



RES EÑAS

RELACIONES 120, OTOÑO 2009, VOL. XXX

dad o comunicaciones, o incluso en cuanto a estrategia geopolítica hacia el exterior.

Por otro lado, siendo una obra sobre las representaciones del territorio, ¿por qué dejar los mapas y gráficas al final del libro? Debieron de haber aparecido justo cuando se citaba en el cuerpo del texto. Finalmente, las conclusiones parciales al final de cada capítulo apoyan al lector al recorrer el libro.

Carlos Téllez Valencia
El Colegio de Michoacán
catv@colmich.edu.mx

HORACIA FAJARDO SANTANA, *COMER Y DAR DE COMER A LOS DIOS. TERAPEÚTICAS EN ENCUENTRO: CONOCIMIENTO, PROYECTOS Y NUTRICIÓN EN LA SIERRA HUICHOLA*, LAGOS DE MORENO, UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA, EL COLEGIO DE SAN LUIS, 2007, 338 P.

Comer y dar de comer a los dioses es una obra que trata la compleja relación entre prácticas médicas occidentales y medicina tradicional huichola. Podría ser un simple estudio de antropología médica, si no fuera más que eso, porque su intención y su principal logro es explicar la lógica cultural que da sentido a las acciones de los huicholes con respecto a las prácticas médicas occidentales y fundamentalmente con respecto a sus enfermeda-

des. De ahí que la autora le dedique varios capítulos y bastantes reflexiones al tema de la cosmovisión huichola y a tratar de entender y explicar el significado que tienen los símbolos rituales y las mismas deidades (los *kakau'yarixi*) a las cuales, como al maíz, se les come pero también para mantenerlas contentas se les da de comer. Esta preocupación lleva a Horacia Fajardo a cuestionar tanto las bases metodológicas de la acción médica occidental –entre otras culturas–, como el conocimiento antropológico de la magia y el ritual de curación, tan proclive a romantizar las culturas indígenas y su cosmovisión y a sacar de su contexto histórico prácticas culturales como la sanación mediante terapias espirituales.

La autora construye su argumento a partir de dos ideas básicas: una que cualquier práctica médica o simplemente curativa debe ser entendida como una práctica situada, es decir, producida y reproducida en contextos sociales específicos. Al respecto nos dice que efectivamente hay en la sierra un problema de salud pública y que la desnutrición –el programa que la llevó a la sierra– es una de las principales preocupaciones de los distintos agentes y actores que intervienen en la región (desde las instituciones sociales como el DIF, la Secretaría de Salud, el antiguo INI, las organizaciones huicholas, las ONG, distintas iglesias e incluso

los medios de comunicación). Entre los actores y la etnia huichola se establecen múltiples y cambiantes relaciones y juegos de poder en los que cada cual trata de imponer sus objetivos. Al igual que la relación –a veces conflictiva a veces de cooperación– de los huicholes con sus vecinos mestizos y ganaderos. Es decir, los huicholes, sus creencias y prácticas estarían inmersos en estas profundas y complejas relaciones de poder. Sin embargo, no se trata de relaciones de dominación unívocas sino múltiples, en las cuales los huicholes (y la medicina huichol) en ocasiones ceden, en otras se imponen, resisten o negocian con las instituciones, agentes, prácticas y medicinas occidentales.

En este libro, los huicholes son caracterizados como un grupo social cuyas mezclas e influencias de otras etnias pueden rastrearse hasta mucho antes de la conquista y que sin embargo muestran de manera orgullosa su identidad y mantienen una mirada irónica ante los foráneos que los tratan de convertir o modernizar. Con base en lo que ellos consideran su costumbre o “el costumbre” han logrado conservar el control de los procesos de cambio así como de los programas institucionales algunas veces subrepticamente y otras de manera abierta y desafiante. El mismo patrón de asentamiento disperso es consecuente con

un medio escaso en recursos y con una forma de organización social centrada en familias extensas y caseríos. Como ya lo han señalado varios autores (Weigand 1992; Zinnig 1998) en la organización socioespacial de los huicholes encontramos una clara representación de su cosmovisión. Pero, dice la autora, también en los diagnósticos y técnicas de curación que se emplean, así como en la particular concepción del cuerpo humano y de la enfermedad que tienen los curanderos huicholes. Dado que la enfermedad siempre es definida socialmente, su conocimiento y tratamiento no puede construirse a partir de explicaciones abstractas, ni desde las mesas de planeación y concertación estratégica que montan los gobiernos, sino desde la práctica médica misma.

