

2012

Males "normales" y males "puestos" del
pueblo wixárika: un análisis cognoscitivo

Karina Ivett Verdín Amaro



Universidad Autónoma de Querétaro
Facultad de Lenguas y Letras

Males "normales" y males "puestos" del pueblo wixárika:
un análisis cognoscitivo

Tesis

Que como parte de los requisitos para obtener el grado de

Doctora en

Lingüística

Presenta

Karina Ivett Verdín Amaro

Santiago de Querétaro, Querétaro, diciembre de 2012



Universidad Autónoma de Querétaro
 Facultad de Lenguas y Letras
 Doctorado en Lingüística

MALES “NORMALES” Y MALES “PUESTOS” DEL PUEBLO WIXÁRIKA: UN
 ANÁLISIS COGNOSCITIVO

TESIS

Que como parte de los requisitos para obtener el grado de
 Doctora en Lingüística

Presenta:

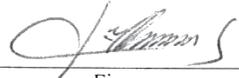
KARINA IVETT VERDÍN AMARO

Dirigida por:

Dr. Ricardo Maldonado Soto

SINODALES

Dr. Ricardo Maldonado Soto
 Presidente


 Firma

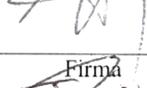
Dr. Saul Santos García
 Secretario


 Firma

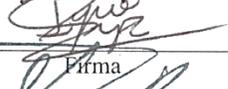
Dr. José Luis Moctezuma Zamarrón
 Vocal


 Firma

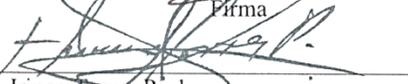
Dra. Valeria Belloro
 Suplente


 Firma

Dr. Ignacio Rodríguez Sánchez
 Suplente


 Firma

Lic. Verónica Núñez Peruquía
 Directora


 Dr. Irineo Torres Pacheco
 Director de Investigación y Posgrado

Centro Universitario
 Querétaro, Qro.
 Diciembre, 2012
 México

RESUMEN

La lengua wixárika (Sierra Madre Occidental, México) tiene un rico sistema de composición y derivación morfológica que permite hacer clasificaciones complejas de los objetos y fenómenos del mundo. Esto se observa en algunos términos de enfermedades culturales específicos: el sufijo *-xiya*, se añade a una raíz nominal. El objetivo de esta investigación es demostrar que esta composición va más allá de los aspectos puramente morfológicos y obedece a procesos metonímicos que representan formas de organización cultural. Esta investigación se basa en el modelo semántico integral de Fauconnier y Turner, (1998) y los esquemas dinámicos de Brandt y Brandt, (2005). A setenta y tres hablantes de *wixárika* se les pidió que describieran el origen, los síntomas y el proceso de curación de los males de su etnia. Los resultados muestran, en primer lugar, la incorporación de las raíces nominales culturalmente significativos con el sufijo *-xiya*, para crear los términos de estos males culturales. En segundo lugar, las palabras en *wixárika* implican cualidades intrínsecas de los elementos tradicionales. En consecuencia, los signos y síntomas de la enfermedad tienen una gran similitud con los rasgos semánticos del elemento cultural con el que se combina *-xiya*. Este es el caso porque se considera que estos elementos se introducen en el cuerpo humano para imponer una enfermedad en la víctima. Este proceso se lleva a cabo vía metonimia. El chamán extrae el elemento del cuerpo del paciente. La extracción es curativa. Estos males culturales pueden ser percibidos como complejas estructuras conceptuales, cuya representación se basa en los efectos fisiológicos relacionados con las características principales de las entidades extrañas para el cuerpo humano, y vinculado a las formas de representación cultural. Este análisis pone de manifiesto determinados procesos metonímicos que participan en la categorización de algunos males del pueblo *wixárika*. Asimismo, apoya la idea de que el sistema conceptual organiza conceptos abstractos basados en experiencias concretas, en términos de cómo el lenguaje refleja la forma en que las personas captan el mundo que les rodea, y su forma de interactuar con él.

(Palabras clave: *Wixárika*, males culturales, procesos metonímicos, modelo semántico estructural, esquemas dinámicos)

SUMMARY

The Wixárika language (*Sierra Madre Occidental*, Mexico) has a rich system of composition and morphological derivation which allows making complex classifications of objects and world phenomena. This is observed in some names of cultural specific diseases: the suffix, *-xiya*, is added to a nominal root. The objective of this research is to demonstrate that this composition goes beyond the purely morphological aspects and obeys metonymic processes that represent ways of cultural organization. The paper is construed based on conceptual blending (Fauconnier & Turner, 1998) and dynamic schemes (Brandt & Brandt, 2005). Seventy-three Wixárika speakers were asked to describe the source, symptoms and healing process for cultural specific diseases. The results show, first, the incorporation of culturally significant nominal roots with the suffix *-xiya*, to create nouns for cultural specific diseases. Second, the words in Wixárika imply intrinsic qualities of traditional elements. Consequently, the signs and symptoms of the disease have a great similarity to the semantic features of the cultural element with which *-xiya*, is combined. This is the case because it is felt that these elements are introduced into the human body to impose a disease upon the victim. This process takes place via metonymy. The traditional healer extracts the element from patient's body. The extraction is curative. These cultural specific diseases can be perceived as complex conceptual structures whose representation is based on physiological effects related to the salient features of entities foreign to the human body, and linked to ways of cultural representation. This analysis shows specific metonymic processes involved in the categorization of Wixárika diseases. It supports the idea that the conceptual system organizes abstract concepts based on concrete experiences, in terms of how language reflects the way people capture the world around them, and their way of interacting with it.

(Keywords: Wixárika, cultural specific diseases, metonymic processes, conceptual blending, dynamic schemes)

A mi mamá

“Que no me lleven al hospital,
no es que desconfíe,
es que no me fío de la medicina occidental.
Que no me lleven al hospital,
ya estoy mejor.”

