños es más frecuente aquí, y por lo tanto también lo es la modificación de hábitos.

Antes de la electrificación – cuando ocurrió la historia central en éste capítulo -, la oscuridad era una más de las variables a que había que acostumbrarse. Era bastante

curioso observar que la mayoría de los pobladores no usaban lámpara por las noches, y aquellos que las tenían enfocaban directamente al suelo de tal manera que sólo los perros podían detectar al caminante. La oscuridad era cómplice de muchas 'vagancias' o 'travesuras'. Para entonces solo había tres televisores en Tuxpan dependientes de plantas de energía solar. Uno de ellos en la secundaria, que quedó sin uso por un largo período cuando robaron en 1997 los paneles que captaban la energía. Otro en la casa del rico comerciante del pueblo, que además de la planta tenía una antena parabólica y que raramente dejaba que una decena de amigos se aglomerara en su diminuta sala para ver los partidos de fútbol, por un módico precio. Y la del Albergue Escolar conseguida como donativo de un organismo del Distrito Federal, a través de las gestiones de un pasante en Psicología, que se usó por poco más de un año en el DIF al no tener el albergue su propia planta de energía.

Sin antena parabólica, la televisión sólo era útil acompañada de una lectora de videos. Por el uso que se le dio en el DIF, fue posible observar que la televisión era un atrayente mayor para niños y adultos. Independientemente del contenido del video, la calle frontal al DIF se llenaba de espectadores que se emocionaban más por los juegos de imágenes que por los conceptos transmitidos. El material que el DIF tenía para transmitir era escaso, por ello se eligió un día a la semana para hacerlo no sin antes conseguir la autorización del gobernador tradicional y la coordinación con el jefe del albergue.

A la fecha el tamaño del poblado depende de la permanencia de trabajadores institucionales cuyo ingreso económico es uno de los soportes más fuertes, pues alrededor de cada uno hay una red de parientes o amigos que a cambio de pequeños servicios se inscriben en la redistribución económica. Uno de los mayores lujos que podía mostrar una persona con dinero – como son los empleados institucionales – en el período en que estuve allá, era el pago de músicos y cerveza. Ellos son presionados por amigos y parientes cercanos al gasto inmediato en cuanto cambian el cheque del pago. A excepción del comerciante más pudiente, los otros tenderos casi obligan la aceptación del crédito entre quincenas, con esta sentencia: "¿Qué te afecta si compras unas cuantas cervezas, si eres rico(a)?" Así, se organizan convivencias cotidianas con cerveza y música que paga el empleado y en las que se incluyen primos cercanos y lejanos, celestinos (as) y pretendientes.

Por otra parte, gracias a la disposición de efectivo y a que muchos de ellos vivieron por largo tiempo en ciudades mestizas cuando estudiaban, los varones jóvenes han cambiado su vestimenta. Ya se les ve con su pantalón de mezclilla, tenis o botas, fajo y sombrero mestizo, y escuchando música en sus grabadoras a todo volumen. En lo que son imitados por aquellos con posibilidad de acceder a tales bienes. Pero muchos de éstos empleados encuentran difícil asistir a todas las Fiestas obligatorias y a veces se les puede escuchar este comentario: "No pasa nada. No es cierto que uno se enferma. Pero... quien sabe, será porque los viejos todavía están vivos y por ellos estamos bien. ¡Quién sabe que irá a pasar cuando se mueran!"

Para algunos visitantes los nuevos hábitos de los pobladores de Tuxpan son un indicio de que la cultura Huichol ha iniciado su desintegración en los núcleos poblacionales mayores. Los Commarof (1992) han designado a éste efecto como 'imposición del imperio', que ocurre subrepticamente y con la participación de los pobladores. Pero no todos los cambios tienen el mismo efecto.

En el capítulo anterior se mencionó el caso de un grupo de pobladores que al haberse integrado muy cercanamente a sus vecinos mestizos requirió la intervención de las autoridades políticas para recordarles su posición étnica. Entonces, no hay que olvidar que los Huicholes a pesar de siglos de interacción siguen manejando el discurso de una identidad propia y enfatizan su diferencia y el respeto que debe tenerse a su

modo de vida, especialmente a su Costumbre. El cual se menciona como el argumento central para la especificidad de identidad que el grupo se da a sí mismo.

Manfred Schafer por sus estudios en varios grupos de Latinoamérica que condensa en videos para la televisión, sostiene que el cambio de tales grupos es evidente, pero no significa un desplazamiento total de la cultura de éstos. En el video de los Seris - un grupo étnico del pacífico norte de México -, se observan sus casas modernas con estufa de gas y refrigerador, bar, máquinas tragamonedas, parabólicas, vestimenta moderna y automóviles. Por todo lo cual uno pudiera pensar en la destrucción de la cultura Seri. Pero Schafer muestra en el mismo video como persiste la habilidad de sobrevivir en el desierto utilizando la comida que ahí hay, cómo saben dar valor a su gran habilidad como pescadores, cómo continúan sacando del mar conchas con perlas, integrado elementos modernos a su artesanía y como dan un valor monetario apropiado a la tradicional mas utilitaria para sí mismos, cuando se les pide venderla. Es decir, los Seris sobreviven básicamente de la misma manera que observaron los españoles a su llegada, pero han agregado a esas actividades la apertura al mercado turístico y artesanal. Lo que evidencia la gran habilidad de este pueblo para agarrar lo que se pueda de las culturas externas sin perder lo que es suyo.

Este es el argumento que se presentó en el capítulo anterior, de que lo que ocurre son conexiones parciales que también con referencia a la adopción de tecnología es presentado por Parkin (1995) quien dice que la difusión de la tecnología "es hasta cierto punto una influencia global que homogeniza, pero de ahí no se sigue que todas las demás prácticas y creencias de la sociedad sean desplazadas por este conocimiento tecnológico" (Parkin 1995:148). Esto es, no se puede hablar de manera general de la imposición de un tipo de conocimiento sobre otro. Pues aún con el objetivo explícito de lograrlo esto es una meta que enfrenta las circunstancias siempre cambiantes, la capacidad de enfrentar, adoptar, modificar o sustituir partes de las prácticas como "abandonos temporales, acomodación, apropiación selectiva, distanciamiento o ausentismo" (Arce y Long, 2000:2).

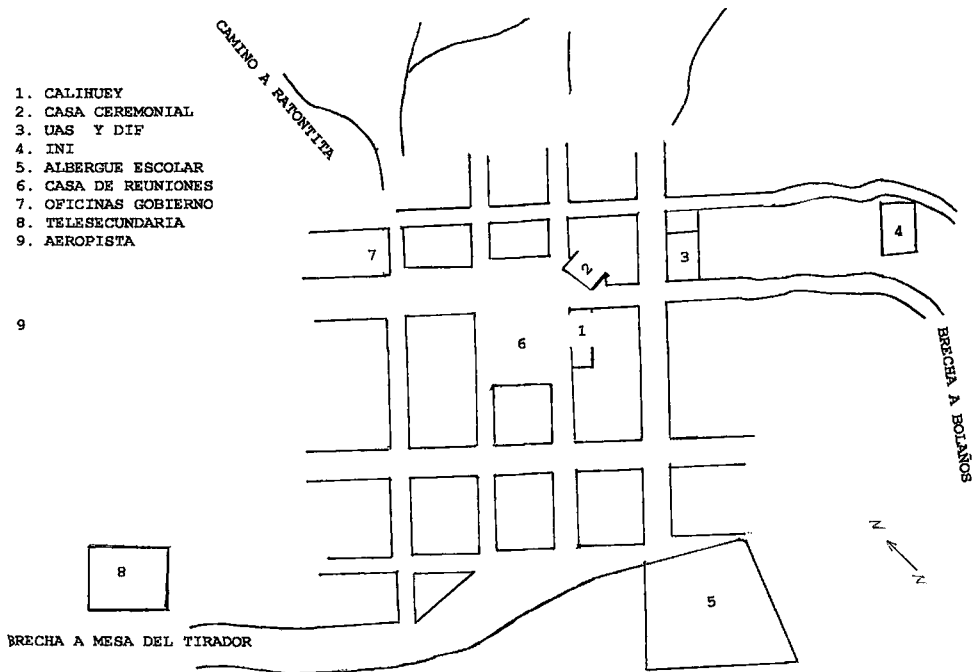
Pero así como hay cambios que prácticamente pasan sin notarse, hay algunos que tienen hondas repercusiones. Como se ha mostrado en ésta tesis, desde el manejo pragmático con que se integra el uso de televisores, grabadoras, inyecciones, vitaminas y alimento no hay razón para que se presenten conflictos con los pobladores. Los cuales tampoco se originan en la aceptación de la explicación biomédica, porque ésta deja de lado el 'otro cuerpo' atendido por el Mara'akame. Sin embargo, se han presentado conflictos ante las ofertas de proyectos y de curación alternas a la medicina local. Si algunos programas y la oferta biomédica con su explicación biológica de la salud y la enfermedad se aceptan e integran a las opciones de la población, ¿en donde pueden originarse los conflictos? ¿Qué cambio de hábitos puede desencadenar un conflicto?

Para contestar estas preguntas el capítulo se divide en tres partes. En el primero se hace una descripción rápida de las acciones que las diversas agencias realizan en la Sierra. Ahí se observa como años de trabajo concienzudo de estas agencias dan por resultado ciertos hábitos de su relación con los pobladores, donde se comparten las acciones pero no los intereses ni objetivos. En el segundo apartado se presenta una historia que deja ver con claridad cómo la imagen de los Huicholes como hambrientos y desnutridos sirven para buscar otras metas. La asistencia alimentaria se liga con otras intenciones y desencadena un conflicto en el poblado de Tuxpan, creando diversas respuestas de los agentes externos, autoridades tradicionales y dilemas en algunos pacientes. Conflicto que tiene su origen en una oferta alterna de curación que mezcla la oferta de proyectos y aportación de comida como remedio para la desnutrición pero cuya explicación fundamental para la enfermedad y la salud es similar a la de la

medicina Huichola. Similitud que paradójicamente crea el conflicto con las autoridades y los dilemas en los enfermos.

En la tercera parte se analizan las acciones, su motivación y los efectos. Se ve que en éstas hay una mezcla de discursos e intereses, muchas de las cuales son planeadas, en otras se recurre a la improvisación y otras ni siquiera buscaban relacionarse con esto. Acciones que ocasionan que en la marejada de los eventos algunos pierdan las posiciones ganadas, otros las afiancen pero que centralmente dejan ver un fuerte núcleo dispuesto a defender al Costumbre de los embates críticos sobre el poder y el conocimiento. Donde los dilemas de elección se ubican.

CROQUIS DE TUXPAN



Otro tipo de hábitos

El proyecto de escolarización

Dada la dispersión de la población, cuando se planeó la manera de hacer llegar la escuela a las zonas indígenas se construyeron albergues en puntos estratégicos dentro de éstas, en las diversas partes del país. En la Sierra Huichola se construyeron 14 albergues a donde, no sin cierta resistencia, los niños de los caseríos aledaños caminan todos los domingos por la tarde o la madrugada de lunes para permanecer ahí hasta que finalizan las clases el viernes. Las escuelas están bajo la jurisdicción de la Secretaría

de Educación Pública y la administración de los albergues corresponde al INI. Sin duda alguna el aporte más fuerte en alimento, con respecto a cualquier institución y otro tipo de donadores, es el que suministra el INI. No es ninguna exageración decir que el sistema escolar de la Sierra se mantiene por el alimento que el niño en edad escolar recibe gratuitamente al internarse ahí. Todavía en 1995 la edad de los egresados de primaria oscilaba entre los 15 y los 18 años, debido a que su ingreso a la escuela se retardaba dada la precaución de los padres para proteger de las caminatas y peligros a los más pequeños. Cuando se acordó no recibir en las escuelas a mayores de siete años, muchos padres de familia se resistieron a mandar a sus hijos a los albergues a pesar de la presión de maestros y gobierno tradicional. Una salida para ello fue el aumento de las escuelas unitarias, es decir, escuelas dentro de los caseríos a cargo de un solo maestro que atendía a alumnos de primero a cuarto año. De tal manera que por su edad, 9-10 años, el traslado al albergue para completar los dos últimos grados de la primaria ya no era tan resistido. Aun así muchos de los padres de familia no aceptaron el traslado.

Un reclamo en diversos círculos que conjuga varios argumentos, produjo que el DIF se viera comprometido desde 1996 en la asistencia alimentaria para las escuelas unitarias en la zona de Tuxpan. Lo cual se concretó con la instalación de cocinas rústicas, parte subsidiadas por el DIF y parte por los comuneros. Entre otros argumentos se manejó la prioridad del proyecto de escolarización, la obligación gubernamental de asumir el costo de éste - la comida entre los principales requerimientos -, así como la aceptación de la necesidad de cierto paternalismo para la validación del actuar institucional - no privativo para la región.

La asistencia alimentaria directa

El INI envía dotaciones de alimento por cuatro meses al año para doscientas familias de cada gobernatura; desconozco el mecanismo de selección de las mismas, pero en la de Tuxpan ésta es mas o menos al azar aunque se sostiene por el sentido común de la persona encargada del programa, quien conoce las necesidades de cada caserío. Por su parte el DIF mantiene como programa central los desayunos escolares, y esporádicamente se realizan envíos de alimentos a zonas determinadas.

La tarea del DIF se concentró inicialmente en la zona de Tuxpan y en la desnutrición de los menores de cinco años. La estrategia se estableció una vez que se ubicaron las zonas específicas con mayor necesidad de ayuda. Dada la abundancia de alimentos que llegaron en el año electoral de 1994, aunque entre aquellas no se encuentra Tuxpan, también se cubrió este lugar con despensas compuestas por frijol y harina de maíz, que alcanzaron para toda la región. Una vez pasado el vendaval, el grueso de la asistencia alimentaria del DIF se derivó a los caseríos; con el programa de desayunos infantiles que cubrió al 100% de los niños menores de cinco años de las comunidades seleccionadas por su alto índice de infantes con riesgo nutricional. La tarea urgente de la rehabilitación individual del desnutrido severo se realizó con alimentos de estos programas y donativos de particulares para las vitaminas y vegetales frescos.

Con las acciones de estas dos instituciones, en la zona de Tuxpan estaba cubierto un alto porcentaje de los menores en edad escolar y aquellos menores de seis años en zonas de alto riesgo, así como complemento ocasional a la dieta de los adultos a través del programa de despensas.

Producción y comercialización de alimentos

Ambas instituciones han emprendido proyectos para la producción local de alimentos, a diversa escala, en diferentes locales, y con impacto variable. El INI ha invertido

considerable cantidad de su presupuesto en apoyo de los proyectos que surgen de propuestas de grupos de las diversas comunidades. Algunos de éstos son para instalar tiendas o compras de camionetas para traslado de mercancías, pero la mayoría es para compra de hatos de ganado. Dado que el ganado en las condiciones de crianza de la Sierra no requieren mas que la inversión inicial, pues se alimentan del pasto natural y pocas veces – probablemente nunca – se compra alimento para ellos, es el crédito mas solicitado por los pobladores. Ya se explicó antes que también se intentó la creación de empleos por medio de la explotación y manejo del recurso forestal.

El presupuesto que el DIF destina para éste tipo de proyectos es ridículo a comparación de la institución mencionada y otras. Pues ya se dijo que su papel es secundario en el escenario de las instituciones y por tradición se detiene en lo asistencial. Sin embargo, dados los espacios vacíos y con la idea básica de estimular a la población a producir alimentos que consumiera, ya que los habitantes no integran al ganado como alimento regular, se decidió promover huertos en las inmediaciones de los ríos y arroyos, para obtener un riego por filtración y aprovechar el humus transportado por las corrientes. Un incentivo para que las familias aceptaran esta estrategia fue otorgarles préstamos minúsculos en herramientas y semillas.

Como agricultores que son, aquellos con acceso al agua y buena tierra aceptaron de inmediato el programa pero sólo para sembrar en el período de secas. Algunos maestros se interesaron en la idea y junto con sus alumnos cuidaron de huertos dentro de los albergues por uno o dos períodos. El abandono se debió a la falta de agua regular, de circulado resistente para evitar que el ganado hiciera destrozos y al hurto de los productos a veces todavía inmaduros. Pero además se tuvo que enfrentar otras variables. Al principio, en tanto que se aprendía tiempo y condiciones que cada planta requería, las cantidades producidas eran escasas. Una vez que se logró entender como hacer rendir la tierra, los productores querían ver su ganancia traducida en dinero - que no ocurre con el maíz. Como los que podían comprar la producción eran los mestizos, los alimentos salieron hacia Puente de Camotlán. Ante esto, como una salida para evitar la salida de los alimentos de la Sierra, se buscó la coordinación con el INI quien empezó a comprar estos productos para los albergues escolares. Parte de la verdura se vendió en los albergues escolares, otra parte siguió su camino hacia los mestizos, y una mínima cantidad quedaba para ser consumida por los pobladores. De tal manera que los niños menores de seis años siguieron sin alimento fresco.

Ante la oferta de pollos de granja para crianza, los pobladores rechazaron ésta con el argumento de que son muy débiles y todos los que les han traído se mueren. Probablemente esto puede ser cierto, pero en la crianza de animales domésticos existe una costumbre bastante arraigada de que éstos deben buscar por sí mismos su alimento. Los pollos acechan los residuos de comida y nixtamal, que complementan con insectos y gusanos mientras que los puercos y perros se disputan las excretas humanas. Lo cual no tiene que ver mucho con las posibilidades de compra, pues incluso, uno de los comerciantes empezó a comprar pollo vivo que mataba de acuerdo a pedido. Dejó de hacerlo porque el consumo era incierto y mientras tanto él ‘tenía que mantener al animal; porque luego se me enflaca’. Un ensayo de granja en el albergue, a cargo del INI, finalizó cuando se acabó el alimento contemplado en el proyecto, y fueron consumidos los pollos de la dotación inicial.