La otra idea central es el reconocimiento de la capacidad y poder de las personas (“agencia”), para transformar, reinterpretar, redefinir, rechazar o simplemente aceptar los programas y políticas, siempre de acuerdo a sus propios marcos culturales. Reconocer que los huicholes son también agentes sociales, sujetos cuyos actos tienen consecuencias previsibles, significa devolverles la capacidad para actuar racionalmente de acuerdo a sus propios universos de significados; este reconocimiento fue lo que condujo a la autora a comprender la lógica cultural

huichola a través de la lógica de la medicina y las terapias de curación locales. “La agencia, (sería) 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” (p. 299-300).

En términos metodológicos la noción de “agencia” permite observar y entender los mecanismos de apropiación-significación y transformación de las instituciones desde sus propios marcos simbólicos-cosmológicos. Afirma la autora que “la agencia se expresa en todas las dimensiones de la vida, y la voluntad del actor se impone o se subordina, negocia o se enlaza con la agencia de otros. Dioses, expertos y humanos se involucran en acciones donde se expresan las voluntades o reacciones ante ellas; donde se muestran o se esconden las agendas; donde se triunfa o se fracasa y las acciones que parecen malas resultan buenas o viceversa” (p. 227).

Con la adopción de este marco interpretativo lo que logra la autora es superar varias falsas dicotomías y escapar de estereotipos tales como su condición de médico formado en la tradición propia de su disciplina, pero que sin prejuicios busca entender otra cultura; también le permitió ir más allá de las imágenes románticas sobre la mitología y el costumbre huichol que

consideran que se encuentran amenazadas y en peligro de extinción; y, finalmente proponer una síntesis entre dos formas de conocimiento opuestas, pero que en la vida ordinaria de las personas se mezclan y se utilizan indistintamente. Respecto a la utilización por parte de los pobladores de ambos médicos, dice: “en tanto los pobladores acuden a ambos expertos [...] no los consideran antagónicos [...] para los pobladores, la biomedicina tiene un lugar y límites para el tratamiento de la enfermedad; igual tratamiento recibe la medicina local” (p. 46). Un mismo paciente es generalmente colocado entre dos tipos de clasificación de la enfermedad y por consiguiente tendrá dos diagnósticos, el de la biomedicina y el de la costumbre (por medio del *mará akame*).

La autora se pregunta no solo por la construcción particular del conocimiento sino por las personas mismas y su comportamiento ante la enfermedad. Es claro que la búsqueda de curación no es definida de la misma manera por todas las culturas; en la nuestra hay un énfasis excesivo en el bienestar físico, en el cuerpo individual y su relación con procesos biológicos. En otras medicinas como la huichola, la preocupación es inversa, primero es el todo social del cual forma parte el individuo y cuya cohesión es fundamental para la reproducción del grupo y

posteriormente, como resultado de la descomposición o enfermedad del cuerpo social, aparecen los efectos biológicos. Esta unidad no solo incluye a los seres vivos sino a los ancestros y a las deidades que son quienes de alguna manera sostienen y dan coherencia a la cosmovisión huichola. Entonces la desnutrición para los huicholes debe entenderse a partir del diálogo del grupo y los individuos con “un medio ambiente ecológico difícil, una historia de relativo aislamiento, relaciones sociales en transición, ceremoniales donde lo místico y mágico están siempre presentes pero donde la biomedicina tiene ya su lugar” (p. 54). Para la doctora Fajardo, “La enfermedad, entre los huicholes, (desnutrición u otra cualquiera) es un nudo de una red de enfermedades y comportamientos de la familia y de las biografías familiares que incluyen a sus ancestros vivos o muertos y un linaje paralelo de entidades naturales personificadas (entre ellas, el linaje del maíz abandonado era frecuentemente nombrado como responsable de la enfermedad)” (p. 129). Y es que tanto la biomedicina como la curandería o magia incluyen creencias y prácticas particulares y utilizan metáforas y símbolos propios de sus tradiciones culturales, aunque sus procedimientos sean totalmente distintos.