E. Bunbury

AGRADECIMIENTOS

Realizar esta tesis doctoral ha significado un cambio tremendo para mí, un hito en mi vida. En general por los conocimientos adquiridos. En lo particular, por todas las personas con quienes tuve el privilegio de coincidir en el transcurso de estos tres años y un poquito más. Aunque todo el desarrollo de la tesis lo hago en primera persona del singular, a un lado de ella se debería leer el nombre de cada una de las personas que voy a mencionar en este apartado. Cada una de ellas hizo su valiosa aportación a este estudio. Algunas participaron activa y directamente en la investigación. Otras, con sus comentarios, sugerencias y observaciones que ayudaron a enriquecer la tesis. Otras más con su enorme apoyo moral, sus porras, sus apapachos, su compañía, su cariño.

En primer lugar quiero agradecer a toda la gente que generosamente me compartió el saber de sus antepasados, que me abrió las puertas a un mundo tan diferente al mío, que me dejó entrar en su corazón y en su cultura, que me dio a entender que no se trata de entenderla sino de quererla, que me ayudó a encontrarme. Gracias a las personas de la etnia *wixárika* que con su compañía, a veces a ratos largos, a veces a ratos cortos, hicieron que floreciera un trabajo del cual me siento muy orgullosa. Gracias sobre todo a la señora Emilia, al señor Vicente, al casi maestro en lingüística Tutupika quienes aceptaron responder mis preguntas tanta veces como se las hice.

Un reconocimiento especial a Ricardo Maldonado, mi director de tesis, quien se lució en su guía a través de los vericuetos de este estudio. Aunque al principio no teníamos muy claro a dónde nos dirigíamos, él tenía la certeza que íbamos por buen camino: “No sé a dónde”, decía, “pero vamos bien”. Miles de gracias por tus sabias palabras, por tu calidez, tu inteligencia, tu presencia, tu fuerza.

Mis agradecimientos enormes para los doctores José Luis Moctezuma, Roberto Flores, Julio Serrano, seres humanos ejemplares y profesores cuyas clases marcaron mi trabajo, tanto que dan ganas de seguir su ruta. Gracias por estar siempre disponibles, por ser tan curiosos, tan entregados a su labor, por ser tan generosos, por dedicarme tiempo y compartir sus valiosos conocimientos, pero sobre todo, por compartir desinteresadamente sus experiencias de vida. Gracias a Julio porque en sus clases empecé mis viajes a la sierra y siempre me dio muchos ánimos en esa odisea. Gracias a José Luis, que le gusta que le digan El Vaquero, por permitirme seguirlo en sus clases por el país, por presentarme a su hermosa familia, por ayudarme a darle un giro más etnográfico a mi trabajo, por sus comentarios respecto a mi investigación en algunos congresos que coincidimos, por leer mi tesis y ser uno de mis sinodales. Gracias a Roberto, por presentarme a la Semiótica, por ser tan intenso y comprometido con todo lo que hace, por ser un incansable profesor, por enseñarme que algunas respuestas pueden estar ahí, en la cultura de los antiguos, en los mitos. Gracias de todo corazón a los tres.

Valeria Belloro, Ignacio Rodríguez y Saul Santos, un comité tutorial estupendo que con sus comentarios y observaciones permitieron que mi tesis resultara algo de lo que me siento orgullosa. Gracias por estar ahí cuando necesite de ustedes, por asombrarse de los hallazgos, por emitir juicios atinados. Gracias también por leer mi tesis, por ser mis sinodales.

Donna Jackson y Luisa Alarcón, dos mujeres brillantes, quienes me apoyaron a lo largo del doctorado de diversas maneras para que pudiera seguir adelante con mi investigación. Gracias por su paciencia, por todo el tiempo que se tomaron para dedicarlo a mis dudas administrativas y académicas, a pesar de ser unas investigadoras tan ocupadas.

Lety González y Reyna González, amigas inolvidables cuyo apoyo fue esencial para esta tesis. Gracias por abrirme las puertas de sus casas, por presentarme a sus familias, por acompañarme en la sierra, por ayudarme a preguntar, por compartirme sus tortillas, por la lluvia en techos de lámina, por asustarnos y por sorprendernos juntas. Gracias también a

Cristo González por los paseos en la Toyota y a Julia González por la cocina siempre abierta y por todas sus niñas y sus niños que me hacían tener los pies en la tierra.

El Taller de Amigos de las Lenguas Yuto-aztecas, ha sido un espacio para aprender con otras personas que les apasionan estas lenguas. Gracias por permitirme presentar mis avances, por sus valiosas sugerencias, por su amistad.

Lili Inda, Lulú Martínez, Itzel Sánchez, Noemí Guerrero, Liliana Rodríguez, Diana Encinas, Pilar Sánchez, Alma Ruiz, Miki Arellano, sin su ayuda, esta aventura ni habría sido aventura ni habría sido divertida. Gracias por el alojamiento, por las comidas compartidas, por los paseos en carro, por los viajes, por los gatos y sus ronroneos, por las desveladas, por las pláticas, por los mensajes, por los consejos, por los trámites, por las risas, por las bromas, por los ánimos, por la escucha, por la familia, por Felipín y por Diego, por todo lo que ahorita no me acuerdo y que me ayudo a seguir adelante.

A mi tía Cuca, a la señora Rosa, al señor William, a Sayil, a Liliana, a la cada vez más grande familia León. Gracias por el apoyo moral.

William, gracias por el empujón, por la confianza, por la compañía, por la enseñanza. Gracias por orientarme con el ejemplo a ser mía en un mundo que insiste en que sea tuya. Gracias por no interferir en mi trabajo, por tener tus propios proyectos, por animarme a tener los míos propios.

Mamá, papá, Judith, Wendolín, Mralik, gracias por tantas cosas: la familia, las vacaciones compartidas, las porras. Gracias por emocionarse con mis logros que también son suyos y por presumirme ante la gente (nomás no lo hagan cuando yo esté presente). Gracias por ayudarme a alejarme del estrés, por asustarme de vez en cuando, por cuidarme en mis enfermedades. Gracias por retarme a leer más. Gracias por pensar que soy un ejemplo a seguir cuando en realidad solamente soy un reflejo de ustedes cinco. Gracias por estar tan locas las tres y tan locos los dos, cada quien a su modo tan raro y diferente. Gracias por estar ahí cuando regresé de esta aventura, preparándose para la siguiente que se me ocurra

emprender. Sobre todo, gracias a Tere Amaro, mi mamacita, quien antes me llevaba de la mano a la primaria y ahora, con su ejemplo de cómo salir adelante, me ha llevado hasta el doctorado. Por eso, te dedico este trabajo de corazón y con todo mi agradecimiento por tus enseñanzas y tu amor incondicional.