Las sociedades civiles

En partes diferentes de la Sierra ha habido intentos por parte de asociaciones civiles cuyo objetivo se orienta, más que a la asistencia alimentaria, a la producción de alimentos. Ya que ninguno de ellos trabajó en Tuxpan el período en que viví ahí, no los

incluyo porque no incidieron en las dinámicas locales. En ésta zona, además de visitantes ocasionales que traen con ellos donativos de varias especies, dos asociaciones civiles han estado presentes desde hace algunos años.

Una de ellas ha mantenido su presencia en la Sierra Huichola desde hace cuarenta años. Sus actividades giran en torno a los servicios de una avioneta que semanalmente vuela por varios puntos de la Sierra. Los pobladores están familiarizados con sus visitas, usan la avioneta como medio de transporte para viajar a la ciudad de Guadalajara o al interior de la Sierra. También hacen encargos diversos, desde medicamentos, balones de fútbol, semillas de hortaliza, refacciones para sus instrumentos de trabajo y recados para familiares o amigos. Todos los encargos se cobran al precio de compra, la mensajería es gratuita y el transporte de personas tiene un costo simbólico de acuerdo al pasajero.

Además de estas actividades y regalos ocasionales como alimento, cobijas y vestidos, la atención de enfermos parece tener prioridad en las actividades cotidianas de esta asociación. Esporádicamente un médico vuela con el piloto por las rancherías más alejadas, ofreciendo consultas y medicinas gratuitas. En Tuxpan donde ya hay servicios de primer nivel, han organizado varias jornadas de especialistas para atención de problemas oftalmológicos y dentales. Pero indudablemente el servicio más apreciado por médicos y pacientes es el transporte de enfermos graves a los centros hospitalarios. El piloto de la avioneta es la única persona de la institución reconocida por la mayoría de los Huicholes e instituciones, aunque algunos de sus miembros han vivido por varios años en regiones específicas.

Otra asociación con visitas regulares es un grupo con sede en la ciudad de Zacatecas formado principalmente por hombres jóvenes (entre 19 y 25 años). Por varios años han visitado periódicamente el poblado y uno de los caseríos al norte de la región. En su historia de trabajo en Tuxpan hay varias propuestas de proyectos. Como la de mejoramiento genético de los burros serranos a partir de un semental que dejaron a cargo de un poblador, pero que tuvieron que recoger al poco tiempo ante el enflaquecimiento del animal. Otra, la construcción de una granja que a su cuidado produciría pollos para surtir de carne barata al pueblo. Una más fue la transformación del edificio del INI - casi sin uso actualmente-, en un hospital de segundo nivel que sería financiado y atendido por médicos de una Universidad Japonesa. Así, la imagen que se sostiene en el exterior sobre los Huicholes ocasiona ésta llegada regular y esporádica de alimento externo, que no se ve como extraño de ninguna manera. Al contrario lo que se observa es que se ha creado un hábito entre los pobladores de que de cuando en cuando habrá despensas para los adultos, leche para los niños en algunos lugares y siempre alimentación para los escolares. Por otra parte, es claro que ideas no han faltado en los agentes interventores para incidir en la Sierra a través de un abanico de programas y proyectos que involucran a 'los beneficiarios' de modo diverso; las más de las veces como simples receptores de la ayuda externa.

Si se recuerda en el segundo capítulo, la llegada de alimentos es considerada como una ayuda 'para los pobres' por aquellos con ingreso seguro. Entre los que se encuentran los comerciantes, de los cuales sólo uno de ellos puede considerarse rico para los estándares mestizos. Por otra parte, la nueva generación de maestros resiste la etiqueta de dependencia. Por ejemplo, un maestro a quien encontré en medio de una celebración colectiva secular, al preguntar a qué se debía ahora la alegría me contestó socarronamente: "Pues mire, parte de esto lo dio el INI, otra parte el DIF y el resto la Presidencia Municipal. Ya ve como somos los *huicholitos* [enfaticando el diminutivo que muchos usan para designarlos], que no podemos hacer nada por nosotros mismos". En cambio, reclaman la responsabilidad gubernamental para otorgar 'apoyos' para proyectos individuales y colectivos. En especial, la asistencia alimentaria

para los escolares que es vista ya como un derecho al que decididamente no se renunciará.

Es decir, no hay inocencia en el ingreso de los pobladores al juego de los proyectos y sus objetivos explícitos o tras bambalinas, pero se encuentra un abanico de respuestas. Con esto estamos en posición de presentar la historia de éste capítulo que ya se deja ver en el epígrafe del capítulo. Esto es, una donación de comida que a pesar de la costumbre establecida, causa desazón entre la población. Rosenda la ancianita, deja ver el temor de muchos: esta comida puede tener una especie de contagio, algo que más allá del alimento en sí mismo, que los va a convertir en lo que no son.

Los problemas de la similitud

Un mes después de la muerte de una niña que yo había enviado con desnutrición severa e infección generalizada a un hospital de Zacatecas, llegaron los Evangelistas con un camión de tres toneladas repleto de alimentos. Un amigo norteamericano del pastor, a quien éste platicó sobre la muerte de la niña, había donado el dinero para el alimento. Su primera acción fue llevar a la casa del gobernador tradicional un costal de frijol de unos cincuenta kilos, otro de papas y uno más de chiles secos; quien aceptó los regalos gustosamente. Luego, desde el mismo camión repartieron a todo el que se acercó unos 5 kilos de frijol, un kilo de papas y un puñado de chiles secos. La comunicación corrió rápido y varias familias se acercaron, separándose los hijos de los padres para conseguir cada uno su dotación. Muchas familias no se acercaron como no lo hacen ante ningún regalo de extraños. Pero varias personas del gobierno tradicional y Jicareros aprovecharon bien la ocasión.

Después de eso iniciaron con sesiones nocturnas de videos sobre la vida de Jesús, algunos traducidos al Huichol, pero la mayoría en inglés con narración simultánea al español de uno de los muchachos. En una ocasión, unos dos años antes de este reparto de comida, había ocurrido lo mismo. Los niños del albergue se escaparon de ahí para ver la televisión y el gobernador en ese tiempo metió a estos al cuarto del cepo. Los padres de familia se enojaron con el gobernador, porque a los niños no se les puede castigar de tal manera. Pero en esta ocasión esa amenaza era poco probable, porque el gobernador en turno era un anciano con poca decisión y cuidado de los asuntos públicos de la comunidad. Así que las transmisiones se efectuaron para una numerosa audiencia compuesta principalmente de niños y jóvenes. Los adultos y los ancianos se mantuvieron aparte observando cautelosamente pero sin intervenir, sin duda pesaba el recuerdo del alimento recibido recientemente.

Durante el día buscaban pláticas individuales con el que quisiera escucharlos, pero no tenían mucho éxito. Tanto el pastor, como uno de los muchachos a quienes me acerqué para conocer la razón del donativo así como su opinión de la tradición Huichola, me dijeron sin ambigüedad: "el cantador habla con el demonio". Explicaron su argumento que repetían a todos los que querían escucharlos: "Lo que no viene de Jesús viene del diablo; los Mara'akate invocan y obtienen poder del peyote, del fuego y otros animales, no de Jesús. Por lo tanto su relación es con el diablo y de él reciben enseñanzas".

Pronto empezaron los rumores. Rosenda, una ancianita del poblado, me dijo que la gente decía que esa despensa los iba "a hacer evangelistas". Estaba preocupada porque ya la había comido, pero en medio de sus dudas se consolaba sola diciendo: "¿Y qué con eso?, Yo comí pero estoy sintiendo lo mismo...".

Una de las primeras reacciones ante esto fue la del piloto. Quien en esta ocasión trajo leche en polvo y avena con el propósito de organizar un lugar a donde acudieran los

niños a tomar atole. Sólo funcionó una semana, probablemente porque se trataba de la misma tarea del DIF, solo que en éste último caso se entregaba la leche y avena a las madres de familia para que los prepararan en su casa. Ello no desanimó al piloto, pues después de otra visita de los evangelistas con alimentos, repartió despensas en el albergue, a 8 niños de cada salón.

Una muchacha embrujada

Los Evangelistas regresaron con más alimentos e igual que antes la primera dotación fue para el gobernador. Las familias se acercaron con beneplácito, aunque ya hubo algunos criticando de lejos, sin acercarse. La razón fue el rumor de que la comida los haría evangelistas, como si en esta estuviera el componente para un hechizo colectivo. La audiencia para sus presentaciones nocturnas disminuyó, aunque en el transcurso de ese año siguieron repartiendo comida. Pero a diferencia de la primera vez, ellos mismos tenían que entregarla en ciertas casas.

En la última visita de ese año se llevaron a Zacatecas a una muchacha de la que se decía estaba embrujada, hermana de la niña muerta por desnutrición. Tenía 18 años de edad, sin ningún antecedente de enfermedad hasta un incidente con una rival en amores, cuando tenía 14 años. Las dos eran novias del mismo muchacho, y cuando se encontraron una a la otra en el manantial se hicieron de palabras. Luego la rival de María Luisa le estrelló un huevo de gallina en la frente. Al regresar ésta a su casa tuvo una crisis en que perdió la conciencia. Cinco días después tuvo un ataque de ausencia (como "que no veía nada", me explicó el papá) con extrema contracción de los músculos de la mandíbula. En aquella ocasión fue tratada por el médico de la UAS y por varios Mara'akate; sin embargo las crisis se siguieron presentando cada semana. De acuerdo al doctor, en el hospital le diagnosticaron una epilepsia menor; de acuerdo a uno de los Mara'akate el alma de la muchacha - situada en el centro del cráneo -, desprende luces de muchos colores que le ocasionan los ataques.

Dos años después del incidente se casó con otro muchacho y tuvo un hijo. Cuando fue llevada por los evangelistas a Zacatecas tenía un año negándose a tener relaciones sexuales con su esposo, argumentando su enfermedad. En Zacatecas asistió a los grupos de oración y un médico de la red de los evangelistas le recetó vitaminas. Un mes después, la trajeron proclamando su curación "con el poder de Cristo". El muchacho que me había dado su opinión sobre la relación del diablo con los Mara'akate, fue a buscarme satisfecho de poder probar lo que antes había expuesto: "¿Ya la vio? - me dijo -. Ningún hechicero puede contra Cristo". Fui a verla, se veía tranquila y su familia realmente feliz. Le comenté al muchacho sobre el diagnóstico de epilepsia, por lo que le sugerí que sería bueno descartar tal mal. Se la llevaron de nuevo a Zacatecas, pero en esa ocasión estuvo allá tres meses. Cuando regresó, no había más crisis y se corrió el rumor de que María Luisa había sido curada por el poder de Cristo. Los Evangelistas siguieron con su rutina de transmitir videos, pero ahora adultos, niños y jóvenes eran guiados en oraciones en voz alta, gesticulaciones y aplausos. Uno de los asistentes era Simón, un muchacho de 16 años a la fecha de éstos sucesos, que había sufrido de desnutrición severa cuando era un niño.

Con destino de Mara'akame

La enfermedad temprana de Simón es interpretada por su familia, como señal de que éste debió formarse como Mara'akame. Simón fue el primer hijo de Marcela y Ramón, a quienes conocí a mi llegada cuando ambos trabajaban en un albergue de la zona. Tenían apenas un año de haber regresado a la región de Tuxpan, después de una larga

estadía en Tepic y la serranía de Nayarit donde salieron a estudiar y luego a trabajar como maestros.

Se conocieron en Tepic, donde ambos estaban estudiando la secundaria. Ella es originaria de la Sierra de Nayarit. Su papá fue Mara'akame 'con muchos poderes', visitante de la Mesa del Nayar. Ramón pertenece a una familia de Tuxpan, cuyo bisabuelo Zenobio es mencionado por Zinng (1938) como el Huichol que fue a la costa para tener dinero y poder hacer la fiesta que traería la lluvia a la Sierra, pero que se enojó porque llovió el día de la fiesta. Tanto su abuelo como su padre son Mara'akate. Una vez que terminaron la secundaria en Tepic decidieron seguir estudiando en Michoacán, donde había un programa de capacitación para maestros bilingües. Para entonces ya habían procreado a Simón y pasaban dificultades económicas. Cuando el niño enfermó, antes de ir a Michoacán lo trajeron a la rancharía de la abuela paterna y lo dejaron bajo su cuidado. Para entonces, los padres de Ramón vivían en casas diferentes por el nuevo matrimonio de su padre, así que el cuidado del niño con una desnutrición severa (pero sin edema) quedó en manos de la abuela, aunque el abuelo aportó para los gastos.

El abuelo me explicó la enfermedad de su nieto de esta manera: "No funcionaron curadas de mi jefe [papá], ni mías ni de otros cantadores, el niño ya se estaba muriendo. Decidimos llevarlo al Centro de Salud de Bolaños, pero cuando llegamos al crucero de los Amoles [a mitad del camino, todavía en la montaña] encontramos a un hombre que venía de San Sebastián. Cuando vio al niño nos bajó de la camioneta y nos dijo que era médico, que el niño se curaría si seguíamos sus indicaciones. De ahí nos regresamos para seguir el tratamiento. ¡Cómo gastamos en él! Se tomaba cinco o seis jugos de lata al día, galletas y queso, pero se repuso".

El costo económico de la rehabilitación del desnutrido también fue señalado por la tía del muchacho, quien cuidó de él como a un hermano menor. Por lo tanto estaba al tanto de los cambios y gastos que se necesitan para elevar el peso de un desnutrido, porque cuando señalé a uno de sus hijos como en riesgo nutricional y ofrecí regalarle un frasco de vitaminas, ésta replicó (parte en broma parte en serio): "¡Ándale, tu que le das las vitaminas y yo que te lo mando para que lo mantengas!". En muchas ocasiones vi llorar a este niño de dos años pidiendo comida sin que nadie se diera por enterado, en tanto que sus primos y hermano mayor, de entre 6 y 9 años de edad, jugaban despreocupadamente.

A pesar de que en esta casa hay cierto desahogo económico, que podrían facilitar mayor número de comidas al día así como mejorar la calidad de esta, la aceptación de la bondad del alimento para el desnutrido no alteró los hábitos de la familia. De igual manera, como en el caso de Patricio ello no alteró tampoco la concepción de la enfermedad en sí. Para la familia es innegable que la enfermedad de Simón fue la marca de los Kakau'yarixi para un destino de Mara'akame. En el tiempo en que estuvo al cuidado de su abuela cumplió con todas las ceremonias propias de su edad, como recibir el bautizo a cargo del bisabuelo paterno para presentarlo a los antepasados; se le colgó de una muñeca un trozo de tela con algunos cabellos de la fontanela posterior (donde radica el alma) en representación de la grasa que acompaña el cuerpo del recién nacido puesto que a su edad ésta había sido dejada en algún lugar de Tepic. Asistió acompañado de su abuela a las cinco fiestas del elote de la casa paterna pues la materna estaba demasiado lejos para siquiera pensarlo, y aquella cuidó siempre que el niño supiera que tendría que ser Mara'akame.

Cuando Marcela y Ramón regresaron a Tuxpan con cuatro hijos más, ya Simón estaba terminando la primaria. Para la abuela, en concordancia con lo habitual en estos casos, Simón era su hijo como para sus tías el hermano pequeño. El matrimonio construyó su casa al lado de la abuela, quien para entonces ya se había trasladado a

Tuxpan dejando su rancho al cuidado de unos sobrinos. A la fecha que nos encontramos hacía pie de casa para tres hijos adultos sin pareja y cinco nietos, entre ellos Simón.

Cuando sus padres obtuvieron el ascenso de trabajadores del albergue a maestros de la primaria, su situación económica mejoró y se trasladaron a Tuxpan. Empezaron a asumir los gastos de Simón tales como útiles escolares, zapatos y ropa, así como algunas comidas festivas o paseos. Todos estos gastos que, con dificultad, habían sido cubiertos antes por la abuela o sus tíos. El muchacho se fue acercando a sus padres y hermanos a pesar de la escasa convivencia que había tenido con ellos; y con el tiempo acabó por mudarse con ellos. Lo cual ocasionó un disgusto a la familia de la abuela, puesto que aunque eso significaba una descarga económica, era interpretado como el robo de un hijo. Más grave aún cuando era uno que había sido rescatado de la muerte.

Al paso del tiempo las desavenencias se diluyeron, dando lugar a muy buenas relaciones entre las dos familias. Simón mantuvo siempre ante la familia de la abuela una relación de respeto y cariño. Probablemente por las repercusiones de su historia infantil en su adolescencia ya al lado de sus padres, se mostró como un muchacho silencioso, reservado y estudioso. Siguió, hasta cierto punto, en completa obediencia para las tareas que le encomendaba la abuela o los tíos. Las cuales iban desde fabricar adobes en la temporada de secas para la paulatina ampliación de la casa, ayudar a la doma de caballos y yeguas o marcado de animales, hasta los mandados a la tienda.