Me parece que el punto que permite comparar ambas prácticas médi-

cas desde la perspectiva del actor social es la búsqueda de respuestas ante la incertidumbre. El mundo está lleno de paradojas e incertidumbres y frecuentemente nos enfrentamos a situaciones absurdas –como ciertas enfermedades– que no somos capaces de comprender. De hecho algunos autores sostienen que la modernidad capitalista rompe toda coherencia conocida y afirman que lo sólido puede desvanecerse en el aire. Las definiciones de la brujería como irracionales (en el sentido de ser una visión de la realidad equivocada o confusa, como hacían algunos de sus compañeros médicos que trabajaban en la región) son en gran medida irrelevantes para el entendimiento de estas prácticas. La brujería, dice B. Kapferer (1997), “sobre todo está dirigida a las contradicciones, discordancias e incompatibilidades de los mundos de vida y a la manera en que son puestos juntos en lo inmediato de la experiencia personal. En otras palabras, se trata de una forma cuya aparente estructura irracional manifiesta las irracionalidades y absurdos del mundo y su conjunción con las experiencias de vida de los individuos [...] Las discordancias e incompatibilidades que la brujería refleja son producidas en el mundo. Esto es así porque la irracionalidad de las prácticas y creencias son tanto un reflejo como una causa de los absurdos e

incongruencias de las realidades que los seres humanos crean" (p. 15). Es en la respuesta a este problema que las prácticas médicas se mezclan pero también se separan y siguen caminos divergentes. Lo que las personas buscan en todo caso, es efectividad en la curación y explicaciones racionales de por qué se enferman .

Todos los seres humanos al enfermarnos nos hacemos preguntas acerca de nuestros padecimientos y malestares y buscamos igualmente respuestas en los actos, objetos, relaciones o situaciones más insospechadas. Al menos en alguna ocasión nos hemos preguntado ¿por qué me sucede esto a mí? o ¿por qué me pasa esto? En la búsqueda de respuestas acudimos al conocimiento médico denominado "científico", a la religión o a fuerzas sobrenaturales, de donde se desprenden distintas técnicas terapéuticas de sanación. Y es que la enfermedad nos conduce a un territorio (o estado) de incertidumbre y ambigüedad del que buscamos salir por cualquier medio. El conocimiento biomédico no obstante su hegemonía en nuestra sociedad parcializa su aplicación (diagnóstico y terapia) y parte de sistemas de clasificación propios del mundo occidental, pero no es capaz de dar respuestas definitivas a cualquier enfermedad. Como toda forma de conocimiento, diría Horacia Fajardo, está "situado",

ha sido históricamente producido con base en relaciones económicas y de poder. En nuestra sociedad, el conocimiento científico y la política se encuentran enlazados. Los programas sociales del Estado son validados científicamente, porque: (en nuestra sociedad) "las ciencias son las fuerzas líderes que invaden la política y a través de ellas se nos informa de la moralidad y los valores en que debemos vivir" (Tambiah 1990, 106). Por ejemplo, los portadores del conocimiento biomédico en la región huichola engloban bajo un mismo nombre 'desnutrición', lo que para los huicholes eran dos cosas totalmente distintas: tamaño y forma eran considerados normales, mientras que solo consideraban 'enfermedad' a lo que los médicos denominan 'desnutrición severa', esta última si era vista como una enfermedad por todos. Por su parte, las prácticas indígenas de diagnóstico, terapia y curación también son formas de conocimiento socialmente producidas, inmersas igualmente en redes de dominación económicas y políticas particulares. Y los huicholes saben bien que no pueden curar todos sus malestares, por eso incluso los *mar'akame* acuden con los médicos a las clínicas y hospitales.

Sin embargo, en ningún grupo social la enfermedad de la persona es un asunto estrictamente individual y referido sólo a su campo biológico. Cual-

quier enfermedad desconocida o “nueva” siempre atañe y contagia de alguna manera al cuerpo social, a los parientes más cercanos del enfermo, pero también a la sociedad política como un asunto de salud pública que puede tener efectos en el orden social. Según Susan Sontag “basta ver una enfermedad cualquiera como un misterio y temerlo intensamente para que se vuelva moralmente si no es que literalmente contagiosa” (1996, 13). Esto es más claro en una sociedad como la huichola en que las conductas, las prácticas y creencias están contenidas en un todo llamado por ellos “el costumbre”. Luego de escuchar el testimonio de uno de sus pacientes, nos dice Horacia Fajardo: “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 uno de ellos se salva de una picadura 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’yarixi* (la deidad), que es definitiva para la ocurrencia de la enfermedad” (p. 255).