ÍNDICE

	Página
Resumen	i
<i>Summary</i>	ii
Dedicatorias	iii
Pensamiento	iv
Agradecimientos	v
Índice	ix
Índice de cuadros	xii
Índice de figuras	xiii
INTRODUCCIÓN	1
I. SOBRE EL OBJETO DE ESTUDIO	12
1.1. Planteamiento del problema	12
1.2. Datos generales sobre la lengua <i>wixárika</i>	15
1.2.1. Filiación genética	15
1.2.2. Sistema morfológico	15
1.2.3. Sistema de escritura que se usará en este trabajo	22
1.3. Objetivos de la tesis	23
1.4. Preguntas de investigación	24
1.5. Hipótesis	24
II. SOBRE LA ETNIA <i>WIXÁRIKA</i>	26
2.1. La región <i>wixárika</i>	26
2.2. La población hablante de <i>wixárika</i>	29
2.3. Características socioeconómicas	30
2.4. Características socioculturales	33
2.4.1. Gobierno	33
2.4.2. Religión	36
2.5. Características de la medicina tradicional <i>wixárika</i>	39
2.5.1. <i>Mara 'akame</i>	39
2.5.2. La salud y la enfermedad	42
III. SOBRE LA MEDICINA TRADICIONAL <i>WIXÁRIKA</i>	44
3.1. Estudios sobre la medicina tradicional <i>wixárika</i>	44

3.1.1.	Conceptos principales de la medicina tradicional	44
3.1.2.	Principios básicos de la medicina tradicional <i>wixárika</i>	45
3.1.3.	El <i>mara 'akame</i> y su papel en la medicina tradicional <i>wixárika</i>	46
3.1.4.	Funciones de la medicina tradicional <i>wixárika</i>	47
3.1.5.	Recursos de la medicina tradicional <i>wixárika</i>	47
3.1.6.	Procedimientos empleados en la medicina tradicional <i>wixárika</i>	50
3.2.	Estudios sobre los males del pueblo <i>wixárika</i>	51
3.2.1.	Etiología de los males del pueblo <i>wixárika</i>	52
3.2.2.	Clasificaciones etnobiológica	53
3.2.2.1.	Taxonomía folklórica	53
3.2.3.	Categorización de los males del pueblo <i>wixárika</i>	54
3.2.4.	Descripciones de los males del pueblo <i>wixárika</i>	55
3.2.5.	Características de los males del pueblo <i>wixárika</i>	57
3.3.	Coincidencias entre otras culturas	58
IV.	SOBRE LA METONIMIA, LAS FUSIONES Y EL ESQUEMA DINÁMICO	61
4.1.	Modelo metonímico	61
4.1.1.	Historia	62
4.1.2.	Conceptos contemporáneos	65
4.1.3.	Propiedades	68
4.1.4.	Principios	69
4.1.5.	Tipos	71
4.2.	Modelo semántico de integración conceptual	72
4.3.	Esquema dinámico semiótico	76
4.3.1.	Espacio semiótico	80
4.3.2.	Espacio de Referencia	81
4.3.3.	Espacio de Presentación	81
4.3.4.	Espacio de Fusión	82
4.3.5.	Relevancia	82
4.3.6.	Espacio de Significado	83
V.	SOBRE LA METODOLOGÍA	85
5.1.	Colaboradores	85
5.1.1.	Comunidades	86

5.2. Entrevistas	90
5.3. Procedimiento	93
VI. SOBRE LOS PROCESOS METONÍMICOS EN LOS MALES PUESTOS	97
6.1. Males ‘normales’	97
6.1.1. Dolores corporales	99
6.1.1.1. Análisis morfológico	99
6.1.1.2. Análisis semántico	100
6.2. Males ‘ <i>españoles</i> ’	100
6.3. Males ‘ <i>puestos</i> ’	101
6.3.1. Descripción de males	105
6.3.2. Análisis morfológico	116
6.3.3. Análisis semántico	121
6.3.3.1 Análisis léxico	121
6.3.3.2. Procesos metonímicos en el mal	125
6.3.3.3. Fusiones	127
6.3.3.3.1 Procesos metonímicos en la cura	137
6.4. Causas culturales	142
VII. SOBRE LA REPRESENTACIÓN SOCIAL	144
7.1 Sobre los aspectos míticos religiosos	144
7.2. Esquema dinámico	149
7.3. Espacio Semiótico	152
7.4. Espacio de Referencia	155
7.5. Espacio de Presentación	156
7.6. Espacio de Fusión	157
7.7. Relevancia	160
7.8. Espacio de Significado	162
7.9. Esquema dinámico de un mal puesto	164
7.10. Generalizaciones	166
7.11. Males normales	168
VIII. CONCLUSIONES	170
LITERATURA CITADA	176

ÍNDICE DE CUADROS

Cuadro		Página
1.1.	Clases nominales del <i>wixárika</i> (Iturrioz Leza et al., 1986: 314).	16
1.2.	Rasgos semánticos y pragmáticos de las clases nominales basados en Iturrioz Leza (1986).	17
5.1.	Lista de males puestos usada para las entrevistas	91
5.2.	Lista de entidades culturales usada para las entrevistas	92
5.3.	Lista de males normales usada para las entrevistas.	93
5.4.	Lista de nombres de males con forma predicativa	94
6.1.	Males ‘normales’ entre los <i>wixaritari</i> .	98
6.2.	Males ‘españoles’ entre los <i>wixaritari</i> Vázquez Castellanos, 1992; Casillas Romo, 1990, 1996).	101
6.3.	Males ‘puestos’ entre los <i>wixaritari</i> .	120
6.4.	Rasgos semánticos de las entidades	122
6.5.	Rasgos semánticos prominentes de las entidades	124
6.6.	Prácticas de curación de los males puestos	138
7.1.	Trasgresión de cada mal puesto	154