Su padre es un hombre de pocas y bien cuidadas palabras a quien siempre he oído expresarse en español - incluso en pláticas familiares. Su interés en los asuntos públicos de su comunidad, especialmente de las relaciones que ésta puede tener con la sociedad mestiza, le han merecido ser nombrado representante de éstos en varios puestos de importancia. Además de ello raramente toma bebidas alcohólicas lo que aumenta su prestigio y le da partidarios entre la clase política y el Consejo de Ancianos, pero para otros esto lo convierte en un mustio y aguafiestas. Con una ambición política definida, su única opción, a pesar de que él mismo sólo recientemente se reintegró a las Fiestas, es la de aportar un discurso que ligue la defensa del Costumbre con la etnicidad. Marcela es más expresiva que su esposo y menos interesada en la política, pero lo ha apoyado sin ambages con los gastos de las campañas en que aquel ha intervenido, aún cuando eso haya significado la postergación de un sueño que cada Huichol alberga: comprar una camioneta. Sus dos hijas mayores están estudiando en un pueblo vecino a la Sierra, una la secundaria y la otra preparatoria. Su deseo era mandarlas hasta Guadalajara para que tuvieran una mejor educación, pero dadas las dificultades económicas que atravesaron por las campañas se conformaron con la opción más barata, mientras que Simón se quedó en Tuxpan a estudiar en la secundaria por televisión.

Marcela se enferma

En una disputa familiar Marcela recibió una patada en el tórax, al cual acusa de ser la causa de un dolor costal permanente. Como no recibió ninguna atención médica al momento, por falta de recursos económicos y porque no quería hacer pública la pelea, cada que el dolor se exacerba ella sale al poblado próximo a tomarse una radiografía del tórax para ver si ahora sí aparece la lesión, obteniendo siempre resultados normales. Así la conocí yo, con la convicción absoluta de que padece alguna enfermedad que los médicos no podemos ver. Ciertamente, las radiografías de tórax que me mostró no muestran signos de anormalidad, pero ella siempre se refiere a su dolor. Hace dos años enfermó de una fiebre persistente que no cedió con los antibióticos comunes prescritos en la UAS de Tuxpan, ni con aquellos ordenados por su médico del ISSSTE de Colotlán (cabecera regional del norte de Jalisco). Cuando fui

llamada para atenderle un Mara'akame la estaba curando; aunque pude entrar a presenciar la escena respetuosamente esperé fuera de la casa hasta que Don Pablo salió.

Mi diagnóstico fue una infección de la pelvis renal. Después de la primera dosis de antibiótico la fiebre disminuyó, pero también ya había sido dado el diagnóstico del Mara'akame. Claro, el asunto era la enfermedad del maíz, porque tanto ella como su esposo han dejado de sembrarlo lo que además se ligaba con la tarea no iniciada de Simón. La enfermedad cedió, no así la tristeza de Marcela. Ella dejó de sembrar cuando salió a Tepic a estudiar y a su regreso tanto su padre como su madre habían muerto; las semillas se perdieron irremediablemente. Ella ni siquiera sabe donde pudo haber perdido el maíz que su mamá le entregó. En el caso de su esposo el caso es menos grave, porque el maíz está vivo, cuidado por la familia en ambas líneas de parentesco. Por otra parte, su tristeza se debía a que al igual que su esposo, no quiere que Simón sea Mara'akame.

Pero el diagnóstico de don Pablo estaba dado. Aunque este había extraído del abdomen de Marcela el grano de maíz causante de la molestia, la amenaza de cualquier otra enfermedad estaría siempre presente hasta que ella volviera a sembrar su maíz y Simón inicie su formación. Aproximadamente un año después de este suceso, Marcela tuvo un aborto incompleto que requirió legrado uterino. Esto vino a aumentar su convicción de que, en verdad, su vida estaba en peligro si no cumplía con lo ordenado por el Mara'akame.

En el contexto de ésta biografía se ubica la asistencia de Simón a las sesiones de los Evangelistas.

Se expulsa a los evangelistas

Ante el éxito obtenido, los evangelistas decidieron abrir la campaña y darle más forma. De alguna manera consiguieron el permiso de las autoridades de la Secretaría de Salud para una brigada de apoyo médico. Se instalaron en la UAS con un equipo de varios odontólogos, dos médicos, uno de ellos pasante en servicio social (como los que estaban al cargo de la UAS) y un médico general. Todo el que acudía a consulta se llevaba una bolsa con un peine, un pequeño jabón de tocador, un frasquito de perfume, un corta uñas y folletos de propaganda religiosa.

El mismo día en que llegó esta brigada, el equipo de fútbol local celebró su quinto año consecutivo de lograr el campeonato anual de toda la Sierra. Uno de los muchachos empezó a tomar y ponerse agresivo, para divertirse el grupo se propuso embriagarlo y lo consiguieron. Por la noche, los evangelistas estaban pasando un video en la sala de reuniones, al mismo tiempo que el Consejo de Ancianos se reunía en el Calihuey, ambos lugares colindantes. El muchacho, completamente embriagado, inició una persecución de sus compañeros por todo el pueblo, quienes en la broma lo dejaban acercar para luego correr a esconderse. Pasaron dentro de la UAS donde estaban las casas de campaña de los médicos visitantes, las cuales recibieron algunos botellazos; luego corrieron hacia el lugar donde se estaba pasando el video, empujando a los asistentes.

En la confusión y gritería ocasionado por esto, uno de los evangelistas recibió un golpe. El gobernador, creyendo que el escándalo se debía al video ordenó tajantemente que lo suspendieran porque estaba obstruyendo con la reunión del Consejo. El pastor se rebeló y enfrentó al gobernador diciendo que no tenía ningún derecho para ordenar tal cosa; recibiendo a cambio la orden de salir de Tuxpan inmediatamente. Empacaron sus cosas y a las diez de la noche emprendieron la retirada. El médico pasante a cargo de la Unidad de Atención a la Salud redactó una carta de protesta ante sus autoridades por haber prestado este local al grupo de Evangelistas, mencionando sus actividades

proselitistas y atribuyendo a estos la causa que provocó el conflicto. El muchacho causante de la confusión desapareció por unas semanas de Tuxpan, cuando volvió se le veía avergonzado y parecía esconderse de la gente. Lo encontré en una tienda, bromeando con él pregunté por qué había corrido a los evangelistas, apenado contestó: "me volví loco, no supe lo que hacía".

Pero ello no desanimó a los evangelistas. Ahora hicieron un trato de arrendamiento con uno de los Mara'akate quien les permitió construir una pequeña casa de bloques de cemento y techo de lámina en su solar. Trajeron un médico pasante con ellos, su televisión y video, así como varios caballos finos para visitar las comunidades. Se dieron a su actividad de cultivar y conseguir nuevos adeptos. En la casa se otorgaba consulta médica y medicamentos a quien lo deseara, además de reunir todas las noches a un heterogéneo grupo. Después de dos semanas de trabajo ya habían realizado algunos bautizos.

Esta vez fueron expulsados por el gobierno tradicional de San Sebastián quien se trasladó a Tuxpan para celebrar un juicio contra ellos. En esta asamblea estuvieron presentes las autoridades tradicionales y civiles de ambas gobernaturas así como un buen número de Tuxpanecos. La denuncia fue presentada por algunos Huicholes sin cargo alguno, quienes en público expusieron la amenaza al Costumbre que representaban los mestizos proselitistas como sus seguidores indígenas. Los 'Topiles' de San Sebastián, apresaron a los evangelistas que en esos momentos pasaban otro más de sus videos y los condujeron ante la Asamblea. Las autoridades de San Sebastián les ordenaron dejar la comunidad en ese momento (las 10 de la noche), y recoger sus cosas en un plazo no mayor de 24 horas; de lo contrario prenderían fuego a todo lo que se encontrara ahí.

Los muchachos se fueron en sus caballos seguidos a pie por una cuarentena de niños y jóvenes Huicholes que habían sido bautizados. Entre los que abandonaron la comunidad se encontraba Simón, el hijo de Marcela y el profesor. Los abogados de los Evangelistas vinieron al día siguiente de la expulsión a protestar e intentar reubicarlos. Decían (apoyándose en las leyes mexicanas y en el contrato firmado que les cedía el uso del terreno por cinco años), que esa decisión era ilegal y arbitraria. Para entonces los visitantes de San Sebastián habían regresado a su pueblo; displicentemente las autoridades de Tuxpan argumentaron que la decisión había sido tomada por el Consejo de Ancianos de la UCIH-J y las autoridades de San Sebastián. Si querían solución al asunto deberían dirigirse a aquellos.

Era clara la maniobra utilizada para diluir la presión de los evangelistas. Pues Tuxpan de Bolaños presume de independencia ante el gobernador de San Sebastián y de hecho en el año de 1996 se realizó una campaña en todas las comunidades de la micro-región para desligarse de la tutela de aquel. Ahora, la asamblea donde se juzgó a los muchachos fue encabezada por estos y la respuesta legal no correspondía a Tuxpan sino a los abogados de la UCIH-J y del Instituto Nacional Indigenista.

Sin embargo el incidente no pudo ser olvidado rápidamente como los anteriores. Por una parte, los evangelistas tenían un respaldo legal en el contrato de arrendamiento firmado por un Mara'akate, quien se vio asediado por sus compañeros dando origen a fuertes disputas en el interior del Consejo de Ancianos. Por otra, los muchachos Huicholes habían desafiado a sus autoridades al irse a Zacatecas con los evangelistas. Lo que era peor, habían firmado la demanda que el abogado de los evangelistas presentó ante el ministerio público de un pueblo vecino, pidiendo libertad de culto. El Consejo de Ancianos se vio muy ocupado por un período en el que se rumoraba que se pediría a todo el que no quisiera ser Huichol que abandonara la región. Al paso de los días, los muchachos fueron regresando en pequeños grupos. Un pequeño de ocho años me dijo que se había ido "para no perder su fe"; pero la

mayoría, dijeron que habían ido “a conocer Zacatecas porque no sabían para allá”. Por supuesto el costo del viaje y manutención a cargo de los Evangelistas.

El que se vio en apuros por efecto colateral de este asunto fue el piloto de la avioneta, cuya fe es adventista. El Consejo de Ancianos lo citó para que explicara sus intenciones al dar servicio en la Sierra, pues entre otras cosas se le acusaba de haber convertido a toda una comunidad en otra de las gubenaturas Huicholas, de tal manera que los ancianos de este lugar ya no querían hacer las fiestas. Pero ninguno de los presentes sabía de cierto eso.

En su comparecencia, el piloto explicó que su asociación sólo quería ayudar a la gente de la Sierra. Todos conocían su servicio a través de la avioneta, las consultas médicas, el programa de apoyo con becas individuales a la educación media superior de muchachos de ambos sexos; la producción de hortalizas en huertos de mediana extensión con provisión de semillas y cursos de cultivo orgánico. Ahora, en medio de su nerviosismo que logró aplacar, pedía la autorización del gobierno tradicional para construir un centro de desarrollo en Tuxpan, que serviría también como cocina comunitaria para que los estudiantes de la secundaria recibieran sus alimentos. Se le otorgó el permiso, pero se le advirtió que de encontrarlo haciendo proselitismo religioso se le expulsaría.

“Es preciso adoptar una fe”

Cuando Simón regresó de Zacatecas, confirmó que fue bautizado y que ahora estaba protegido por el poder de Cristo. Su papá calló ante la decisión de su hijo, pero en las asambleas donde se discutió el asunto, ahora sí entre puros Tuxpanecos, apoyó la expulsión de los evangelistas. Pero no sólo eso, también sugirió que cualquier otra persona, Huichol o mestizo, que hiciera proselitismo debía salir de la comunidad.

En una conversación con la familia, la abuela y sus hijos dijeron que el bautismo de Simón fue un pretexto de éste para no seguir su destino de llegar a Mara'akame. Aunque no le auguran éxito, porque de ese destino nadie escapa a salvo. El abuelo, inmerso en el cuidado de su cuarta familia y su ganado, aislado en su rancho y con una posición actual ante los sucesos de su primera familia casi como la de un externo se mantuvo aparte, sin emitir ninguna opinión ante el escándalo. Señal de que no consideraba de magnitud lo ocurrido, al tiempo que es un reflejo de la baja repercusión de ello en la vida de los caseríos. Pues aunque por lo general no interviene en cuestiones menores, cuando lo hace causa una pequeña conmoción porque su palabra es sumamente respetada.

Marcela su madre, alegaba ante todos que es preciso adoptar una fe. Y ya que no han sembrado el maíz como se les indicó, entonces deberían hacerse cristianos para protegerse. Cuando su esposo se hizo presente en la conversación repitió su alegato sin dejar de mencionar su enfermedad y el dolor costal. También le dijo que a ver si él pagaba los traslados de pacientes graves que el piloto adventista realiza en avioneta, en el caso eventual de que expulsaran también a éste por las sugerencias de su esposo. Este último era un argumento que escuché en muchas casas del pueblo. Ramón no contestó. Sonriendo, como con pena ante mí, por la insistencia beligerante de su mujer, me dijo que ya se había tomado el acuerdo de que los evangelistas no volverían a entrar a la Sierra. Luego orgulloso agregó que el piloto se había comprometido a otorgar el alimento para los muchachos de la secundaria, y que además las instalaciones serían desocupadas cuando las autoridades lo exigieran sin que aquel recibiera pago alguno.

En ese momento, Marcela me explicó por qué ella no había asistido regularmente a las ceremonias de la comunidad. Su padre fue Mara'akame, pero súbitamente enfermó

cuando ella estaba en Tepic estudiando. Al soñar aquél sobre su enfermedad, vio que todos sus 'muvieres' estaban en Wirikuta; le habían sido arrancados por un cantador envidioso de él y llevados tan lejos que prácticamente era imposible recuperarlos. Por esta causa su padre murió muy rápido después de aquel sueño y un poco más tarde, también su madre.

Cuando le avisaron en Tepic de los fallecimientos, dijo Marcela que se negó a aceptarlo. Simplemente no lo creyó hasta que llegó a su casa y ya no los encontró; entonces se entregó a la desesperación y pedía que también a ella la enterraran, porque decía: "yo no soy nada... si no estuve aquí cuando me ocuparon, los dejé solos... no los cuidé". Ese sentimiento la ha acompañado siempre, dice, del pesar de saber que ella vive y sus padres no. Por eso ella no confía en los Mara'akate y no quiere que Saúl lo sea. Al llegar a este punto, intervinieron su esposo, su hermana y su madre, ansiosos por cortar la angustia de Marcela que casi la llevaba al llanto. Curiosamente, para lograr su calma abundaron sobre dos Mara'akate de la comunidad de Tuxpan: uno es un lobo y otro es serpiente. Eso era fácil de comprobar, me dijeron, porque cuando se come el peyote y se les mira se nota que al primero le escurre sangre del hocico y el otro tiene los ojos y cara de la serpiente.

Después de esta interrupción, Marcela que al parecer había olvidado su angustia, me preguntó si estaría en la fiesta del peyote que se celebraría al día siguiente en la comunidad. Contesté que sí. Marcela dijo que ella también. Ante la extrañeza que notó en mi expresión – ya que sería la primera vez que la vería en una Fiesta en los años que había estado ahí – me comentó que asistiría porque se iba a matar un toro que compraron entre los maestros. Fue una recomendación recibida por algunos Mara'akate, ya que uno de sus compañeros maestros había perdido la vida tres meses atrás en un accidente. En esta ocasión mencionaron que hay una maestra con mayor interés y obligación en participar porque tiene a su pequeña hija enferma desde hace meses, y ni médicos ni cantadores la han podido curar (entre ellos yo). Me sentí obligada a explicarles por qué la niña no se curaba. Se trataba de un caso de eczema¹, que por lo general se resuelve por sí misma en un tiempo variable. Lo mejor en estos casos es aplicar los menos medicamentos posibles y la maestra había hecho todo lo contrario; por eso la cara de la niña se veía cada vez peor. No supe si me creyeron o no (obviamente la maestra no lo había hecho) pero lo que les quedaba claro a los oyentes era que aquella se había alejado - como Marcela, su esposo y muchos otros maestros - del cumplimiento del Costumbre.

Al día siguiente estuvimos todos en la Fiesta. Por la madrugada se sacrificó el toro y otros animales. Con su sangre se marcaron las velas de los asistentes, entre ellos la de Simón y los maestros, cuando llegó el primer rayo del sol. Todos frente al Calihuey donde también fueron marcados los santos locales - la virgen de Guadalupe, San José con el niño en brazos y el Crucificado - y aquellos similares prestados de San Sebastián por ser esta una fiesta mayor.

El desgrane de objetivos

Este es un ejemplo ilustrativo que expresado en el contexto del malestar y su curación permiten observar la interacción de juicios sobre la enfermedad, así como de proyectos, intereses y el ejercicio de la agencia humana. Aquí se muestran en movimiento las

1 El eczema es una enfermedad que se manifiesta en la piel, especialmente en la cara. La piel reacciona intensamente al menor insulto del medio ambiente (interno y externo), observándose la cara irritada, secretante y a veces con pérdida del tejido e infección por el rascado del enfermo que busca aliviar la intensa comezón. Tiene una base inmunológica.

autoridad del grupo, desde el gobernador tradicional, los Mara'akate, el Consejo de Ancianos, políticos locales y la UCIHJ. Del mismo modo están las instituciones y las agencias no gubernamentales, los médicos, pacientes y una diversidad de pobladores. Todos enlazados por una serie de eventos, donde uno de los grupos abre sus objetivos y provoca las respuestas de los otros.

¿Se trató de un conflicto religioso?

Gilbert Lewis dice: "Medicina y religión incluyen materias de creencia y práctica. Ordinariamente la gente está más preocupada con la eficacia y consideraciones prácticas que con la consistencia de las explicaciones. Pero cuando medicina y religión se funden o confunden, el énfasis puede ser diferente. Y la práctica puede poner la creencia en cuestión en duda" (Lewis, 1993:212).