En este sentido, Horacia Fajardo define al costumbre como: “una plataforma de hábitos que trasciende hacia el habitus, ordena las actividades so-

ciales e individuales al tiempo que las explica al integrar la organización de la dispersión de las familias, sus ceremonias, la producción de alimentos y ciertas relaciones de poder y autoridad en un marco de conocimiento donde lo mítico se mezcla con lo natural” (p. 129). Para la medicina huichola la enfermedad es un indicador o señal sobre todo de incumplimiento del costumbre, manifiesto en el orden social mismo, así como en el ritual y el comportamiento de las personas. Al contrario de la biomedicina en que los síntomas son en primera instancia la indicación de una enfermedad física.

El holismo del costumbre se manifiesta en la complementariedad de las oposiciones. El *mara’akame*, formalmente sacerdote y curandero, personaje central del gobierno huichol, es un mediador entre el organismo individual y las divinidades –los *kaku’yarixi*– de quienes se dice que 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 *kaku’yarixi*, y de que es posible la comunicación con ellos. Para los huicholes deidades como el sol, la víbora, el maíz, el fuego, el rayo, los cerros, el océano pacífico, están tan vivos como el resto

de las personas; de la misma manera lo están los ancestros y por lo tanto sus actos pueden tener tanta influencia en la salud de las personas y en las relaciones sociales al interior del grupo y las familias como en sus actividades y comportamiento cotidianos. En términos simples los *kaku'yarixi* son elementos de la naturaleza personificados. También "pueden ser un antepasado recientemente muerto, una persona viva que será venerada después de muerta o que representa la reencarnación de los otros dioses" (p. 183-184). "Estos envían órdenes, y los primeros receptores son los *Mara'akame* de quienes se exige mucho más que al huichol común, porque será dotado por poderes que los otros no pueden obtener" (p. 179). Quizá sea este el principio cultural que explica y legitima por qué se les da de comer a los dioses a la vez que se les come y porque se pueden usar ambas medicinas, sin considerarlas necesariamente opuestas y excluyentes. "...los *mara'akame* pueden hacer ambas cosas, curar o dañar, del mismo modo que los *kakau'yarixi* premian o castigan" (p. 180). Resulta muy interesante la valoración que hace de los *mara'akame* la gente común, se les admira y respeta, pero no representan el ideal, por el contrario como su poder es otorgado por la divinidad también es destructivo, si se les puede rehuir tanto mejor porque en sí mismos

conllevan una carga de responsabilidad de la que se tiene que dar cuenta ante las deidades supremas quienes castigan o premian su comportamiento a lo largo de su vida, como seres humanos con poderes especiales de los cuales se espera hagan buen uso. Considerar a los terapeutas como "actores sociales deja ver como éstos además de ser mediadores son también hombres comunes que construyen su vida en medio de incertidumbres y amenazas ciertas" (p. 25). Son estos personajes quienes definen y nombran y quienes pueden ver con precisión que 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" (p. 148). Por eso también la elección de un *mara'akame* es esencial para la familia del enfermo, al igual que un médico de confianza. A partir de su diagnóstico se definirá la terapia de curación adecuada, entre la que se incluye, por supuesto, dar de comer a los dioses, celebrar sus fiestas, hacer ofrendas o resarcir las ofensas que ha causado algún miembro de la familia vivo o muerto.

Para los huicholes es muy importante preservar su "costumbre" en secreto frente a los forasteros. De ahí la

dificultad para que éstos accedan a la región y al mundo huichol. Casos de expulsiones de agentes externos se cuentan por montones en la sierra huichola. En todo caso, como ha sucedido con otros investigadores es el “compromiso” la base para la aceptación y el reconocimiento y al parecer éste lo cumplió la autora cabalmente. En su reflexión metodológica, destaca que ella pasó de la “observación participante” como agente externo a la “participación observante” desde dentro como sujeto de conocimiento; se insertó en la vida local, registró sus prácticas, fue aceptada y se volvió, en algunos casos, su confidente. En este proceso, destaca la recuperación que la autora hace del método “indicial” tal como lo propone Carlo Ginzburg (1989), y que consiste en observar los pequeños detalles, a partir de casos de pacientes y síntomas específicos, y preguntarse por la racionalidad de las interpretaciones que hacen los expertos, médicos y *mara' akames*. Así pudo constatar que las historias personales muestran la complejidad y la particularidad de las terapias de encuentro. Por una parte la búsqueda de “salud” física o de curación de un malestar físico y por otro, la búsqueda de “salud” en un sentido mucho más amplio (físico, social, espiritual).