ÍNDICE DE FIGURAS

Figura	Página
2.1. Ubicación del territorio <i>wixárika</i> en México.	27
2.2. Territorio <i>wixárika</i> .	28
2.3. Sedes de la jerarquía cívico-religiosa de los <i>wixaritari</i> (Tellez, 2005)	34
4.1. Fusión	73
4.2. Modelo de Lakoff y Johnson	77
4.3. Modelo semántico de integración conceptual	78
4.4. Red propuesta por Brandt y Brandt	79
5.1. Ubicación de la colonia Xitakwa en Tepic, Nayarit	87
5.2. Norte de Jalisco, ubicación de Ocota de la Sierra, Mezquitic y Tuxpán de Bolaños, Bolaños (adaptación de Villarreal Parra y Rivera Ríos, 2005).	89
6.1. Red semántica de <i>-xi</i> .	116
6.2. Formación de la palabra derivada para nombrar un mal	119
6.3. Fusión esquemática del mal puesto.	128
6.4. Fusión de <i>maxaxiya</i> ‘mal del venado’.	130
6.5. Fusión de <i>xarixiya</i> ‘el mal de la olla’.	132
6.6. Fusión de <i>tetsuxiya</i> ‘el mal del tamal’.	133
6.7. Fusión de <i>‘ikuxiya</i> ‘el mal del maíz’.	135
7.1. Fusión	151
7.2. Espacio semiótico	153
7.3. Espacio de Referencia	155
7.4. Espacio de Presentación	156
7.5. Espacio de fusión	157
7.6. Construcción de espacio metonímico	158
7.7. Tipos de relevancia	161
7.8. Marco de relaciones	163
7.9. Esquema dinámico de un mal puesto	164
7.10. Esquema dinámico de <i>maxaxiya</i>	165
7.11. Esquema dinámico de <i>‘ikuxiya</i>	167
7.12. Espacio de Referencia	168
7.13. Esquema dinámico del dolor.	169

INTRODUCCIÓN

La enfermedad está presente en todas las sociedades, sin distinción. La conceptualización y la atención dadas a la enfermedad varían en cada grupo social de acuerdo a patrones culturales. En aquellos que cuentan con un mayor desarrollo tecnológico, las enfermedades son estudiadas y atendidas por la medicina alopática¹, también llamada científica, occidental o moderna (Arias, 1999). En esta escuela de atención médica, predominante en el mundo, la enfermedad es conceptualizada como una alteración del estado original de salud del individuo, que posee un cuerpo fragmentado, separado de la mente. Dicha enfermedad tiene que ser reconocida dentro de la clasificación oficial para entonces poder ser diagnosticada, atendida y curada. Dentro de esta escuela, se considera como objeto de estudio a las enfermedades, por lo mismo, el paciente es secundario a la atención. Igualmente, las relaciones sociales, religiosas, culturales y personales de cada individuo no son consideradas al momento de la atención médica (González González, 2008: 145-146; Madariaga, 2008:1).

En las sociedades llamadas tradicionales², al contrario, la enfermedad es concebida de manera muy diferente. Aunque cada sociedad es diferente en sí misma, de manera general comparten ciertos rasgos a la hora de estudiar y atender la enfermedad. Para empezar es vista como algo que afecta, no

¹Arias (1999) define a la medicina alopática como la disciplina del cuidado de la salud la cual “propone la terapia medicamentosa que emplea sustancias o medicamentos que producen efectos diferentes a los síntomas o manifestaciones propias a las enfermedades o estados patológicos para los cuales se emplean.”

²Grupos sociales basadas en creencias religiosas o valores tradicionales. Carecen de desarrollo científico-tecnológico autónomo. Su economía es predominantemente rural. Mantienen un pensamiento mágico asociado a los ciclos de la naturaleza.

solamente a un individuo, sino a toda la comunidad que le rodea (Aparicio Mena, 2005). El ser humano es considerado como un todo dentro del cosmos más amplio y no se puede fragmentar (Vázquez Castellanos, 1992: 94; Villaseñor-Bayardo, 2003; Aparicio Mena, 2005). La medicina que atiende las enfermedades en las sociedades tradicionales se le llama medicina tradicional, etnomedicina o medicina natural. En general, esta escuela de atención médica transmite sus conocimientos de forma oral, y estos conocimientos abarcan no únicamente los aspectos relacionados con la enfermedad y la salud, sino también aquellos relacionados con la historia, la mitología, las tradiciones y la religión (Aparicio Mena, 2005; Zolla, 2008: 4).

Cuando entré en contacto por primera vez con los *wixaritari*, conocidos también como huicholes, fue en la universidad, con estudiantes de esa etnia. Eva³ me platicaba que las enfermedades que ella conocía eran la diarrea, la diabetes y la obesidad. Yo insistía en saber acerca de enfermedades que fueran exclusivas de su cultura, que nadie más en el mundo occidental las tuviera. Ella aseguraba que se enfermaban de lo mismo que toda la gente. Entonces le pregunté directamente sobre uno de los nombres que yo sabía, *'atakwaxiya*. Entonces pareció que, al fin, yo conseguía darme a entender claramente. Esos son hechizos, me dijo.

1) “Acá ya son otra cosa como ¿cómo te puedo decir?... Pues cuando sueña que cosas de los chamanes, ya van con el abuelo... que según porque le dan una señal, pues, y ya van con el abuelo o una manda que deben que por eso se enferman.” (Eva)

No fue la única que me dijo eso. Cuando subí a la sierra, conocí a mucha gente y platiqué con ella. Por ejemplo, Lorena me decía que “esa

³Para mantener el anonimato se han cambiado los nombres de las personas que colaboraron en esta investigación.