La alopátia, precisamente por su apego a una explicación biológica de la salud y la enfermedad y su claro deslinde con lo que los Mara'akate designan como el 'otro cuerpo' es, en sí misma, una presencia hasta cierto punto inocua para la práctica de la medicina local. Pero, como se ha mencionado, el agente portador de este conocimiento no es de ninguna manera un ente de conocimiento puro ni lo son sus prescripciones. Cada médico que llega a la Sierra Huichol como en cualquier otro lado, porta junto con el conocimiento adquirido en la Universidad su bagaje personal de conflictos resueltos o no, de ilusiones, esperanzas y desesperanzas. Una imagen de la Virgen del Socorro y un rosario solía estar en la sala de consulta de la Unidad de Atención a la Salud en Tuxpan, acompañando la práctica de una médica pasante. Los cuales fueron sustituidos por el Cristo, que la nueva pareja de médicos trajo consigo, quienes bajo su cobijo practicaban una excelente medicina estrictamente apegada a los textos.

Pero fueron estos últimos médicos quienes recibieron la visita de los Evangelistas en su clínica y autores de la carta indignada a sus autoridades respectivas. Por una parte, veían la llegada de una brigada como innecesaria, ya que el grado de los médicos era similar al suyo y los calificaban como mal entrenados. Por otra parte, su territorio había sido invadido y sufrido desórdenes por la presencia de ésta brigada. En tercer lugar, para su auténtica convicción católica el proselitismo del grupo era motivo de disgusto. Como tal carta fue escrita en mi máquina de escribir por ser una de las pocas que para entonces existían en la Sierra, también a mí se me adjudicó cierta responsabilidad en ella. Pero, aunque coincidía con lo innecesario de una brigada médica de tal tipo y no me parecía lógico la repartición de alimentos en Tuxpan cuando su motivo declarado había sido la muerte de una pequeña proveniente de un caserío distante, consideré que ese era un asunto que debían resolver los Huicholes por sí mismos.

Pero las imágenes religiosas en el consultorio nunca fueron un motivo de disgusto, ni siquiera de curiosidad para los pobladores. De hecho, en las ceremonias se enlazan a los dioses locales e imágenes católicas. Pero su presencia no rompe con el marco explicativo de la enfermedad y la salud, como es difundido y defendido por los expertos del Costumbre. Podría decirse que esto sucede porque en ambas tradiciones hay similitud en el simbolismo del intercambio de vidas. En la Biblia se encuentran abundantes citas donde el sacrificio de animales es usado como honra a Dios, cuyo extremo es precisamente el caso de Jesús. Pero no hay que olvidar que éstas imágenes no parecen tener la misma importancia de los Kakau'yarixi, en tanto que éstas sólo están presentes en las ceremonias de los núcleos poblacionales grandes. Por otra parte, los Mara'akate piden a los invitados que supervisen la parafernalia en un escenario distinto al que guarda los Santitos. Finalmente, éstas imágenes son marcadas con la sangre de los animales como el resto de las velas, como si ellas mismas fueran

ofrendas². En mi opinión, las imágenes católicas son detalles de la 'otra' cultura que el grupo integró de manera espontánea u obligada, ya que los conquistadores con una cruz al frente no pasaron por ningún lugar pidiendo favores.

Aunque se trata de un problema con un grupo religioso, el asunto no parece limitarse a esto; otros elementos jugaron su parte. Las expulsiones de los Evangelistas se desencadenan por circunstancias específicas que alteran las rutinas de la comunidad. En la primera expulsión, los niños violan la norma de no salir por la noche de los albergues para ir a ver la televisión, artefacto desconocido en la Sierra hasta hace unos pocos años y bastante atrayente para todos. Pero también pudo deberse a la actitud de los evangelistas que presenciamos en las visitas subsecuentes. Olvidando las reglas elementales de cortesía de un visitante en hogares ajenos, transmitían un video cada noche sin permiso ni coordinación.

La segunda expulsión se debe al insulto que se hace al gobernador tradicional. Después del primer reparto de alimentos y habiendo dejado pasar un tiempo prudente, consideran que se han congraciado con los pobladores y se ponen a trabajar sin tomar en cuenta los tiempos, fiestas o reuniones de los Huicholes. El gobernador que los dejó tranquilos en la anterior ocasión ya está en su rancho, y el nuevo no tiene miramientos para expulsarlos tajantemente - no por el contenido del video sino por la actitud de reto ante su autoridad. Expulsión que no hubiera ocurrido en tal momento sin el desorden creado por la broma de los futbolistas.

La tercera expulsión muestra una respuesta organizada y calculada de las autoridades de Tuxpan, de la región Huichola y de las instituciones. Lo que evidencia que se ha definido un peligro.

La similitud de explicaciones

Desde mi punto de vista, en coincidencia con Taussig (1998) un aspecto relevante para este caso es cómo los juegos de secretos y clasificaciones llegan a interrumpir la medicina Huichola. La cual se ejercita en medio de la fascinación y escepticismo sobre el secreto de otros mundos que se esconden y revelan a través del Mara'akame.

Ya no se trata de la simplicidad de un cuerpo que todos vemos ni de inyecciones, pastillas, alimentos, pollos, huertos o ganado; incluso tampoco de gesticulaciones, aplausos o imágenes de video. Se trata de acceder a otros misterios y a otras revelaciones, no a la explicación sencilla de que el cuerpo que todos ven es el único que sufre y que se cura. Médicos evangelistas, católicos o ateos coinciden en el tratamiento biomédico de la enfermedad, pero mientras unos otorgan a sus herramientas todo el crédito de la curación, los otros aunque separan los momentos (fármacos y comida por un lado y oraciones por otro) juntan ambos en una sola explicación. Las maniobras curativas sobrepasan las cosas y se han unido a la medicina local en la explicación de la enfermedad. Una misma explicación, pero con intermediarios en disputa.

La coincidencia íntima de la propuesta evangelista con la convicción Huichola es la existencia de seres poderosos que pueden proteger y dañar. Ante el caso de la embrujada (cuya enfermedad reincidió después de un tiempo), si la biomedicina y los Mara'akate fallan en la curación, el poder de Cristo no lo hará. En el argumento monoteísta con su complemento de la explicación de la maldad personificada en el diablo, todos los antepasados y dioses Huicholes se colocan del lado de este último. Por

2 Para reforzar mi hipótesis mencionaré que en el caso especial de la virgen de Guadalupe, ésta es visitada irregularmente por algunos Mara'akate o pobladores en el cerro del Tepeyac, D.F. Pero se no se detienen ante la tilma ni conocen la historia de sus apariciones al indio Juan Diego. Simplemente colocan las ofrendas en un lugar del cerro, donde también se encuentra Nakawé.

lo tanto, la definición que dio un prominente y poderoso líder Huichol en una asamblea de la UCIH-J sobre un conflicto similar en otra parte de la Sierra es bastante adecuado: se trata de 'poder contra poder'. Eso es lo que está a la base del conflicto. Los voceros del Costumbre enfrentan la amenaza que emerge, no por ser una propuesta diferente sino precisamente por la similitud con la esencia de sus explicaciones.

Si se analizan de cerca las maneras en que los diversos actores se enfrascan en este suceso, estos argumentos se encuentran al fondo de las discusiones matizados por las historias personales. Pero más que esto, las acciones dejan ver un pragmatismo singular para cada uno de los actores y la simplicidad de hábitos que incluyen la utilización de los externos.

El poder del hábito

Las autoridades de Tuxpan con toda su fortaleza de amarres en la vida de los pobladores se enfrentan a quien lo reta en los cimientos de explicación. Un elemento claro aquí es el manejo del prestigio, el ejercicio del poder, la habilidad política y las maniobras necesarias para mantener o mejorar las parcelas de poder. Es necesario apuntar aquí que el 'gobierno' nacional es visto por los pobladores como una instancia a la que se puede exigir todo tipo de ayuda. A cambio del cumplimiento se participa en los eventos a que son invitados y de acuerdo al liderazgo del convocante, las relaciones con éste o el cálculo de futuros beneficios se muestra agradecimiento, escepticismo o crítica abierta. Historia de relaciones que no es de ninguna manera privativa para los Huicholes, pues probablemente cualquier mexicano diría lo mismo de su experiencia cercana. Años de adiestramiento con mucho esfuerzo de los interventores han dejado sus resultados en las actitudes de los pobladores. Lógica que se aplica a las organizaciones no gubernamentales también.

Así, los abogados del INI deben responder a la demanda, aunque la tarea se facilita luego de la maniobra que diluye al demandado, por la intervención de San Sebastián y la UCIH³. Por otra parte, entra en disputa la atención de los pobladores por la capacidad de otorgar favores y regalos. A partir del alimento la presencia e importancia de los actores compite en las jugadas que se hacen. Ante el reparto desorganizado de una de ellas, se plantea una táctica de impacto más amplio que trascienda al poblado. Los niños del albergue llevarán la comida con la imagen del donador a los distintos caseríos. Y luego, después de la expulsión, la jugada maestra: alimento regular para los estudiantes de secundaria.

La tarea que las autoridades deben realizar después de enviar el asunto a los tribunales mestizos, es arreglar la confusión al interior de la comunidad. Entre estos resolver que hacer con el Mara'akame beneficiado con el contrato, quien de acuerdo a los rumores recibió la cantidad nada despreciable de treinta mil pesos. Así como establecer medidas para los cuarenta muchachos que se fueron de la Sierra siguiendo a los evangelistas. Los jóvenes políticos se enfrascan en las múltiples reuniones con el argumento radical de defensa del Costumbre aunque ello implique expulsar al Mara'akame, los muchachos y todo aquel que defienda a los evangelistas. Pero ningún Huichol es expulsado y se concede un terreno para la otra asociación civil; ahí no importan las voces que hablan de proselitismo religioso, sino el hábito de la recepción de ayuda y el prestigio recibido de haber logrado un apoyo más para el poblado.

3 La ley mexicana establece el derecho de libertad de culto al que nace en terreno mexicano, pero también concede a los pueblos étnicos la posibilidad de manejarse de acuerdo a sus usos y costumbres; que en la práctica son ley. Por ello, es muy probable que se presenten más conflictos de este tipo, a pesar de o por la falta de claridad jurídica en éste rubro.

Así, un triple discurso se presenta en el proceso: la validación de la autoridad local ante cualquier persona, extraño o local; el uso político de lo étnico que se expresa en términos generales como 'defensa del Costumbre'; y la necesidad de controlar 'el poder' de una explicación similar, pero alterna.

El consentimiento a ser gobernado

Frederik Barth (1993) menciona, que ante el predicamento de optar por una u otra alternativa ontológica: "un círculo de otros parcialmente predecible, parcialmente fortuito estará involucrado inevitablemente en fijar tales eventos, imponiendo su cacofonía en la interpretación del individuo y presionándolo hacia una u otra dirección (1993:311). Lo que un paciente o su red social piensa o lidia con sus malestares depende en mucho de conceptos normativos. Pero la aceptación de la norma pasa por el filtro de la historia personal y las alternativas que ofrece el contexto. Los actores muestran sus emociones ante 'el estado de paciente' que la concepción local mantiene, cuando a pesar del alivio de la molestia no se ha resuelto la enfermedad. Porque ésta involucra a la red social, a la familia, amigos, enemigos, parientes (vivos y muertos), quienes tienen por tanto una influencia significativa tanto en la formación personal de la percepción de la molestia como en la elección de la terapia.

La historia muestra la secuencia de cambios que han ocurrido en la zona en las últimas décadas, y el impacto de estos en sus vidas personales. El cambio de residencia hacia el poblado de Tuxpan se da por el empleo permanente de algunos de los tíos de Simón. Estos, con diversos historiales, se adaptan a la vida en Tuxpan construyendo la influencia de su familia en diversos ámbitos. Pero por las exigencias del empleo ninguno de ellos siembra un coamil individual. Es decir, no todas los cambios de hábitos tienen la misma repercusión, en este caso se trata de la interrupción de un hábito fundamental y definitivamente de vida o muerte. Por eso es que se crea el dilema.

De acuerdo a la tradición el coamil familiar organizado por doña Martha protege a los hijos y nietos, porque todavía no entrega a su cuidado las semillas de maíz. Pero esto no incluye a la nuera, porque el maíz obliga bilateralmente y los hijos de ésta deberían seguir también las Fiestas de la casa materna. Marcela sabe que por esto ella sufre múltiples enfermedades en tanto que su esposo se conserva sano. Por otra parte, el problema de Simón es otro y con mayores repercusiones, por eso su angustia es doble, por su historia y la de su hijo.

La substitución de símbolos e imágenes que se le ofrecen son una esperanza ante la imposibilidad de escape que el Costumbre tiene. Finalmente en lugar de todas las tareas que se ligan al cuidado de las semillas, lo único que tiene que hacer es bautizarse y tener fe en el poder de Jesús. Lo cual es posible, pero significaría abandonar al grupo que ha cerrado filas. Después de su argumento solitario de necesidad de alternativas que protejan a su hijo y a ella, en la ambivalencia del resentimiento hacia un Mara'akame y la certeza del poder que ellos representan recuerda la próxima fiesta del peyote a la que deberá asistir por primera vez en mucho tiempo.

La posibilidad de elegir y el consentimiento del individuo a ser gobernado o no - y por quién - se expresa aquí en una posición exploradora, que debe contemplar los costos afectivos y sociales de cada decisión.

Conclusiones

Aguirre Beltrán (1986) declara que las condiciones en que viven los indígenas son bien explicadas por el esquema marxista. Es decir, su carencia de satisfactores urbanos es

calificada como pobreza ocasionada por la desigual apropiación de la riqueza. Para cuya corrección se diseñan estrategias y ensayan cientos de programas. Pero claramente los Huicholes no pueden ser definidos simplemente como mexicanos pobres, pues sería una terrible reducción de su especificidad étnica y cultural (Ortega-Hegg, 1983). Aunque la designación como indígena de individuos o grupos sigue siendo perturbadora para estos por la mezcla que significa de discriminación del indio actual ('huicholitos') y orgullo por el indio del pasado (Friedland, 1975; Villoro, 1987), lo que sigue imperando para su autodefinición es el Costumbre. Por otra parte, los políticos locales aprenden que hay un tipo de discurso que responde tanto al interior de la étnica como ante las instituciones.

Pero aunque este discurso alude y enfatiza lo étnico, la historia que se presentó muestra que el enlace entre estos y los representantes de las instituciones se da sobre todo por la definición de pobreza que ha unido las acciones de los pobladores con las de las instituciones por años. Baumann (1996) considera que al movilizar el argumento de lo étnico en el juego político, se da la posibilidad de que puedan modificarse las categorías con que son clasificados los grupos étnicos (Baumann, 1996). Ello es una posibilidad, aunque por lo que se observa actualmente, la reificación de lo indígena se seguirá jugando para acentuar la responsabilidad institucional en otorgar 'apoyos' a la etnia. Lo que refuerza las imágenes y metáforas movilizantes con que se juega en el exterior.

Las culturas son abiertas y plurales y tratar de designar con un término los cambios que se observan son inadecuados en tanto que no hay una sola historia, sino múltiples historias dispersas en las diferentes localidades (Harris, 1995). Pero el Costumbre es prácticas, no ideas para explicar; por lo tanto, la alteración de hábitos puede llegar a hacer inefectivo el conocimiento que lo explica por la falta de correspondencia con la realidad (Vitebski, 1995). El dilema aun no se ha resuelto, especialmente en el grupo que se hace ahora portavoz de la etnia. Ello dependerá de las decisiones que se tomen en los juegos, tanto con los proyectos externos como al interior del grupo social. Decisiones en que influye una multiplicidad de actores, algunos obcecados y fanáticos, otros calculadores, otros que privilegian la ética; unos más que sólo deben ejercitar la autoridad que recibieron; otros que sitúan su meta en su progreso económico personal; otros que huyen y regresan, o con base en la experiencia consideran ciertos cambios peligrosos. Y también los hay que fijan su esperanza en una forma nueva de vida.

Se trata pues de la agencia, no como línea que une causa, voluntad y efecto, sino de la capacidad de los actores para reflexionar acerca de su experiencia y observaciones en un vaivén continuo, que lleva a una constante interpretación o calificación de los 'otros' y de sí mismos. Y de lo que nunca está alejada el efecto de la casualidad, las circunstancias y la coyuntura. El mundo de posibilidades de lo que se puede esperar como resultado de las múltiples interacciones de la persona, exhausta la imaginación y expresa la capacidad de elegir mantener o cambiar ciertas prácticas al tiempo que potencia las capacidades para la comprensión de uno mismo (Martin, E. 1997).

Para terminar, en coincidencia con Englund, H. (1996:257) consideramos que "la magia no debe ser estudiada como un índice de determinados soportes estructurales ni como un regulador funcional del equilibrio social, sino como un argumento en el cual participan múltiples voces". Para escuchar estas voces, "necesitamos descubrir como las personas completas, como agentes con memoria y reflexión, acumulan experiencias de vida y se apropian de conocimiento. Reconociendo que estas experiencias están imbuidas socialmente, esto solo puede hacerse si somos capaces de figurar a la persona reflexiva y viviendo la experiencia en el contexto de sus relaciones sociales (Barth, 1993:285). Esto fue lo que se intentó hacer en esta tesis.

CONCLUSIONES

Esta tesis presentó un análisis de la interacción de programas y pobladores en la atención a la desnutrición en la Sierra Huichola. Por lo tanto el contenido etnográfico y las discusiones parten de éste tema, que presenta una variedad de facetas. Entre ellas se mencionaron las condiciones de vida, las prácticas institucionales el conocimiento y la agencia, que no fueron desglosadas por separado y a profundidad desde su ángulo filosófico, sino descritas en las maneras que toman en las preocupaciones y prácticas de encuentros particulares. En éste caso, aquellos que se producen en una de las zonas de la Sierra Huichola donde habita un grupo étnico desde al menos hace 800 años.