Más que descalificar una u otra medicina, lo que Horacia Fajardo logra

es una visión equilibrada de cómo se da en la práctica la confluencia en las terapias de curación de estos dos conocimientos. Me parece que en el libro hay tres narrativas o relatos entrelazados, por un lado el de la medicina institucional y los programas que se llevan a cabo en una región particular. Por otro, la medicina huichola que se construye en torno a su particular concepto de salud-enfermedad. Finalmente, la reflexión sobre el sujeto de conocimiento, ella misma y como va transformando sus convicciones, percepciones y creencias con respecto a los conocimientos biomédico y huichol.

Más allá de su propuesta metodológica destaca la transformación de la autora misma, a lo largo de cuatro años de convivencia y estudio de los huicholes de Tuxpan y tres de visitas esporádicas. En este proceso reconoce la “alteridad” y el “asombro” de inmediato y en lugar de rechazarlo como haría cualquier médico, se hace preguntas básicas que la llevan a reformular en principio su propia actividad y en segundo lugar los marcos de referencia a partir de los cuales explica esa realidad. Durante su estancia midió y pesó a la población, hizo observaciones y encuestas y utilizó tablas y cifras comparativas de acuerdo a lo que señala la tradición y las metodologías de la biomedicina y sin embargo es evi-

dente que sufrió una transformación. Frente al uso de variables cuantificables que tradicionalmente utilizan los estudios sobre nutrición optó por “las caminatas, la observación y la interpretación, relacionando experiencias y conocimiento previo” (p. 110). Como todo médico formado en la biomedicina se enfrentó a fuertes dilemas al tratar de entender otras formas de conocimiento y curación totalmente ajenas a su cultura, pero válidas para los mismos sujetos. Sin embargo, fue su convencimiento de que cualquier conocimiento médico no se aplica en objetos sino en personas concretas, con emociones, experiencias, creencias e intereses lo que la llevó a cuestionar los fundamentos del conocimiento biomédico. Más que enarbolar un relativismo absoluto lo que le importaba era mostrar las diferentes voces que se expresan a través de las terapias de curación. Como lo señala Fredrik Barth (1993, 285) para escuchar estas voces, es necesario descubrir a las personas completas “como agentes con memoria y reflexión”, quienes a lo largo de su vida acumulan experiencias y se apropian de conocimiento. Es decir, reconocer en las persona su capacidad de reflexionar y vivir sus experiencias en el contexto de sus relaciones sociales. Luego de escuchar con detenimiento esas voces, la autora nos las presenta en un libro escrito con pasión

y convicción de quien busca explicarse y explicarnos la racionalidad que está detrás de la enfermedad y su curación.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- BARTH, Fredrik, *Balinese Worlds*, Chicago-Londres, University of Chicago Press, 1993.
- GINZBURG, Carlo, *Mitos, emblemas e indicios*, Barcelona, ed. Gedisa, 1989.
- KAPFERER, Bruce, *The Feast of Sourcery. Practices of Consciousness and Power*, Chicago-Londres, University of Chicago Press, 1997.
- SONTAG, Susan, *La enfermedad y sus metáforas y el sida y sus metáforas*, Madrid, ed. Tauros, 1996.
- TAMBIAH, Stanley, *Magic, Science, Religion and the Scope of Rationality*, EUA-Australia, Cambridge University Press, 1990.
- WEIGAND, Phil (ed.), *Ensayos sobre el gran nayar. Entre coras, huicholes y tepehuanes*, México-Zamora, INI-CMCA-El Colegio de Michoacán, 1992.
- ZINNG, Robert M., *La mitología de los huicholes*, Zamora, Zapopan, Guadalajara, El Colegio de Michoacán-El Colegio de Jalisco-Secretaría de Cultura de Jalisco, 1998.

José Eduardo Zárate Hernández
El Colegio de Michoacán
zarate@colmich.edu.mx