[enfermedad] es por parte de Dios, vienen del costumbre, viene eso, del venado, que tiene así o desde el nacimiento o ya después le viene a uno. El cantador dice que esa es cosa de Dios”. Pero Federico, quien tenía muchos años viviendo en la ciudad, la contradecía diciendo que “es una enfermedad puesta, no que nazca o que así sea, que Dios, porque Dios nunca castiga ni va a hacer maldades”. Entonces Federico pasaba a hablarme de los curanderos que se hicieron brujos, que “no tienen su grado de estudio y atacan al más débil”. Saben lo suficiente de cómo atacar, aunque no han completado sus estudios de *mara'akame* o tal vez, precisamente por eso. El mismo Federico me decía que esos hechiceros “convocan a un mal espíritu, por eso es que saben, porque han pasado, los han enseñado ese tipo de que le hagan mal a alguien, no por su sabiduría. Eso no es enfermedad natural, es puesta.” Empecé a darme cuenta que había por lo menos dos tipos de enfermedades, las naturales y las puestas.

Le pregunté a Federico al respecto y me dijo que para él es “normal que nos dé ese tipo de enfermedades *tsumé*, *hakwitsi* [gripe, diarrea] porque también el cuerpo tiene que sentir. Si no siente nada, todo el tiempo va a estar feliz o tranquilo porque el cuerpo también necesita a lo menos que reaccione diferente... el cuerpo necesita que esté lastimándose para que pueda pensar la mente diferente: me descuidé pos ahora me voy a atender para que haya ese tipo de observaciones en el cuerpo”.

De las otras enfermedades, las puestas, me narraron muchas historias; como la de la señora Vero, que me contó que a su hijo, cuando era pequeño, un hombre le había pegado *maxaxiya*. Ella se dio cuenta porque su hijo no podía comer, enflacó mucho. “Le pega pura diarrea, enflaca todo, pero todo el día quiere comer. Está come y come, pero no se come un plato así nada, no se lo termina, come poquito”, pero todo el día. Entonces ella lo llevó con un *mara'akame*. Lo que me contó que hizo el chamán me dejó sorprendida. Sin embargo, ella lo relataba con tanta naturalidad que terminé aceptando que lo

que me decía era cierto. La señora Vero me narró que estando su hijo con ese mal, durante la curación:

2) “...le quitan el cuero disque, lo rajan [señalando en su pecho]. Arriman un cuchillo grande, a mi hijo así le hicieron. Así se lo quitaron, sus orejas, los cuernos, todo le quita. Aunque traiga ropa, se corta, toda su blusa. Disque ese es el cuero del venado, le quita todo y lo tira... Después de eso ya se le quita *hakwitsi* [diarrea], come a gusto. Ya come bien y si pasa un mes ya se siente mejor, se sienta poquito y dentro de dos meses ya se para. ¡Pobrecito! Porque no podía andar, nada más estaba sentado, o [yo] lo traía en los brazos, este [*maxaxiya*] así es... Le pasó eso a mi hijo. [Se la pasaba] hambreado, hambreado y tenía dolor de panza [*yuriepa kwiniya*]”.

Hay de todo, me dijo después doña Elizabeth, allá, cerca de la presa de Aguamilpa. Unos males los ponen los brujos, porque “otro carajo pensó mal y le hizo la enfermedad esa”. Otros males los ponen los ancestros cuando se rompe “el costumbre” porque “cuando uno está chiquillo, que se come el lomo del venado, un chiquillo, ya ves, todo se come y de ahí le viene ya”. Esos son males puestos, porque “te los ponen”. Otros nomás son dolores que le dan a uno porque “a veces no se cuida uno, le pega el viento... a veces estás caliente tú, que te sales al viento y que te pega el dolor”. Esos últimos nomás dan por descuido.

Entonces, aunque pudiera parecer que las enfermedades son las mismas en todos lados, porque todos somos humanos y compartimos las mismas características, los *wixaritari* desmienten esta suposición. Para esta gente hay padecimientos que son exclusivos de su cultura y hay otros, cuyos

rasgos son similares a los de la sociedad occidental. Hay unos que son puestos y otros que son normales.

En la presente investigación abordo el análisis cognoscitivo de los nombres de los males “normales” y los males “puestos” del pueblo *wixárika*. En concreto en esta tesis analizo las palabras derivadas que forman los nombres de los males puestos que aparecen solamente con el sufijo *-xiya*, así como los nombres de los males normales que aparecen compuestos con la palabra *kwiniya*.

Estructuré esta tesis en ocho capítulos. En el primer capítulo describo las características del objeto de estudio. En este capítulo explico ambos tipos de nombres de males desde su morfología y su semántica. Planteo la necesidad de abordar el estudio de ambos tipos de males desde la lingüística cognoscitiva para que ello permita considerar aspectos tanto culturales como religiosos. En ese mismo capítulo presento los datos generales sobre la lengua *wixárika*, su filiación genética, el sistema morfológico y el sistema de escritura que emplearé en el presente trabajo. Por último, en este primer capítulo presento el objetivo general, las preguntas de investigación que me planteé, lo mismo que la hipótesis.

El segundo capítulo es una etnografía de la etnia *wixárika*. Está centrada en los datos generales de dicha cultura, dónde se ubica geográficamente, quiénes son los nativo-hablantes, cuáles son las características socioeconómicas y socioculturales de la población. Como los demás grupos originarios en México, los *wixaritari* presentan bajos niveles de educación, viven en áreas con poca accesibilidad, en general, presentan grandes problemas socioeconómicos. Hago un acercamiento a la religión, lo que me lleva a la medicina tradicional, sus principales actores y cuál es el significado de la salud y la enfermedad de esta cultura originaria. Consigo establecer que la palabra es la parte sustancial en la cura. Considero que la resistencia de la cultura y la

lengua *wixárika* a los embates de la cultura occidental y a las presiones del contacto con el español, tiene mucho que ver con que se siga valorando como el medio para aliviar. Se puede prescindir de todos los demás elementos en el proceso curativo, pero de la palabra jamás.

En el tercer capítulo describo los antecedentes de la medicina tradicional, en lo general de los pueblos originarios, en lo particular de la etnia *wixárika*. La mayoría de las comunidades indígenas en México tienen una especialización funcional de la lengua indígena y el español. El español se usa en dominios públicos como asuntos de gobierno, sistema nacional de salud, educación y medios de comunicación. Llama la atención que el uso de la lengua indígena en la cultura *wixárika* no sólo se restringe a los dominios privados de interacción entre los miembros de la comunidad como sería el caso del hogar, sino que también se utiliza en dominios públicos como asuntos de gobierno tradicional, la ejecución de rituales incluyendo los relacionados con la salud a través de curanderos o chamanes, quienes cuentan con una gran preparación física y espiritual.