Desde el planteamiento del problema me desligué de aquellos enfoques que parten de dicotomías pre-establecidas, para enfocarme a las prácticas de los actores; de las cuales seleccioné para su presentación aquellas que se presentaron como retos para la atención de los desnutridos. En la descripción de tales retos se encuentran tres preocupaciones y un concepto central a lo largo de la tesis. Las preocupaciones se refieren a las posibilidades de actuar desde una posición particular considerada como desfavorecida, las formas que toman los encuentros entre actores que organizan sus prácticas con paradigmas diferentes y la elección de mantener o cambiar algunas de aquellas. El concepto es la agencia. Que es central para comprender las prácticas de los actores (pobladores o instituciones), el conocimiento que se ejerce, así como la construcción de contextos para enfrentar las condiciones de vida. En cada uno de los capítulos se han tocado éstos temas y he dado mi opinión en su momento, por lo tanto, aquí sólo se hará un breve recuento del argumento de la tesis¹.

El conocimiento como esquema de clasificación

Se dijo que todo ser humano aprende a aplicar esquemas y a estructurar y comprender relaciones. Es decir, el conocimiento se genera ante acertijos y uso de técnicas apropiadas para los contextos particulares. En tal sentido, todos los conocimientos son válidos aunque siempre localizados y transitorios. Pero aunque la expresión de los mismos a través de las prácticas o el lenguaje - como extensión de las mismas - se corresponda con las entidades pertinentes y el acertijo que pretende resolver, ésta correspondencia requiere ser demostrada. Una manera de demostrar la correspondencia es a través de la repetición de una acción que generará ciertos resultados.

El método de los 'no científicos' se basa en la experiencia, la observación y la experimentación cotidiana de que la repetición de ciertos eventos produce tal o cual resultado. Aunque nunca se puede estar completamente seguro. El método científico lo hace tomando una variable - a la que aísla de su entorno con obstinación, habilidades manuales y el equipo adecuado -, que sometida a cierta influencia controlada dará el mismo resultado. Lo cual produce muchas certezas y una infinidad de incertidumbres, pues cada una de las variables resueltas se desgrena en decenas de ellas que a su vez se desgarnarán en otras en un camino interminable.

De cada uno de los procesos de producción y validación del conocimiento se desprende lo que *debe de hacerse* para llegar a ser lo que *debe de serse*. Es decir, el

1 La mayoría de las referencias en que baso esta presentación se encuentran en el texto. Por razones de fluidez sólo se incluirán aquí aquellos autores cuyas ideas no fueron discutidas antes.

conocimiento no es un evento mental sino un suceso social que por lo tanto implica cierto curso de acción que construye la 'normalidad' definida en términos de la meta 'deber ser' que puede ser lograda con el ajuste del individuo a tales prácticas. Prácticas que entonces se convierten en la concreción del conocimiento como en su validación, que clasifica. Pero lo válido para algunos no lo es para todos. Lo cual sería irrelevante en una situación ideal donde cada cual se quedara con sus enigmas y sus respuestas. Pero es de gran trascendencia simplemente por que todos los seres humanos (científicos o no), se encuentran con mayor o menor frecuencia con otros cuyas decisiones para su curso de acción son tomadas en términos de clasificaciones diferentes a la propia.

El impacto de las clasificaciones

Mi trabajo en la Sierra tuvo como base un esquema de clasificación que permite designar a los niños con que traté como 'niños desnutridos'. Los proyectos en la Sierra o en otras poblaciones parten en la mayoría de los casos de las siguientes premisas: las condiciones de vida existentes no son adecuadas; los pobladores enfrentan restricciones que por sí mismos no pueden romper; y por lo tanto, el apoyo externo es necesario. Desde tal punto de vista, desde una explicación que relaciona la desnutrición con la carencia de comida y la producción de la enfermedad, la solución está en ofrecer proyectos que provean de aquella. Expuse como la clasificación para chaparros y altos está bajo fuerte cuestión, no sólo entre los expertos en ciencias de la nutrición, sino por los pobladores con quienes se trabaja. Cuyas prácticas son consecuentes con su sistema de clasificación y método de construir el conocimiento desde la experiencia. Aquí es necesario abundar un poco en lo que se dejó implícito en su momento, acerca de las metáforas del cuerpo.

Turner hace un llamado a los científicos sociales para que no se olvide 'el cuerpo'. Porque de tomarlo en cuenta, "sería tomar seriamente la naturaleza cambiante del cuerpo humano en relación con la identidad personal y el comportamiento social [...]. [Porque] una concepción de la corporeidad extendería nuestro entendimiento de esta interface entre el cuerpo, la auto- identidad y los procesos sociales (Turner, 1992:246). En la revisión que Synnott (1993) hizo sobre éste tema se ve cómo muchos estudiosos se han referido al cuerpo y las metáforas sobre el mismo se han sucedido a través del tiempo. En las clasificaciones que se han hecho del mismo se habla de diferente 'número de cuerpos' de acuerdo a la relación que se quiere destacar y a la escuela de pensamiento con que se acercan a este.

Así, el cuerpo biológico es la animalidad del hombre por lo tanto se trata del 'yo' inferior; en tanto que el ser socializado es el 'yo' superior. El ego no es el cuerpo, y es el primero quien tiene al segundo a su disposición (Berger & Luckmann, 1972). Para otros se trata del 'sujeto' que tiene que sobrevivir, negociar, subyugar a otros 'sujetos' y a su propio cuerpo (White S, 1991). El mismo Bryan Turner considera que *primero debe estudiarse 'el cuerpo' y luego a la 'persona'*. En su propuesta dice que la concepción del hábito de Bourdieu, por su determinismo, "deja muy poco espacio para un entendimiento fenomenológico del 'cuerpo vivido', como un aspecto esencial de acción, intención y disposición" (Ibid:91).

Por su parte, Los Commarof (1992), critican a Bryan Turner porque éste raramente confronta la fisicalidad como tal. "Sacada del texto por su preocupación con la representación, se olvida del ser material, el cuerpo pierde toda su relevancia social" (Commarof y Commarof, 1992:40). Los Commarof aplican entonces la fisicalidad de que hablan, hacia las posiciones corporales usadas para fijar las diferencias en niveles sociales dentro de los grupos. Así como en ciertas características físicas (color y

forma) para la definición del 'Otro', características que luego toman bases para la relación de autoridad entre colonizados y colonizadores (Ibid:217). Como puede verse, el uso de la fisicalidad de los Commarof, sigue siendo una preocupación por la representación del cuerpo, aunque con un reclamo político claro.

Otra crítica que ha recibido Bryan Turner, que en este caso se aplicaría también a los Commarof, es la de Frank, A (1991). Este dice: "más allá del discurso relativo de la fisiología, la realidad corporal persiste como un hecho obstinado. Ahí está la carne que es formada en el útero, transfigurada (para bien o para mal) en su vida, que muere y se descompone. Así lo que yo estoy llamando 'el cuerpo' está constituido por un triángulo equilátero, cuyos puntos son las instituciones, los discursos y la realidad corporal" (Frank, 1991:49).

En mi opinión la pregunta central que guía ésta proliferación de metáforas desde los estudiosos es la de Fardon (1992), quien expone que por una parte hay diferentes discursos que buscan explicar al cuerpo de acuerdo a posiciones teóricas particulares. Por otra, la gente nace en culturas específicas que elaboran de manera diferente los sucesos en el cuerpo, como el nacimiento, la vejez o la muerte. Por ello hace esta pregunta: ¿Es el cuerpo un hecho pre-cultural?

La primera parte del aporte de Fardon no se exploró aquí en tanto que para el programa de intervención tales metáforas no tuvieron repercusión; aunque la posición de Frank es la que más se acerca a mi aproximación personal. Pero la segunda mostró su relevancia y fue abordada en los diversos capítulos de la tesis. Obviamente ningún cuerpo ni persona es pre-cultural, son los cursos de acción producidos desde los sistemas de clasificación que norman las prácticas - y a través de éstas - producen determinado tipo de cuerpos. Es desde tal premisa que se originan las normas, porque se asume que es posible establecer ciertas prácticas para los individuos que los llevarán al modelo pretendido dentro de un contexto particular. Cualquiera que este sea.

Pero el punto que me interesa resaltar aquí es que tanto en la explicación del cuerpo con que opera la medicina Huichola como en la que trabaja la medicina alopática el punto de unión es el cuerpo físico y visible para todos. Pero ambas definen la parte invisible del mismo desde su propia perspectiva, acertijo y técnicas. Esta relación entre lo visible-invisible se mostró central para entender el modo en que se da la interacción entre actores con modos de clasificación diferentes.

La interacción de modos de clasificación

Si todos los actores son capaces de aplicar esquemas, de estructurar y comprender relaciones que se validan con la observación de que la repetición de ciertos eventos produce determinado resultado, es en la experiencia de vida donde la mayoría de los seres humanos encuentran la validación para sus prácticas. Las cuales, de acuerdo a las premisas anteriores *deberían* ser efectuadas para alcanzar el modelo que el contexto particular ofrece. Sin embargo, hay muchas prácticas que no responden a la norma aunque el actor siga defendiendo aquello que no se cumple.

Hemos situado al lenguaje como extensión de las prácticas de los actores. Este puede expresarse en conversaciones donde intervienen los gestos así como las palabras, en textos y diagramas o en cantos ceremoniales, entre otros. En muchas ocasiones lo que se encuentran son imágenes, símbolos y metáforas cuyo poder reside en que una vez establecidas raramente son cuestionadas. Así, se forman comunidades que comparten éstas y son usadas por los actores para definirse a sí mismo y a los otros, a lo que puede llamarse culturas, comunidades, etnias o naciones. Sin embargo, el compartir una metáfora o esquema de estructurar sus relaciones con los otros no diluye los intereses,

las relaciones de poder o autoridad. Entonces se producen juegos en las coyunturas donde se usan ciertas estrategias discursivas, se construyen ciertas interpretaciones que se proponen o difunden. Pero éstas estorban para algunos o parecen adecuadas para otros, pues por la experiencia biográfica los actores tienen certezas de que pueden engañar o ser engañados, influir o ser influidos, de tal manera que en el camino de adherencias, refutaciones o indiferencia las interpretaciones y propuestas se modifican. En tal sentido, los actores cambian sus prácticas aunque permanezcan las explicaciones de lo que se entiende por sí mismo y por el otro. La normatividad sigue teniendo su papel en la explicación, pero la creatividad y reflexividad de los actores ante coyunturas y circunstancias inciertas o ambiguas van marcando un rumbo donde las biografías e historias están abiertas.

Una de tales coyunturas se refiere a la provisión de comida. Carol Counihan (1999) resalta el valor metodológico de estudiar las relaciones sociales a partir de la comida. Pues a través de ella puede verse cómo es que se establecen aquellas al interior de cada grupo, entre los grupos sociales, los humanos con los dioses, y los vivos con los muertos. Ciertamente como se mostró en la tesis, la comida no deja de ser agregado de nutrientes o proveedor de fuerza para la persona; pero también llega a ser una fuerza que desde el manejo de lo oculto y lo visible afecta las decisiones que se toman. Pues la oferta de comida nunca llega sola.

Su enlace con diversos programas se acompaña de intereses abiertos o escondidos, como la escolarización, el alcanzar un cuerpo ideal a través de una dieta ideal, la sanitariedad, la modernización o la evangelización. En la opinión de Taussig (1997) el estado también usa la magia, y en su retorta de alquimista se esconde la persona concreta y se le vuelve a hacer visible en el lenguaje de los números. Números que en el caso de los programas aluden a la eficiencia que debe probarse en la transformación; es decir en el logro de las metas y la consecución de los intereses que de no ocurrir pondrá en riesgo el empleo o el financiamiento. Aunque siempre estará la disculpa de la actitud de los pobladores que no participan como corresponde. Ello ha puesto de moda un nuevo discurso: entender lo que los pobladores desean y necesitan.

En el extremo del abanico de posibilidades de este discurso, se encuentran aquellos que consideran que las condiciones en que viven estos grupos responden a una manera específica de entender y vivir su vida, que no existe un modelo cierto y universal por el cual calificar las ventajas o desventajas de éstas condiciones, y que las intromisiones de los externos - mas que ayudar - dislocan las culturas. Por lo tanto, en el abanico de opciones de los que comparten éste discurso, la actitud más adecuada es intervenir lo menos posible. Cuando mucho para aprender de ellos o registrar sus costumbres y sus mitos cuya difusión hace visible a la persona en tales términos. Dentro del mismo discurso, se encuentra una opción más activa cuyo objetivo a lograr es que los pobladores participen en los programas que serán subsidiados desde fuera, pero con el entusiasmo de los locales que verán reflejados en ellos sus propias esperanzas, conocimiento y prácticas. En tal enfoque es el énfasis en la validez del conocimiento local con referencia al científico lo que se hace visible de las personas y grupos.

En esta tesis se mostró que no es sólo el conocimiento lo que se involucra en la interacción cotidiana con los externos, pues de hecho éste es solo un componente entre los muchos que influyen en las decisiones de los actores. Por otra parte, los cambios que se observan entre los Huicholes no son recientes ni pueden atribuirse a una intervención única, ni a un interés aislado o a una acción planeada. Para ello se trató de hacer visible a la persona actuando en una arena donde se encuentran los actores trabajando por conseguir objetivos específicos que les competen. Entonces, el encuentro deja de ser uno para ser uno más entre los múltiples que se viven, y la arena

de dos actores –interventor e intervenido - debe ampliarse para dar sitio a los muchos interesados.

Así, aunque cualquier decisión que se tome tiene repercusiones éticas o políticas, los pobladores no están esperando a que las discusiones entre las diversas posiciones se resuelvan ni a que se encuentre el método panacea. Como tampoco lo hacen aquellos que han fijado sus metas y persiguen sus propios intereses. Es en esta arena que se muestra en las biografías de los actores donde se han tomado las decisiones, en donde el sarcasmo, el pragmatismo, la imagería charpeada de dudas, la desesperación y esperanzas, fantasías y sueños, se mezclan en el ejercicio de la capacidad de elegir. La agencia humana que más allá de las ecuaciones: [(causa => cálculo), (cálculo => voluntad) (voluntad => acción) (acción => resultado buscado o colateral)], se ejerce en la ambigüedad y vaguedad suficientes para destruir categorías y transformar percepciones y hacer posible la creación de otros mundos realizables. La cual nunca se expresa en el vacío por ser siempre relacional.

El espacio y orden simplifican, por ello el lector encontró una historia cuando podrían haberse escrito muchas. Dos paradigmas a través de los cuales se explica y construye el conocimiento, cuando para cada biografía la verdad y falsedad son cuestiones de sentido común en el momento. Intereses separados, cuando estos se entremezclan y se potencian o antagonizan uno al otro. Aspectos de la etnografía descrita quedaron sin el análisis suficiente, en parte porque el lector interesado puede consultar obras especializadas en ellos, parte por que el material rebasó tiempo y capacidades, pero sobre todo porque se presentaron prácticas que retan, confunden y fragmentan el marco desde el cual se les quiere interpretar.

BIBLIOGRAFIA

- Aguirre Beltrán, G. (1986) *Antropología Médica*. CIESAS, Ed. Casa Chata, Mexico, DF.
- Allen, L.H. (1994) Nutritional influences on linear growth: a general review. In: *European Journal of Clinical Nutrition*, 1994, Feb; Suppl 1:75-89. England.
- Allison, SPH. (1996) *Nutrition in Medicine. A Physician's view*. Danone Institution. Belgique.
- Alvarez, J.O. et al (1993) A longitudinal study of dental caries in the primary teeth of children who suffered from infant malnutrition. *Journal Dentist Research*, 1993 Dec; 72 (12):1573-6.
- Amarasingham Rodhes, L. (1993) The shape of action, practice in public psychiatry. In: M. Lock, & S. Lindembau (eds). *Knowledge, Power and Practice. The anthropology of medicine and everyday life*. Los Angeles, London & Berkeley: University of California Press.
- Apffel-Marglin, F. (1998) Knowledge and life revisited. In: *The Spirit of Regeneration: Andean culture confronting Western notions of development*, Frédérique Apffel-Marglin with Pratec (eds). London, New York: Zed books Ltd.
- Arce A. (2000) Creating or regulating development. Representing modernities through language and discourse. In: Alberto Arce and Norman Long (eds). *Anthropology, Development and Modernities. Exploring discourses, counter-tendencies and violence*. London, New York: Routledge.
- Ashis, N. & S. Visvanathan (1990) Modern medicine and its non-modern critics: A study on Discourse'. In: *Dominating knowledge. Development, culture and resistance*. Marglin and Marglin (eds). Oxford: Clarendon Press.
- Barth, F. (1993) *Balinese Worlds*. Chicago & London: The University of Chicago Press:
- Baumann, G. (1996) *Contesting Culture. Discourses of identity in multi-ethnic*. London: Cambridge University Press.
- Benitez, F. (1982) *Dioses y Demonios*. México: Alfarga.
- Berger, P. & Th. Luckmann (1972) *La Construcción Social de la Realidad*. Amorrortu editores, Buenos Aires, Argentina: 1972 (2da. edición).
- Bourdieu, P. (1984) *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*. Translated by Richard Nice. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press
- , (1990) *In other Words. Essays towards a reflexive sociology*. Translated by Matthew Adamson, Cambridge & Oxford: Polity Press and Basil Blackwell.
- , (1991) *Language and symbolic power*. John B. Thompson (ed.). Translated by Gino Raymond and Matthew Adamson (1991), Oxford: Polity Press.
- Brands, M. (1998) Ph.D Thesis. *Disease, Language and Experience*. Amsterdam: University of Amsterdam.
- Briceño-León R. (1993) Social aspects of Chagas disease. In: M. Lock, S. Lindembau (eds). *Knowledge, Power and Practice. The anthropology of medicine and everyday life*. Los Angeles, London & Berkeley: University of California Press.
- Butte, N.F. (1996) Energy requirements of infants. *European Journal of Clinical Nutrition* (1996) 50:26-36. Stockton Press.
- Campos, R. (1992) *Generalidades Conceptuales Sobre la Salud y las Enfermedades en el Curanderismo: un estudio de caso en la ciudad de México*.