En este capítulo también expongo la función del chamán, su parafernalia, sus recursos y su manera tan singular de hacer medicina. Asimismo doy a conocer todos los estudios que se han realizado respecto a los males del pueblo *wixárika*. Con ello pongo de manifiesto la falta de investigaciones que hayan abordado este tema desde un enfoque lingüístico. Considero que las investigaciones que se han realizado al respecto han sido hechas en su mayoría desde la medicina occidental, lo que hace que se hayan encasillado los males del pueblo *wixárika* en parámetros que no le son propios. Las categorías presentadas en estos estudios no son útiles en procesos de interculturalidad en el ámbito de la salud debido a que no presentan un panorama completo al no tomar en cuenta la cosmovisión de ese pueblo. Sobre todo en el caso de la atención a pacientes indígenas, es fundamental entrelazar ambas visiones para mejorar las condiciones de salud, hasta ahora, tan

deplorables de esta etnia. En este sentido, resalto la importancia de hacer una clasificación semántica que tome en cuenta la cosmovisión del pueblo *wixárika*.

Son pocas las investigaciones (Islas Salinas, 2009; Porras Carrillo, 2003) que han abordado el estudio desde un enfoque antropológico, aunque lo hacen desde la periferia puesto que no es su tema central de estudio. No he encontrado alguna que lo haga desde la lingüística. Para terminar, en el tercer capítulo escribo un apartado que muestra las coincidencias, similitudes y diferencias que tienen los males del pueblo *wixárika* con otras culturas en el mundo.

En el capítulo cuatro me enfoco en la explicación del marco teórico que sirve de base para el análisis lingüístico de los males del pueblo *wixárika*. Puesto que aparecen procesos metonímicos en el nombre de los males puestos, así como en la cura, en este capítulo explico ampliamente la metonimia, desde su historia hasta su conceptualización desde el marco de la Lingüística Cognoscitiva.

Para poder realizar el análisis de manera coherente y clara, en este cuarto capítulo presento aspectos básicos del modelo de Lakoff y Johnson (1980 [2003]) y Lakoff (1987). Este modelo resulta útil para comprender la metonimia. También introduzco otros teóricos que han estudiado los procesos metonímicos. Entre ellos Panther, y Thornburg, (2007; 2009) que analizan las propiedades de la metonimia. También muestro el trabajo de Kövecses y Radden, (1998) quienes consideran que pueden existir dos tipos de principios para elegir la fuente de la metonimia. Las investigaciones de Brdar, (2009) y de Brdar-Szabó y Brdar, (2003) ayudan a clarificar aún más el panorama de los procesos metonímicos con sus estudios sobre fenómenos muy específicos.

En este cuarto capítulo también expongo el modelo semántico de integración conceptual de Fauconnier y Turner (2002), el cual ayuda a explicar

la forma cómo se fusionan los elementos que forman la metonimia. A diferencia del modelo anterior, este permite más de dos representaciones mentales, es bidireccional, y hace énfasis en las fusiones como un proceso en línea, el cual puede producir conceptualizaciones nuevas y de menor plazo para complementarlas.

El tercer modelo explicado en el capítulo cuatro es el esquema dinámico semiótico de Brandt y Brandt (2005) que permite ayudar a precisar de manera más completa los males puestos del pueblo *wixárika*, tanto en su dimensión lingüística como en la cultural. Este modelo implica un esquema ético para conseguir el marco relevante en el cual se establece la evaluación normativa de los males puestos.

El capítulo cinco es el concerniente a los aspectos metodológicos de la elaboración de la tesis. En este capítulo evidencio el carácter cualitativo de la investigación y las razones que me llevaron a ello. Presento a las personas que colaboraron en la investigación, sus características heterogéneas y justifico la decisión de no tener una muestra estadística. Describo las comunidades a las que acudí para entrevistar a las personas que colaboraron: la colonia Xitakwa asentada en la ciudad de Tepic, capital del estado de Nayarit; Tuxpán de Bolaños, Bolaños, y Ocota de la Sierra, Mezquitic, en el estado de Jalisco.

En este mismo capítulo detallo los tres tipos de entrevistas utilizadas para obtener la información respecto a los males. La primera fue semi-estructurada para tener un acercamiento a la cosmovisión de la salud y la enfermedad de la etnia, así como sus descripciones de los males puestos. La segunda entrevista fue cerrada respecto a los rasgos semánticos de ciertas entidades que aparecen en los nombres de los males puestos. La tercera entrevista fue semi-estructurada hecha a especialistas en el tema, sobre todo para aclarar dudas que iban surgiendo en el transcurso de la investigación. Por último, en este capítulo narro cómo procedí a analizar los datos a través de una

serie de pasos que empezaron en la recolección documental de los males, seguida por la categorización y la selección de los nombres con los que se trabajó finalmente. También detallo la manera en qué recolecté, junto con mis amigas y colaboradoras, los datos por todas las comunidades indígenas que visité, la tabulación de dichos datos y el valioso apoyo que obtuve de varias personas que enriquecieron enormemente mi trabajo de tesis.

El capítulo seis lo centro en el análisis de los datos. Primeramente, explico que aunque la categorización de los males que aquejan a los *wixaritari* ha sido establecida, por algunos investigadores (Vázquez Castellanos, 1992; Casillas Romo, 1996), como enfermedades autóctonas y enfermedades españolas, en esta tesis surgieron durante las entrevistas los males normales y los males puestos. Entonces, para atender a los dos modos de representación de los males hechos por los propios nativo-hablantes considere oportuno asumir la existencia de tres tipos de males: los normales, los españoles y los puestos. A partir de esta asunción, realicé el análisis con el modelo de Lakoff y Johnson (1980 [2003]) y Lakoff (1987) y el modelo semántico de integración conceptual de Fauconnier y Turner (2002).