- Casillas, A. (1989) *Nosología Mítica de un Pueblo*. Guadalajara: Editorial de la Universidad de Guadalajara.
- Castiglioni, A. (1993) *Encantamiento y Magia*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Cernea, M. (1985) *Putting People First. Sociological variables in rural development*. World Bank. Oxford University Press.
- Chambers, R. (1983) *Rural Development. Putting the last first*. London: Longman.
- Commarof, J. & J. Commarof (1920) *Ethnography and the Historical Imagination*. Colorado, Oxford: Westview Press.
- Counihan, Carole M. (1999) *The Anthropology of Food and Body. Gender, meaning and power*. New York & London: Routledge.
- Crooks, D.L. (1994) Growth status of school age Mayan Children in Belize, Central America. *American Journal of physical anthropology*, 1994 Feb; 93 (2):217-27.
- Davidson, Ch. et al. (1992) The limits of lifestyle: reassessing fatalism in the popular culture of illness prevention. *Social Sciences and Medicine*, vol. 34,6:675-85. Pergamon Press.
- Dersch, H. & M.H. Zile (1993) Induction of normal cardiovascular development in the vitamin A-deprived quail embryo by natural retinoids. *Developmental Biology*, 1993, 160(2):424-33.
- Dewey, K.G. et al (1996) Protein requirements of infants and children. *European Journal of Clinical Nutrition* 50, suppl. 1:119-150.
- Douglas, M. (1966) *Purity and Danger. An analysis of the concepts of pollution and taboo*. London and New York: Routledge.
- , (1967) The meaning of Myth, with special reference to 'La Geste d'Asdiwal'. In: *The Structural Study of Myth and Totemism*. Association of Social Anthropology of the Commonwealth. Edinburg: Tavistock Publications.
- Dovignaud, J. Comp (1982) *Sociología del Conocimiento*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Doyal, L. (1979) *The Political Economy of Health*. London: Pluto Press Ltd.
- Dunn, F. & C.R. Janes (1986) Medical anthropology and epidemiology. In: C.R. Janes, R. Stall and S. Gifford (eds). *Anthropology and Epidemiology. Interdisciplinary approaches to the study of health and disease*. Dordrecht, Lancaster, Tokyo: Reidel Publishing Company.
- Fisher, E. & A. Arce (2000) The spectacle of modernity. Blood, microscopes and mirrors in Colonial Tanganyika. In: Alberto Arce and Norman Long (eds). *Anthropology, Development and Modernities. Exploring discourses, counter-tendencies and violence*. London, New York: Routledge.
- Fikes J, Ph. Weigand y García A. (eds) (1998) *La mitología de los Huicholes*. Traducido por Eduardo Williams. El Colegio de Jalisco, El Colegio de Michoacán, Mexico: Secretaría de Cultura de Jalisco.
- Foster, G.M. & B.G. Anderson (1978) *Medical Anthropology*. New York: John Wiley & Sons.
- Foucault, M. (1966) *El nacimiento de la Clínica. Una arqueología de la mirada médica*. 10a. edición. Siglo veintiuno editores. México.

- , (1991) Politics and the study of discourse. In: *The Foucault Effect, Studies in Governmentality*. Burchell, Gordon and Miller (eds). The University of Chicago Press. pp 53-72
- Frank, W.A. (1991) For a sociology of the body: an analytical review. In: M. Featherstone, M. Hepworth and B. Turner (eds). *The body social process and cultural theory*. London, California, Nueva Dheli: Sage Publications Ltd.
- Frankenberg, R. (1993) Anthropological and epidemiological narratives of prevention. In: M. Lock & S. Lindembau (eds). *Knowledge, Power and Practice. The anthropology of medicine and everyday life*. Los Angeles, London & Berkeley: University of California Press.
- Freixedo, S. (1983) *Curanderismo y Curaciones por la Fe*. Fontana Fantástica. Barcelona España: Ediciones Martínez Roca, S.A.
- Friedlander, J. (1975) *Ser Indio en Hueyapan. Un estudio de identidad obligada en el México contemporáneo*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Furst, P. (1976) *Alucinógenos y Cultura*. Edición en Español 1980. Fondo de Cultura Económica, México.
- Gasser, T. et al (1994) Measures of body mass and obesity from infancy to adulthood and their appropriate transformation. *Annals of Human Biology*, 1994, 21(2):111-25.
- Geest, J. van der & S. Reynolds Whyte (1991) *The Context of Medicine in Developing Countries*. Amsterdam: Het Spinhuis Publishers.
- Gell, A. (1998) *Art an Agency. An Anthropological Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- , (1992) *The Anthropology of Time. Cultural constructions of temporal maps and images*. Oxford/Providence: Berg Publishers Ltd.
- Gerhardt, U. (1990) Introductory essay. Qualitative research on chronic illness: the issue and the history. *Soc. Sci. Med.* Vol 30 (11):1149-1159
- Geschiere, P. (1995) *The Modernity of Witchcraft. Politics and the occult in postcolonial Africa*. Translated by Peter Geschiere and Janet Roitman. Charlottesville, London: University press of Virginia.
- Giddens, A. (1967) *Las Nuevas Reglas del Método Sociológico*. Amorrortu editores, Argentina.
- , (1987) *Social Theory and Modern Sociology*. Oxford: Polity Press.
- Ginsberg, N. (1979) *Class Capital and Social Policy*. London: Macmillan.
- Gluckman, M. (1955) *Custom and Conflict in Africa*. Oxford: Basil Blackwell.
- Godelier, M. (1991) An unfinished attempt at restructuring the social processes which may have prompted the transformation of great-men into big-men societies. In: M. Godelier and M. Strathern (eds). *Great men & great men. Personifications of power in Melanesia* Cambridge: Cambridge University Press.
- Golinski, Jan (1998) *Making Natural knowledge. Constructivism and the history of science*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Good, B. & M. Delvecchio Good (1993) "Learning Medicine". The constructing of medical knowledge at Harvard Medical School. In: M. Lock, S. Lindembau (eds). *Knowledge, Power and Practice. The anthropology of medicine and everyday life*. Los Angeles, London & Berkeley: University of California Press.

- Gopalan, C. (1996) Current food and nutrition situation in South Asian and South-east Asian Countries. *Biomedical and environmental Sciences*, 1996, 9(2-3):102-16.
- Gordon, C. (1991) Governmental rationality: an introduction. In: G. C. Gordon & P. Miller (eds). *The Foucault Effect. Studies in governmentality*. Burchell, Harvester Wheatsheaf.
- Guerrero, F.J. (1983) El anticapitalismo reaccionario en la antropología. En: *Nueva Antropología. Etnia y Nación*. 1983, Vol V, 20.
- Hacking, I. (1991) How should we do the history of statistics? In: Burchell, Graham, Colin Gordon & Peter Miller (eds). *The Foucault Effect, Studies in governmentality*. The University of Chicago Press. pp 181-195
- Hannigan, J.A. (1995) *A social construction perspective of environmental problems*.
- Haraway, D. (1993) The biopolitics of postmodern bodies: determinations of Self in immune system discourse. In: M. Lock & S. Lindembau. *Knowledge, Power and Practice. The anthropology of medicine and everyday life*. Los Angeles, London & Berkeley: University of California Press.
- Hardon, A.P. (1990) *Confronting Ill Health. Medicines, self care and the poor in Manila*. Ph.D thesis. Amsterdam: Universiteit van Amsterdam.
- Harris, O. (1995) Knowing the past. Plural Identities and antinomies in Highland Bolivia. In: Richard Fardon (ed.). *Counterworks, managing the diversity of knowledge*. London: Routledge.
- Helman, C. (1986) 'Feed a cold, starve a fever': folk models of infection in an English suburban community, and their relation to medical treatment.
- , (1990) *Culture, Health and Illness*. (Second edition), London, etc.: Butterworth & Co. Publishers.
- Hobart, M. (1995) As I lay laughing. Encountering global knowledge in Bali. In: Richard Fardon (ed.). *Counterworks. Managing the diversity of knowledge*. London: Routledge.
- Howell, S. (1995) Whose knowledge and whose power? A new perspective on cultural diffusion. In: Richard Fardon (ed.). *Counterworks. Managing the diversity of knowledge*. London: Routledge Press.
- Hu-De Hart, E. (1995) Adaptación y resistencia en el Yaquimi. Los yaquis durante la Colonia. *Colección Historia de los pueblos Indígenas de México*. Ciesas-INI, México.
- Illich, I. (1975) *Medical Nemesis: the exploration of health*. London: Marion Boyers.
- Jamal, A. et al (1995) Rehabilitation on grade III protein energy malnutrition on out patient basis. *Journal of Pakistan Medical Association*, 1995 Dec; 45(12):312-4.
- Jefeery, R & P. Jefeery (1993) Traditional birth attendants in Rural North India. The social organization of childbearing. In: M. Lock & S. Lindembau (eds). *Knowledge, Power and Practice. The anthropology of medicine and everyday life*. Los Angeles, London: Berkeley: University of California Press.
- Jordan, B. (1989) Cosmopolitical obstetrics: some insights from the training of traditional midwives. *Social Science and Medicine*, vol 28; 9:925-44.
- Kapferer, B. (1991) *A Celebration of Demons. Exorcism and the aesthetics of healing in Sri Lanka*. 1983. Edition 1991. Washington: Berg Smithsonian Institution Press.

- Kaufert, P. & J. O'Neil (1993) Analysis of a dialogue on risks in childbirth. Clinicians, epidemiologists and Inuit Women. In: M. Lock, & S. Lindembau. *Knowledge, Power and Practice. The anthropology of medicine and everyday life*. Los Angeles, London, Berkeley: University of California Press.
- Kidwell, C. (1983) Aztec and European Medicine in the New world, 1521-1600. In: *The Anthropology of Medicine*. Massachusetts: J.F. Bergin Publishers.
- King, J. (1996) The need to consider functional endpoints in defining nutrient requirements. *American Journal of Clinical Nutrition* 1996;63:983s-4s.
- Kleinman, A. (1980) *Patients and Healers in the Context of Culture. An exploration of the borderland between Anthropology, Medicine, and Psychiatry*. London: University of California Press, Ltd.
- Laffey, M. & J. Weldes (1997) Beyond belief: Ideas and Symbolic Technologies in the Study of International Relations. *European Journal of International Relations*. London, Thousand Oaks, CA and New Delhi: Sage Publications. pp. 193-237
- Latour, B. (1999) *Pandora's Hope. Essays on the Reality of Science Studies*. Harvard.
- Leitch, G.J. (1993) Effects of problem malnutrition on experimental giardiasis in the Mongolian gerbil. *Scandinavian Journal of Gastro-Enterology*, 1993 Oct; 43(5):417-24.
- Levi-Strauss (1967) *The study of Asdiwal*. Translated by Nicholas Mann. In: *The Structural Study of Myth and Totemism*. Association of Social Anthropology of the commonwealth. Edinburg: Tavistock Publications.
- Lewis, G. (1993) Double standards of treatment evaluation. In: M. Lock, & S. Lindembau (eds). *Knowledge, Power and practice. The anthropology of medicine and everyday life*. Los Angeles, London & Berkeley: University of California Press.
- Lloyd Swantz (1990) *The Medicine Man among the Zaramo of Dar es Salaam*. The Scandinavian Institute of African Studies in cooperation with Dar es Salaam: University Press.
- Lock, M. & S. Lindembau (1993) *Knowledge, Power and Practice. The anthropology of medicine and everyday life*. University de California. Los Angeles, London: Press Berkeley.
- Long, N. (1968) *Social Change and the Individual: A study of the social and religious responses to innovation in a Zambian rural community*. Manchester: Manchester University Press.
- , (1984) Creating Space for change. *Sociologia Ruralis*, XXIV, 3-4: 168-184.
- , (1989) Encounters at the Interface: A perspective on the social discontinuities in rural development. *Sociologische Studies* 27, Wageningen Agricultural University.
- , (1990) From paradigm lost to paradigm regained? The case for an actor-oriented sociology of development. *European Review of Latin American and Caribbean Studies*. 1990:12.
- Long, N. & A. Long (1992) *Battlefields of Knowledge: The interlocking of theory and practice in social research and development*. London, New York: Routledge.
- Long, N. & J.D. van der Ploeg (1988) New challenges in the sociology of rural development. *Sociologia Ruralis* XXVII (1) pp.30-41.
- , (1989) Demythologizing planned intervention: an actor perspective. *Sociologia Ruralis*. XXXIX -3/4

- Lumholtz, K. (1904) *México Desconocido*. Instituto Nacional Indigenista. Edición 1982, México.
- Macías y cols (1991) El estado nutricional de los niños Huicholes de Tuxpan de Bolaños, Jalisco. *Revista Nacional de Pediatría*. México.
- McKeown, T. (1979) *The Role of Medicine*. Princeton: University Press.
- Malinowski, B. (1965) *The Language of Magic and Gardening*. London: George Allen & Unwin Ltd.
- Marglin, F.A. (1990) Smallpox in two systems of knowledge. In: Marglin and Marglin (eds). *Dominating Knowledge. Development, Culture and Resistance*. Oxford: Clarendon Press.
- Martin, B. (1996) Sticking a Needle into Science: The case of Polio Vaccines and the Origin of AIDS. *Social Studies of Science*. Thousand Oaks, CA and New Delhi: SAGE, London: Vol. 26:245-76.
- Martin, E. (1991) Toward an anthropology of immunology: the body as Nation State. *Medical Anthropology Quarterly*.
- Medina Hernández, A. (1983) Los grupos étnicos y los sistemas tradicionales de poder en México. *Nueva Antropología. Etnia y Nación*. Vol V:20 Enero 1983.
- Menéndez, E. (1984) Estructura y relaciones de clase y la función de los modelos médicos. Apuntes para una antropología médica. *Nueva Antropología*, año VI,23:71-102.
- Myerhoff, B. (1974) *Peyote Hunt: The sacred journey of the Huichol Indians*. Cornell University Press.
- Navarro, V. (1976) *Medicine under Capitalism*. London: Crom Helm.
- Ofiaeli, R.O. (1991) Complications of methods of fracture treatment used by traditional healers: A report of three cases necessitating amputation at Ihiala, Nigeria. *Tropical doctor*. Vol. 21:182-183
- De-Onis-M. et al (1993) The worldwide magnitude of protein-energy malnutrition: an overview from the WHO Database on child growth. *Bulletin of the World Health Organization*, 1993; 71 (6):703-12.
- Ortega Hegg, J. (1983) El conflicto etnia nación en Nicaragua. *Nueva Antropología. Etnia y Nación*. Vol V:20, Enero 1983.
- Panter, B. (1997) Seasonal growth patterns in rural Nepali children. *Annals of Human Biology*, 1997 Jan-Feb; 24(1):1-18.
- Parkin, D. (1995) Latticed knowledge: eradication and dispersal of the unpalatable in Islam, medicine and anthropology theory. In: Richard Fardon (ed.). *Counterworks. Managing the diversity of knowledge*. London: Routledge.
- Pearce T. (1993) Lay medical knowledge in an African Context. In: M. Lock & S. Lindembau (eds). *Knowledge, Power and practice. The anthropology of medicine and everyday life*. Los Angeles, London & Berkeley: University of California.
- Pels, D. (1996) The Politics of Symmetry. *Social Studies of Science*. London, Thousand Oaks, CA and New Delhi: Vol, 26, 277-304.
- Peterson, C. & A.J. Stunkard (1989) Personal control and Health promotion. *Soc. Sci. Med.* Vol 28 (8):819-828.

- Ploeg, J.D. van der & J. Douwe (1993) Potatoes and knowledge. In: Hobart, M. *An Anthropological Critique of Development: the growth of ignorance*. London and New York: Routledge, pp. 209-227.
- Pool, R. (1992) *There Must be Some Thing*. Ph.D. Thesis, Amsterdam: University of Amsterdam.
- Popkin, B.M. et al (1996) Stunting is associated with overweight in children of four nations that are undergoing the nutrition transition. *Journal of Nutrition*, Dec; 126(12):3009-16.
- Prindull, G. & A. Ahmad (1993) The ontogeny of the gut mucosal immune system and the susceptibility to infection in infants of developing countries. *European Journal of Paediatrics*, 1993, Oct. 152(10):786-92.
- Radding, C. (1995) Entre el Desierto y la Sierra. Las naciones O'dham y Teguíma de Sonora, 1530-1840. *Colección Historia de los Pueblos Indígenas de México*. Ciesas-INI, México.
- Rapp, R. (1993) Accounting for amniocentesis. In: M. Lock & S. Lindembau (eds). *Knowledge, Power and Practice. The anthropology of medicine and everyday life*. Los Angeles, London & Berkeley: University of California Press.
- Rodríguez, M. (1995) Historias de resistencia y exterminio. Los indios de Coahuila durante el siglo XIX. *Colección Historia de los Pueblos Indígenas de México*, Ciesas-INI, México.
- Rojas, B. (1993) *Los Huicholes en la Historia*. Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Colegio de Michoacán, Instituto Nacional Indigenista. México, D.F.
- Romanucci-Ross, L. (1983) Folk Medicine and Metaphor in the Context of Medicalization: Sincretics in Curing practices. *The Anthropology of Medicine*, J.F. Bergin Publishers.
- Rose, N. & P. Miller (1992) Political power beyond the state: problematics of government. *The British Journal of Sociology*. Vol 43 (2):173-206.
- Ros-Romero, C. (1992) *La Imagen del Indio en el Discurso del Instituto Nacional Indigenista*. Cuadernos de la Casa Chata, Ciesas. México.
- Rousham, E.K. & M. Gracey (1997) Persistent growth faltering among aboriginal infants and young children in north-west Australia: a retrospective study from 1969 to 1993. *Acta Paediatrica* 1997, Jan; 86(1):46-50.
- Salmond, A. (1995) Self and other in contemporary anthropology. In: Richard Fardon (ed.). *Counterworks. Managing the diversity of knowledge*. London: Routledge.
- Semba, R.D. et al (1997) Maternal vitamin A deficiency and child growth failure during human immunodeficiency virus infection. *Journal of Acquired Immune Deficiency Syndrome*, 1997 Mar 1; 14 (3):219-22.
- Scott, J.C. (1985) *Weapons of the Weak. Everyday forms of peasant resistance*. New Haven, London: Yale University Press.
- Scheper-Hughes, N. (1990) Three propositions for a critically applied medical anthropology. *Social Science and Medicine*, Vol. 30,2:189-97.
- Scheper-Hughes, N. (1990) *Death without weeping. The violence of everyday life in Brazil*. Los Angeles, Oxford: University of California Press.

- Schoeb, T.R. et al (1993) Effects of viral and mycoplasmal infections, ammonia exposure, vitamin A-deficiency, host age, and organism strain on adherence of mycoplasma pulmonis in cultured rat tracheas. *Laboratory of Animal Science*, 1993 Oct; 43 (5):417-24.
- Shetty, et al. (1996) Energy requirements of adults: an update on basal metabolic rates (BMRs) and physical activity levels (PALs). *European Journal of Clinical Nutrition* 50, suppl. 1:11-23.
- Shore, C. & S. Wright (eds) (1997) *Anthropology of Policy. Critical perspectives on governance and power*. London: Routledge.
- Sierra, M.T. (1992) Discurso, Cultura y Poder. *Archivo General del Estado de Hidalgo, Ciesas. Gobierno del estado de Hidalgo, México*.
- Sillitoe, P. (1998) What, Know natives? Local Knowledge in development. *Social Anthropology* (1998) 6,2: 203-220. European Association of Social Anthropologists.
- Silove, D. (1990) Doctors and the state: lessons from the Biko case. *Social Science and Medicine* vol. 30(4):417-429.
- Synnott, A. (1993) *The Body Social, Symbolism, self and society*. London & New York: Routledge.
- Singer, M. (1990) Reinventing medical anthropology: toward a critical realignment. *Soc. Sci. Med.* Vol 30 (2):79-187.
- Stacey, M. (1986) Concepts of Health and Illness and the division of labour in Health Care. In: Caroline Curren & Margaret Stacey (eds). *Concepts of Health, Illness and Disease. A comparative perspective*. Great Britain: Berg Publishers.
- Stein, H.F. (1990) In what systems do alcohol/chemical addictions make sense? Clinical ideologies and practices as cultural metaphors. *Soc. Sci. Med.* Vol. 30 (9),987-1000.
- Stewart, M. (1990a) Expanding theoretical conceptualizations of self-help groups. *Soc. Sci. Med.* Vol 31 (9):1057-1066.
- , (1990b) Professional interface with mutual-aid self-help groups: a review. *Soc. Sci. Med.* Vol 31 (10):1143-1158.
- Strathern, M. (1991) One man and many men. In: Godelier & Strathern (eds). *Great men & great men. Personifications of power in Melanesia*. Cambridge: Cambridge University Press. pp: 197-214
- Tambiah, S. (1990) *Magic, Science, Religion and the Scope of Rationality*. USA, Australia: Cambridge University Press.
- Taussig, M. (1987) *Shamanism, Colonialism and the Wild Man. A study in terror and healing*. University of Chicago Press.
- , (1997) *The Magic of the State*. New York, London: Routledge.
- , (1998) Viscerality, Faith, and Skepticism: another theory of magic. In: *In Near Ruins. Cultural theory at the end of the century*. Nicholas B. Dirks (ed.). University of Minnesota. pp.221-256.
- Taylor, F.K. & J. Scadding (1980) The concepts of disease. *Psychological Medicine* (10): pp.419-424.
- Tedlock, B. (1990) From participant observation to the observation of participation: the emergence of narrative ethnography. *Journal of Anthropological Research*.

- Torres, G. (1992) Plunging into the garlic. Methodological issues and challenges. In: N. Long & A. Long (eds) *Battlefields of knowledge: interlocking of theory and practice in social research and development*. London: Routledge.
- Torun, B. et al. (1996) Energy requirements and dietary energy recommendations for children and adolescents 1 to 18 years old. *European Journal of Clinical Nutrition* 50, suppl.1, 37-81.
- Tsing, A.L. (1993) *In the Realm of the Diamond Queen. Marginality in an out-of-the-way place*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Turner, B. (1992) *Regulating Bodies. Essays in medical sociology*. London and New York: Routledge.
- Unschuld, P. (1986) The conceptual determination (uberformung) of individual and collective experiences of illness. In: Curren & Stacey (eds). *Concepts of Health, Illness and Disease. A comparative perspective*. Berg Publishers. Ltd.
- Valdes, C. (1995) La gente del Mesquite. Los nómadas del noreste en la Colonia. *Colección Historia de los pueblos indígenas de México*, Ciesas-INI, México.
- Vargas, L.A. & L.E. Casillas (1989) Medical Anthropology in Mexico. *Soc. Sci. Med.* Vol 28 (12), pp. 1343-1349.
- Vazques Castellanos, J.L. (1992) Práctica médica tradicional entre indígenas de la Sierra Madre Occidental: los Huicholes. En: Eduardo Menéndez y Javier García de Alba, (compiladores). *Prácticas populares, Ideología médica y participación social. Apuntes sobre Antropología médica en México* Universidad de Guadalajara y Ciesas. México.
- Villoro, L. (1987) *Los Grandes Momentos del Indigenismo en México*. CIESAS, Sep, 1950.
- Vitebsky, P. (1995) From cosmology to environmentalism. Shamanism as local knowledge in a global setting. In: Richard Fardon (ed.). *Couterworks. Managing the diversity of knowledge*. London: Routledge Press.
- Vries, P.A. de (1992) A research journey: on actors, concepts and the text. In: N. Long & A. Long (eds) *Battlefields of Knowledge: interlocking of theory and practice in social research and development*. London: Routledge.
- Waitzkin, H. (1981) The social origins of illness: a Neglected History. *International Journal of Health Services* Vol. 11 (1), pp.77-103
- Waterlow, J. (1996) Report of the working group on Energy and protein requirements. N. Scrimshaw, J. Waterlow and B. Schurch (eds). *European Journal of Clinical Nutrition* (1996) 50. Supl. 1,186-197.
- Weigand, P. (1993) *Evolución de una Civilización Prehispánica*. Col Michoacán, México.
- Weigand, P. & C. García, *Muerte y luto entre los huicholes del Occidente de México*.
- White, K. (1991) The Sociology of Health and Illness. *Current Sociology. The journal of the International Sociological Association*, vol. 39 (2). London: Sage Publications.
- White, S. (1991) *Political Theory and Postmodernism*. Canada: Cambridge University Press.
- Wolfers, I. (1990) *The Role of Traditional Medicine in Primary Health Care*. Paper presented at a workshop at the Third International Conference on Traditional Asian Medicine in Bombay, India, January 1990. Amsterdam: VW University Press.
- Wong, M.L. & C.R. Janes (1991) Self-reliance in health among village women. In: *World Health Forum* 12:43-48.

- Young, A. (1993) A description of how ideologies shapes knowledge of a mental disorder (Posttraumatic Stress Disorder).
- Zingg, R. (1934) *Los Huicholes, Artistas Primitivos*. Instituto Nacional Indigenista. México. 1934 (edición 1982, México).
- Zolla, J. (1992) Antropología médica, práctica médica y enfermedad en el medio rural. En: *Prácticas populares, Ideología Médica y Participación social. Aportes sobre antropología médica en México*. Eduardo Menéndez y Javier García de Alba. Universidad de Guadalajara y Ciesas, México.

RESUMEN

Esta tesis analiza un programa para la atención a la desnutrición de los niños indígenas Huicholes en una de las regiones de la Sierra Madre Occidental de Jalisco (México). La literatura sobre los Huicholes es abundante y muchas facetas de su vida son conocidas; especialmente aquellas relacionadas con sus mitos, artesanías, ceremonias y algunas costumbres ordinarias que contrastan fuertemente con las de sus visitantes. Del mismo modo abundan las referencias sobre la desnutrición de los niños en llamados países en desarrollo, para cuyo estudio detallado y propuestas de solución no han faltado ideas. También, aunque más raramente, pueden encontrarse estudios sobre los programas que se han implementado entre los pobladores. En general estos tres aspectos (costumbres y mitos, desnutrición, y respuestas de la población ante los programas) han sido estudiados y presentados por separado.

Los enfoques subyacentes a estos estudios parten de visiones diferentes de los grupos indígenas. Algunos de ellos ven a los grupos indígenas como nichos culturales a los que debe protegerse del embate exterminador de los externos; mientras que otros los consideran gente con necesidad de ayuda externa. En esta discusión, tanto los defensores o críticos de los programas de intervención externas asumen que es posible decidir el rumbo de los programas desde las mesas de los planeadores o desde las mesas de concertación y planeación de estrategias que reúne las voluntades de aquellos interesados en cierta clase de intervención. Como un resultado de muchos de estos estudios y enfoques, el lector tiene la sensación de encontrarse ante una cultura amenazada, o un pueblo hambriento y desprotegido o una población sujeta a la voluntad de aquellos que intervienen.

En ésta tesis debieron integrarse los aspectos mencionados así como los enfoques en disputa en la medida en que ellos estuvieron presentes en la implementación del programa, pues en el transcurso del mismo ellos mismos llegaron a ser parte de los retos a resolver. El material principal de esta tesis es la manera en que éstos retos se resolvieron, dentro del contexto que explica las decisiones tomadas por los diversos actores involucrados. Por lo tanto el lector encontrará que las referencias incluyen preguntas que se encuentran en el área de la antropología médica o de la biomedicina, así como aquellas que se discuten en los proyectos de intervención y en la sociología del desarrollo.

Partiendo del tema 'desnutrición' de los niños Huicholes, en las tres partes que componen esta narrativa se encuentran las preocupaciones centrales que guiaron la investigación: (1) Las posibilidades de acción e influencia de actores en posiciones calificadas comúnmente como desfavorables; (2) Las formas que toman los desacuerdos entre grupos sociales por propuestas que parten de paradigmas e intereses diferentes; y (3) cómo se expresa la capacidad de elegir entre mantener o cambiar ciertos aspectos de sus prácticas, frente a las restricciones inherentes a la vida social. Dado que éstos temas no pueden ser abordados apropiadamente fuera de las prácticas, en la tesis no hay un espacio determinado para cada una pues se les encuentra enlazados en las biografías, coyunturas y eventos que componen el proceso que se analiza.

El argumento de la tesis se desarrolla en siete capítulos, abarcando cada uno de ellos periodos de tiempo que van de meses a años. Se inicia con la presentación de una viñeta de los sucesos que ocurren al atender a un niño desnutrido, de la cual se analizan someramente los detalles y se presentan éstos como pistas a seguir para entender la situación general. De ésta manera la propuesta de la tesis para entender una situación de salud se sitúa en un marco que incluya las condiciones de vida, el conocimiento, las prácticas gubernamentales y la agencia. En el capítulo segundo se presentan los

argumentos y objetivos que originan este programa específico desde el punto de vista de las instituciones y sus contrapartes. Desde un ángulo, el programa se explica por una imagen compartida entre los externos a la Sierra de hambre y desprotección en los Huicholes que requiere alguna ayuda; desde otra perspectiva, ésta imagen es usada por algunos actores para promoverse a sí mismos en la arena política; no sin dificultades. Sin embargo, esta imagen no es compartida por los pobladores ni algunos trabajadores de campo.

En el tercer capítulo se explica que una vez que los parámetros usados desde la biomedicina no convencen a los pobladores, se da atención al conocimiento que los padres de familia exponen sobre lo considerado como tamaño, peso y función normal del cuerpo. Se encuentra ahí que junto con el razonamiento pragmático y sentido común que justifica su rechazo al parámetro externo, se deja ver una explicación intrigante para la aparición del desnutrido severo al que llaman 'El Costumbre'.

Dado que ésta explicación es central para el entendimiento de la enfermedad y su terapia, los capítulos cuatro y cinco se enfocan al estudio de 'El Costumbre' en su relación específica con la enfermedad. En el cuarto capítulo se ordenan una serie de versiones sobre la manera en que se efectúa el diagnóstico y curación por los terapeutas locales. De acuerdo a tales versiones éstos deben seguir un proceso de entrenamiento de duración variable, cuyo resultado es su función de terapeutas y cantadores de los relatos mitológicos en las ceremonias. El conocimiento que exponen éstos, en versiones propias que a veces coinciden y en otras divergen, se muestra lógico y coherente dentro del paradigma en que se construye. Este paradigma sirve como fundamento para explicar al Costumbre, que como cualquier otro repercute en las prácticas sociales del grupo.

En el quinto capítulo se muestra la relación que tiene el conocimiento de los terapeutas locales y curanderos, quienes relacionan fuertemente la enfermedad con el ciclo agrícola del cultivo del maíz de donde se desprenden la mayoría de las ceremonias. Ahí se ve como el terapeuta es un mediador entre el Huichol lego y ciertas entidades que ordenan, regalan, castigan o protegen a las familias de acuerdo al cumplimiento o descuido del Costumbre. Sin embargo, por la exigencia de su entrenamiento, la normatividad que representa y sus capacidades esotéricas, el terapeuta se encuentra bajo la lupa del lego. Aunque su autoridad se mantiene – no sin conflictos – porque los legos comparten el paradigma, sus órdenes pueden ser cumplidas o pospuestas de acuerdo a dudas personales, pragmatismo, rutina y esperanza de los legos.

Habiendo presentado las versiones sobre la medicina local, el contenido central del sexto capítulo es una conversación con el padre de uno de los niños internados por desnutrición severa. Ante la evidencia que otorga un modo de curar diferente para el grupo y ante la explicación alternativa a la dada por la terapia local, no se produce conflicto en los actores. Porque cada uno explica cosas diferentes, maneja herramientas diferentes y actúa sobre cuerpos diferentes. Los factores que permite el entendimiento entre los actores son su capacidad de reflexión, la creatividad y la respuesta adecuada a la situación, que no siempre es planeada o intencional. Esta conversación alude al Costumbre como marca de identidad de los Huicholes e ilumina la manera en la que los Huicholes han construido relaciones específicas y diversas con foráneos que han influenciado muchos de sus hábitos. Esta diversidad explica algunos de los factores que están produciendo desnutrición en algunos niños mientras que otros permanecen estables o tienen una mejora ligera. Es posible ver aquí que no se trata de un grupo aislado ni cerrado, tampoco dependiente de la acción de un programa específico pero que integra de las diversas intervenciones algunas prácticas.

En el último capítulo se hace una breve síntesis de las intervenciones planeadas que realizan las instituciones en el aspecto de alimentación. Estas acciones, con

diverso grado de antigüedad se ligan con la estrategia de escolarización, producción de alimentos, asistencia pura y otros más. Acciones que producen una serie de hábitos e interrumpen otros, especialmente entre aquellos con empleos regulares y vocación política. La biografía de una familia que se involucra en una serie de eventos desencadenados por el comportamiento específico de una de las instituciones que reparten alimentos y servicio médico en la Sierra, sirve para explicar cómo algunos cambios si tienen repercusiones profundas. En sus acciones y discusiones los miembros de ésta familia dejan ver las implicaciones y posibilidades de aceptar un modo de curación que parte de los mismos principios que la medicina local. Paradójicamente, donde las diferencias en explicaciones no son un problema, las similitudes si lo son. Pero más allá de las explicaciones lo que entra en la relación entre los actores son simplemente ellos mismos, con todas sus capacidades, limitaciones, restricciones, intereses y posibilidades para el entendimiento de uno al otro.

Algunos puntos son muy claros. El hambre de los niños desnutridos es tan real como lo es el hambre de los dioses de éste pueblo; así como lo son los intereses que se esconden o muestran en cada intervención entre los Huicholes. El programa que se analiza es uno mas en el proceso en que se inserta, y que luego llega a formar parte del mismo. En éstas relaciones en que se incluyen dioses y humanos se mostró que la parte normativa del conocimiento que conduce a ciertas prácticas regulares o hábitos, es solo un componente entre los muchos que influyen en las decisiones de los actores. La tesis muestra que los actores involucrados, externos o integrantes de los grupos indígenas, tienen la capacidad para elegir transformar o mantener sus prácticas. Que pueden reflexionar y tomar las decisiones en el curso de acción para su vida y las de aquellos que les son significativos. Esto es, que pueden reaccionar o anticiparse a las acciones de los otros, en un juego donde la normatividad, las restricciones, la ambigüedad y la casualidad juegan su parte que resultan en acciones calculadas o caóticas.