Así que primero hago el análisis, tanto morfológico como semántico de los nombres de los males normales, en particular de los dolores corporales, que son palabras compuestas con dos términos: el nombre de una parte corporal y la palabra *kwiniya*. Enseguida describo los padecimientos que en la literatura se consideran males españoles, pero que las personas entrevistadas consideran solamente como enfermedades que tiene que ser prevenidas con la vacunación que otorgan los servicios de salud oficiales.

El siguiente análisis es el de los males puestos. Detallo cada uno de los dieciocho males que se analizaron a partir de las descripciones que proporcionaron las personas entrevistadas. A continuación realizo el análisis morfológico que muestra que cada nombre de mal está formado por una palabra

derivada que contiene el nombre de una entidad cultural y el sufijo-*xiya*, el cuales presenta una carga semántica importante y que establece la diferencia entre estos males y los males normales. El siguiente análisis es el semántico compuesto por i) un análisis léxico de las entidades culturales que se encuentran en las palabras derivadas que conforman el nombre de cada mal puesto; ii) el reconocimiento de procesos metonímicos en estos males, en donde se observa que una entidad cultural se introduce en el cuerpo de una persona, vía metonimia y eso es lo provoca el mal. Este mismo análisis arroja dos principios metonímicos. Por último, iii) la construcción de los significados de los males puestos a partir de cuatro fusiones conceptuales que surgen de los dos principios metonímicos. Algo que es importante resaltar es que los aspectos metonímicos se pueden observar más claramente en la cura del mal puesto. En casi todos los males puestos, la cura consiste en la extracción de la entidad que se introdujo en el cuerpo o en el uso de la entidad que entró en el cuerpo para hacer la curación. De esta manera puedo probar que no solamente son las características de las entidades las que se traslapan en los rasgos de los males, sino que, además, estos elementos realmente se introducen en el cuerpo humano y es necesario extraerlos para obtener la sanación.

Finalmente muestro que los aspectos culturales involucrados en los males puestos no pueden explicarse totalmente con los modelos teóricos empleados y para ello propongo utilizar el esquema dinámico de Brandt y Brandt (2005).

Este modelo de Brandt y Brandt (2005) es la parte central del capítulo siete, el cual se refiere a la representación social. Para ello me fue necesario incorporar aspectos religiosos, en particular la mitología *wixárika* para poder explicar cómo es que una persona puede tener rasgos de una entidad ajena a ella. Con este esquema me fue posible explicar el significado de la metonimia a partir de i) el nombre del mal; ii) los rasgos de la persona que representan a la entidad cultural; iii) la persona con el mal; iv) el sentido específico en el que la

persona tiene rasgos de una entidad cultural y, v) la ruptura del equilibrio que da la apertura para que una entidad en particular entre en el cuerpo humano y lo enferme.

En este capítulo séptimo, el modelo del esquema dinámico muestra que la metonimia no ocurre automáticamente, al contrario, resulta de un proceso, tanto en el discurso como en el dominio social, cultural y sobre todo, religioso. La metonimia comunica el mal, su proceso metonímico, y la manera en que una persona, al entrar en contacto con una entidad cultural, puede tener rasgos de dicha entidad. De esta forma, los males puestos tienen sentido únicamente en la propia cultura, en sus propios discursos contextualizados.

El último capítulo, el octavo, expongo de manera concisa las conclusiones a las que he llegado en esta tesis. En este capítulo detallo las respuestas que conseguí a las preguntas de investigación presentadas en el capítulo primero correspondiente a la descripción del objeto de estudio, así como la hipótesis. Como conclusión en este capítulo presento aspectos relacionados con los males puestos que quedaron sin abordarse, en particular, con respecto a la mitología *wixárika*, la cual propongo abordar en futuras investigaciones.

I. SOBRE EL OBJETO DE ESTUDIO

1.2. Planteamiento del problema

En *wixárika*, algunos nombres de males aparecen con el sufijo *-xiya*, en tanto que otros aparecen con la palabra *kwiniya* como se ilustra en los ejemplos de (1) y (2) respectivamente:

- 1)
 - a. *Temuxiya*
“Mal del sapo”
 - b. *Ikuxiya*
“Mal de maíz”

- 2)
 - a. *Wari kwiniya*
“Dolor de espalda”
 - b. *Tamé kwiniya*
“Dolor de diente”

Esta diferencia morfológica coincide con las diferencias semánticas que presentan dichos males. En (1a) el nombre indica un mal puesto en el cual un sapo se introduce al cuerpo humano y de manera metonímica la persona muestra rasgos del sapo. En (1b) se nombra un mal puesto por no cumplirle al maíz, así que se introduce un grano de maíz en la cabeza y eso provoca un daño.

La diferencia es que en (2a) hay un dolor que se experimenta en una parte corporal –la espalda-, y en (2b) el dolor se experimenta en un diente.

Estos ejemplos no son los únicos, hay una lista de males, que con el sufijo –*xiya*, se les llama males puestos, y con la palabra *kwiniya* como males normales. En los males puestos se observa que una entidad se introduce en el cuerpo para provocar un daño, en tanto que en los males normales, no hay intromisión y se nombra una parte corporal afectada por un dolor.

A pesar de la complejidad y riqueza lingüística de este fenómeno, no he encontrado investigaciones lingüísticas al respecto. Lo más cercano ha sido la introducción que presenta Casillas Romo (1990: 1):

“Dentro de la terminología médica huichola destacan algunos sufijos que merecen una explicación. Los sufijos -*cuiniya* [kwiniya] y -*rriya* [-xiya] son indicativos de un estado de malestar ya sea físico, mental o espiritual. Generalmente la parte de la palabra que le precede señala la naturaleza u origen de la enfermedad. Ejemplos: *márrarriyá*: proviene de *márra*, venado. Es la "enfermedad del venado". *Íracuiniya*: proviene de *Íra*, deidad y ave huichola. Es la "enfermedad de *Íra*" o "enfermedad causada por *Íra*". Es más común el sufijo -*rriya* que -*cuiniya*. A veces estos dos sufijos se pueden usar indistintamente. Por ejemplo, es igual decir *teparírriyá* que *teparicuiniya*, "enfermedad de *tepari*"” (Casillas Romo, 1990: 1).