En tal sentido, se van generando cambios en las prácticas regulares que no son recientes ni pueden atribuirse a una intervención única, a un interés aislado o a una acción planeada. Lo que coloca en el centro de la discusión a la agencia, cuando 'el encuentro entre locales y externos' se compone de múltiples eventos y muchos interesados. En lugar de teorizar sobre la agencia se trató de hacer visible a la persona actuando y reflexionando en ésta arena en que los programas no son definitivamente la voz rectora. Así, aunque cualquier decisión que se tome en los programas tiene repercusiones éticas o políticas, los pobladores no están esperando a que las discusiones entre las diversas posiciones se resuelvan ni a que se encuentre el método panacea. Como tampoco lo hacen aquellos que desde otras perspectivas han fijado sus metas y persiguen sus propios intereses.

En todos los capítulos se muestran las tensiones que los actores deben enfrentar. A veces éstas se resuelven con el regreso a la firmeza del terreno del hábito ensayado, en otras se aventura un poco para explorar posibilidades y en otras se posponen las respuestas en espera de nuevos eventos con su cadena de oportunidades. Al mostrar a la persona al tomar o explicar sus decisiones, se ve la mezcla de sarcasmo, pragmatismo, imagería, dudas, desesperación y esperanzas, fantasías y sueños. La agencia humana, siempre relacional, se ejerce en la ambigüedad y vaguedad suficientes de la vida social que hace posible mantener o destruir categorías, transformar percepciones y hacer posible la creación de otros mundos realizables.

SUMMARY

This thesis derives from a four-year period of anthropological research and practice as a medical doctor among the Huichol indigenous people in the western Sierra Madre of Mexico.

The main focus is an analysis of contrasting (and often conflicting) knowledge and belief systems, as represented on the one hand by government health and rural development expertise and practice, and on the other, by the ways in which the Huicholes themselves set about managing questions of sickness and health on the basis of existing cultural understandings and social practice. Linked to this is the study of the organisation of a government intervention programme designed to solve problems relating to malnutrition and to introduce improved health practices. Given the 'expert role' assigned to the anthropologist or doctor employed to work within the programme, a third important strand of the thesis addresses how such a practitioner (the author) comes to terms with the incongruities and conflicting interests and beliefs embedded in the task of helping such rural peoples to improve their life circumstances and health status. As the thesis argues, the reflexivity entailed in the latter becomes a central methodological and experiential strategy for developing close contact with and thus sharing the Huichol people's lifeworlds and health predicaments.

The thesis opens with the case of a sick child suffering from what appears to be malnutrition. This helps to open up the discussion of how sickness is defined or diagnosed by the Huicholes as against western medical practice. This situates health problems within a framework that takes account of living conditions, knowledge and beliefs, human agency and government practice. The following chapter presents the arguments and objectives for the government programme, giving close attention to how images of hunger and vulnerability implicit in the outsider view are not shared by the Huichol people. This takes us to the heart of the problem and anticipates the need for a thoroughgoing cultural analysis of local knowledge and beliefs surrounding life events that centre on both propitious situations and misfortune.

In the third chapter the parameters and methods used by bio-medical science are examined and shown to be at odds with the ways in which parents conceptualise and explain matters of size, weight, and the normal functioning of the body. In this way the chapter provides a detailed critique of the fundamentals of bio-medical explanation. Several events, biographies and personal dilemmas are analysed to reveal the nature of the underlying beliefs held by Huicholes and are termed '*El Costumbre*', that is, customary beliefs and orientations to knowledge creation and production.

The fourth chapter presents how local healers or doctors (*terapeutas locales*) go about diagnosis and curing certain illnesses, or, what might be more broadly called, 'disorders'. These local doctors undergo training, which varies in terms of length of time, but in the end results in their being recognised and assuming the joint role of healers and chanters (*cantadores*) of the mythology and ceremonies of the Huichol. The cultural paradigm that they work with and reproduce serves to emphasize the significance of '*El Costumbre*' in the ongoing everyday lives of people. Huichol social life is shot through with detailed rules and procedures that govern almost every aspect of life. Indeed as the chapter shows, different social domains (economic,

political, religious and familial) are all regulated in this way through specific customs and rituals, under the guidance of Huichol 'priests'.

The fifth chapter ties the diagnosis of sickness with the organisation of certain ceremonies and the agricultural cycle. Here we see the healer as a mediator between the earthly or secular Huichol and certain 'entities' that order, regulate, punish, or protect. The demands of the *terapeuta's* training both in its normative and more esoteric aspects requires being put under microscopic scrutiny by secular authority, though the *terapeuta* maintains – not without conflict- his 'spiritual' authority, since both share the same explanatory paradigm. Also, like secular authority, the orders of the *terapeuta* may be obeyed, ignored or delayed, depending upon the personal doubts, pragmatism, routines and hopes of clients.

The sixth chapter is a detailed analysis of conversations with the father of one of the children interned at the clinic for malnutrition. The narrative refers, on the one hand, to how *El Costumbre* is a mark of identity for Huicholes, and on the other hand, to the story of relations with foreigners which have influenced their eating and other habits. Through this we are able to observe the many contacts they have with other groups, the content of this interaction and its repercussions. The chapter recounts how a great number of children develop malnutrition, in a zone where there is increasing competition for land with their *mestizo* (persons of mixed/ Spanish descent) neighbours. This emphasises that the Huichol people are not an isolated or closed group, nor are they dependent on specific intervention programmes. In fact they have incorporated practices from diverse experiences of outside contact. And the evidence suggests that the different ways of diagnosing and explaining sickness does not necessarily create conflict for them since they are, in part, able to absorb these into their own beliefs and practice.

The last chapter provides a chronological synthesis of planned intervention programmes relating to food and health matters among the Huichol. Some of these programmes were oriented to improving education, and others food production and dietary practice. Some led to new habits being taken up, others to the disruption of old practices. A case is used to illustrate the disastrous consequences that such action can have for the livelihoods and culture of an indigenous people.

Each chapter of the thesis reveals certain tensions or problematic situations that actors must confront. Sometimes these are solved by returning to the secure terrain of existing customs and habits. On other occasions, they venture a bit further afield to explore other possibilities, and in others, answers are postponed in awaiting new events that are expected to generate a new chain of opportunities. The combination of sarcasm, pragmatism, creativity, doubts, desperation, hopes, fantasies and dreams that lie behind people's decision making is thus made evident in the detailed study of actor-situations. Human agency, always relational, is exercised within the ambiguities and vagueness of social life that allow for the maintenance, destruction and transformation of categories and perceptions. In this way 'real' worlds are made possible and reproduced.

SAMENVATTING

Deze dissertatie is het resultaat van vier jaar antropologisch onderzoek en praktijk als arts onder de Huichol bevolking in de westelijke Sierra Madre in Mexico.

Het centrale thema van het werk is een analyse van de contrasterende (en vaak conflicterende) kennis- en geloofssystemen zoals deze aan de ene kant worden vertegenwoordigd door de deskundigen in gezondheidskwesties en de ontwikkelingsproblematiek en aan de andere kant door de wijze waarop de Huicholes zelf ziekte en gezondheid benaderen op basis van bestaande culturele begrippen en sociale praktijken. Op basis van deze uitgangspositie is een studie uitgevoerd naar de organisatie van een overheidsprogramma dat gericht is op het bestrijden van ondervoeding en het introduceren van een verbeterde gezondheidszorg. Gegeven de rol van 'deskundige' die wordt toegeschreven aan de antropoloog of arts die werkt binnen het programma, is een derde belangrijk thema van de dissertatie hoe zo'n praktiserend arts (de auteur) omgaat met de inconsistenties en conflicterende belangen en overtuigingen die ten grondslag liggen aan de programma's die de leefomstandigheden en gezondheidssituatie van deze rurale bevolking willen verbeteren. In de dissertatie wordt gesteld dat reflexiviteit een centrale methodologische en ervaringsstrategie is om in nauw contact met de Huichol bevolking te komen en op die manier hun leefwereld en gezondheidsproblemen te delen.

De dissertatie begint met het voorbeeld van een ziek kind dat lijkt te lijden aan ondervoeding. Dit opent de discussie over hoe ziekte wordt gedefinieerd en hoe diagnoses worden gemaakt door de Huicholes in tegenstelling tot de westerse medische praktijk. Dit plaatst gezondheidsproblemen binnen een raamwerk dat zowel leefomstandigheden, kennis en overtuigingen, als menselijke agency en overheidsbeleid in beschouwing neemt. Het volgende hoofdstuk presenteert de argumenten en doelstellingen voor het overheidsprogramma, waarbij uitgelegd wordt dat beelden van honger en kwetsbaarheid die impliciet ten grondslag liggen aan het standpunt van de buitenstaander, niet gedeeld worden door de Huichol bevolking. Dit brengt ons naar de kern van het probleem en anticipeert de behoefte aan een diepgaande culturele analyse van lokale kennis en overtuigingen rond het menselijk leven die zich zowel concentreren op voorspoedige als onfortuinlijke situaties.

In het derde hoofdstuk worden de parameters en methoden die gebruikt worden door de biomedische wetenschap onderzocht en wordt aangetoond dat deze niet stroken met de wijze waarop Huichol ouders zich een beeld vormen van zaken als omvang, gewicht en het normale functioneren van het lichaam en deze nader verklaren. Op deze manier geeft het hoofdstuk een gedegen kritiek op de fundamenteën van de biomedische zienswijze. Verschillende gebeurtenissen, biografieën en persoonlijke dilemma's worden geanalyseerd om de aard van de onderliggende overtuigingen van de Huicholes te onthullen. Deze worden 'El Costumbre' genoemd, waarmee de inheemse overtuigingen en oriëntaties met betrekking tot de creatie en productie van kennis worden bedoeld.

Het vierde hoofdstuk laat zien hoe inheemse genezers of heilmeesters (*terapeutas locales*) de diagnose stellen voor bepaalde ziektes, of anders gezegd 'ontwrichtingen', en deze genezen. Deze lokale heilmeesters volgen een training die varieert in

tijdsduur, maar die uiteindelijk resulteert in hun erkenning en het aannemen van de gecombineerde rol van genezers en zangers (*cantadores*) van de Huichol mythologie en ceremonieën. Het culturele paradigma waar ze mee werken en dat ze reproduceren benadrukt het belang van 'El Costumbre' in het voortschrijdende alledaagse leven van de mensen. Het Huichol sociale leven is doordrenkt van gedetailleerde regels en procedures die bijna elk aspect van het leven beheersen. Zoals dit hoofdstuk laat zien, worden de verschillende sociale domeinen (economisch, politiek, religieus en familie) gereguleerd door specifieke gewoonten en rituelen die plaatsvinden onder leiding van de Huichol priesters.

Het vijfde hoofdstuk verbindt de diagnose van ziekte met de organisatie van ceremonieën en de landbouw cyclus. In dit hoofdstuk zien we de genezer als een bemiddelaar tussen het aardse of wereldse Huichol bestaan en bepaalde entiteiten die ordenen, reguleren, straffen of beschermen. De eisen voor de training van de genezer (*terapeuta*), zowel in de normatieve als meer esoterische aspecten, vereist microscopisch kritisch onderzoek door de wereldse autoriteit, hoewel de *terapeuta* – niet zonder conflict – zijn 'spirituele' meerdere blijft, aangezien beide hetzelfde verklarings paradigma gebruiken. Op dezelfde manier als bij de wereldlijke autoriteit kunnen de orders van de *terapeuta* gehoorzaamd, genegeerd of uitgesteld worden, afhankelijk van de persoonlijke twijfels, het pragmatisme, de routines en hoop van de cliënten.

Het zesde hoofdstuk biedt een gedetailleerde analyse van de conversaties met de vader van één van de kinderen die in het ziekenhuis opgenomen is vanwege ondervoeding. Het verhaal laat aan de ene kant zien hoe de Huicholes hun identiteit aan *El Costumbre* ontleen en aan de andere kant hoe de verhouding met buitenstaanders hun eet- en andere gewoonten hebben beïnvloed. Hier zien we de vele contacten die de Huicholes met andere groepen onderhouden, de inhoud van deze interacties en de gevolgen daarvan. Het hoofdstuk laat zien hoe een groot aantal Huichol kinderen ondervoeding ontwikkelen in een gebied waar een toenemende strijd om land plaatsvindt met hun *mestizo* (personen van gemengd/ Spaanse afkomst) burens. Dit benadrukt dat de Huicholes niet een geïsoleerde of gesloten groep zijn, noch afhankelijk van specifieke interventie programma's. In feite hebben ze praktijken geïncorporeerd op basis van diverse ervaringen en contacten met buitenstaanders. De studie wijst tevens uit dat de verschillende manieren van diagnose stellen en ziekten verklaren niet noodzakelijkerwijs conflicten voor de Huicholes creëren omdat ze ten dele in staat zijn deze op te nemen binnen hun eigen overtuigingen en gewoonten.

Het laatste hoofdstuk geeft een chronologische synthese van geplande interventie programma's met betrekking tot voedsel en gezondheid onder de Huicholes. Sommige van deze programma's waren gericht op het verbeteren van de educatie, en andere op voedsel produktie en verandering van diëten. Sommigen leidden ertoe dat nieuwe gewoonten aangenomen werden, anderen resulteerden in de ontwrichting van oude gebruiken. Een casus illustreert de desastreuze effecten die zulke interventies kunnen hebben voor de bestaanswijze en cultuur van inheemse volken.

Elk hoofdstuk van de dissertatie onthult bepaalde spanningen of problematische situaties die actoren het hoofd moeten bieden. Soms worden deze opgelost door terug te keren naar het veilige terrein van bestaande gewoonten en gebruiken. In andere situaties worden nieuwe mogelijkheden geëxploreerd en soms worden

antwoorden uitgesteld in afwachting van nieuwe gebeurtenissen waarvan men verwacht dat ze een nieuwe reeks van mogelijkheden zullen genereren. De combinatie van sarcasme, pragmatisme, creativiteit, twijfels, wanhoop, hoop, fantasieën en dromen die ten grondslag liggen aan de besluitvorming van mensen wordt duidelijk gemaakt in de gedetailleerde studie van aktor-situaties. Menselijke agency, die altijd plaatsvindt in verhouding tot anderen, wordt uitgeoefend binnen de dubbelzinnigheden en onduidelijkheden van het sociale leven die zowel het vasthouden aan, als het vernietigen of veranderen van categorieën en waarnemingen mogelijk maakt. Op deze wijze worden 'werkelijke' werelden gecreëerd en gereproduceerd.

CURRICULUM VITAE

General data

Name: Horacia Fajardo Santana
Adress: San Pio 823, 44330, Col San Vicente. Guadalajara, Jalisco
Date of birth: November 8th, 1957
Place if birth: Tepec, Amacueca Jalisco, Mexico

Education

1977-1983 Medical doctor. Faculty of Human Medicine in Guadalajara University. Mexico
1990-1992 Managment of Agricultural Knowledge Systems (MAKS). Wageningen University. The Netherlands

Working experience

1974-1978 Development promotion in suburban metropolitan areas of Guadalajara. Mexican Institute for community development, NGO.
1978-1980 Laboratory assistant. Laboratory of clinical pathology San José. NGO.
1983-1988 Coordinator of health education in the project "System of integral health for rural areas". Education and community development. NGO.
1994-1994 Medical doctor. Center for the attention of children and adolescents with legal troubles.
1994-1998 Coordinator of the special program for the attention of malnutrition among the indigenous population in Tuxpan de Bolaños. System for the Integral Development of the Family in Jalisco.
1998-2000 Coordinator of the program for the attention of indigenous migrant workers in Sayula, Jalisco. System for the Integral Development of the Family in Jalisco.
2000-2000 Assessor for community development in the Sierra Huichola. System for the Integral development of the Family in Jalisco.

Teaching Experience

1985-1986 Design, organization and implementation of several workshops about 'participatory techniques in health education' for health workers, medical students and health promoters in different institutions (DIF Zapopan, Levy Foundation, Ministry of Health, Faculty of Human medicine).
1987-1989 Partial time assessor, lecturer and researcher of the "Program for health in the rural areas" of the Faculty of Human Medicine Guadalajara University.
1986-1990 Partial time lecturer in the Regional Preparatory School for the University of Guadalajara. Site, South of Jalisco.

Extension and diffusion

As part of the workshops and different projects I made several booklets and two educative videos.

Research

- 1982 "Working process and the health of the sugar cane workers in the sugar factory San Fco, Ameca Jalisco." Report for the Mexican Institute of Social Security (IMSS).
- 1983 "Health and socio-economic conditions of the elderly of Ameca Jalisco". Professional thesis for bachelor degree.
- 1984 "Pathological profile in the South of Jalisco". Edoc. A.C
- 1985 "General Characterization of Ayotitlan, Cuatitlán, Mexico. Guadalajara University.
- 1996 "Ayotitlán. Sustainable Development? Collective book published by Guadalajara University.
- 1999 "Social interfaces about children's employment by horticultural enterprises in Sayula Jalisco". Revista del Instituto Tecnológico de Estudios Superiores (Iteso).

Seminars and Congresses

- "Primary health attention in the South of Jalisco. The cover of the interpretations". Paper presented in the Workshop of Latino American Researchers celebrated in the University of Southampton, England. April 3-5, 1992.
- "Nutritional value of Mexican traditional food". Paper presented in the 'V workshop of culture of food'. Guadalajara University, April 20-22, 1993.
- "Interfaces, beliefs and social knowledge networks". Paper presented in the XIII International Congress of Anthropological and ethnological sciences. Mexico D.F. July-August 1993.
- "A health attention model for the Huichol women". Paper presented in the 'First Parliament of women in Mexico'. Mexican Congress, D.F. March 18-19, 1998.