Sin embargo, Casillas Romo es médico alópata y no lingüista, así que su trabajo terminológico, aunque es de notable calidad, se limita a enlistar enfermedades sin atender a fenómenos lingüísticos y culturales. Como su investigación, los trabajos más prominentes sobre este objeto de estudio han sido realizados desde la medicina occidental.

Lo que han hecho los estudios anteriores (Casillas Romo, 1990; 1996; Vázquez Castellanos, 1992; Villaseñor-Bayardo, 2003; Villaseñor-Bayardo, Lara Zaragoza y Aceves Pulido, 2006), de manera general, es categorizar los males de acuerdo a la clasificación occidental, por aparatos y sistemas del cuerpo humano. Pocos estudios han intentado hacer una clasificación más apegada a la cultura *wixárika*. Entre estos se encuentra Vázquez Castellanos (1992) que, aunque abarca aspectos mágico-religiosos de la cultura, sigue usando el modelo médico (psiquiátrico) occidental. Lo mismo hacen Villaseñor-Bayardo (2003) y Villaseñor-Bayardo, Lara Zaragoza y Aceves Pulido (2006), quienes, aunque reconocen que entre los *wixaritari* no hay una división de las partes corporales, solamente estudian las enfermedades que ellos consideran “mentales”.

Las clasificaciones de los estudios anteriores presentan dos problemas: i) no consideran que las alteraciones a la salud en las sociedades tradicionales son diferentes a las tratadas por la medicina científica en su etiología, nosología y tratamiento, y por lo tanto no se pueden clasificar con los parámetros de la medicina occidental (Fagetti, 2005), y ii) no responden a una clasificación con criterios lingüísticos que atiendan a la estructura de la lengua y que al hacerlo se tengan en cuenta los fenómenos culturales.

Es por ello que en esta tesis, recalco la importancia de realizar estudios lingüísticos basados en una perspectiva émica, es decir, desde el propio marco de referencia del pueblo *wixárika*, con la firme intención de comprender de manera integral el objeto de estudio. De esta manera intento evitar la obtención de resultados sesgados que no muestren las motivaciones culturales asociadas a la enfermedad en dicha etnia. Por eso, la necesidad de abordar este estudio desde la lingüística a partir del enfoque cognoscitivo, lo que permite considerar los aspectos de la cultura y la religión.

1.2. Datos generales sobre la lengua *wixárika*

1.2.1. Filiación genética

La lengua *wixárika* pertenece a la gran rama lingüística yuto-náhuatl, emparentada con la náhuatl, pima, yaqui, pueblo, pápago, tepehuano y cora. De estas lenguas, la *wixárika* y la *náayeri* conforman un subgrupo dentro del grupo sonoreense de la rama meridional (Gutiérrez Del Ángel, 2010: 30). La familia yuto-náhuatl se habla desde el suroeste de Estado Unidos hasta Guatemala. Junto con el cora, la lengua *wixárika* constituye un punto intermedio entre las lenguas de la rama sonoreense hacia el norte, y las lenguas náhuatl, hacia el sur (Conti y Guerrero, 2009: 11).

1.2.2. Sistema morfológico

La morfología de la lengua *wixárika* consiste en un sistema complejo compuesto por una amplia serie de afijos, tanto verbales como nominales. En esta sección solamente mostraré lo más relevante para esta tesis.

La lengua *wixárika* es, tipológicamente, aglutinante. Se le clasifica de esta manera porque numerosos afijos sintetizan mucha información sobre categorías gramaticales tanto en nombres como en verbos. Posee alrededor de 50 afijos para el verbo, en tanto que para el nombre se pueden encontrar afijos de posesión, locales y derivativos (Gómez López, 1998: 178-179). Las raíces verbales no pueden aparecer como palabras autónomas, así que es considerada aglutinante. Tiene un sistema de alineamiento nominativo-acusativo con un orden SOV de cierta flexibilidad (Gómez López, 2008: 19). Presenta posposiciones en la frase nominal y generalmente sufijos en el nombre. Es una

lengua de marcación de núcleo. En el caso de la frase nominal se marcan los roles sintácticos de los argumentos en el sustantivo nuclear (Gómez López, 2008: 19-20).

Iturrioz Leza y Gómez López, (2006: 110) han señalado que la relación entre el predicado y los argumentos se marca en el predicado. Sin embargo, eso sucede solamente en los argumentos regidos, que forman parte de la valencia semántica del predicado. Los nombres pueden llevar marcas de relación flexiva o son complementos de adposiciones libres. Iturrioz Leza y otros investigadores (1986) que han estudiado el sistema de clasificación de los nombres en la lengua *wixárika* consideran que el nombre es relativamente simple en contraste con el verbo, el cual presenta una amplia riqueza morfológica. El nombre puede ir acompañado por pronombres posesivos, demostrativos, otros nombres y diversas estructuras atributivas, temporales o espaciales (Iturrioz Leza et al., 2004: 143).

Sin embargo, a pesar de su relativa simplicidad, se ha encontrado que este sistema de clases nominales, tiene diferentes sufijos que marcan el número gramatical en el nombre, al menos de siete maneras distintas (ver Cuadro 1.1.).

Cuadro 1.1. Clases nominales del *wixárika* (Iturrioz Leza et al., 1986: 314).

Clase nominal	Singular	Glosa	plural
-te	<i>muume</i>	RIÑÓN	<i>muumete</i>
-ri	<i>tuutu</i>	FLOR	<i>tuuturi</i>
-tsi	<i>tepi</i>	PULGA	<i>tepitsi</i>
-xi	<i>hukarai</i>	ANCIANA	<i>hukaraxi</i>
-riixi	<i>tatsiu</i>	CONEJO	<i>tatsiuriixi</i>
-tsiixi	<i>irawe</i>	LOBO	<i>irawetsiixi</i>
-ma	<i>netaru</i>	HERMANO MENOR	<i>netaruma</i>

En el Cuadro 1.2 se puede apreciar de manera resumida los rasgos semánticos y pragmáticos de las diferentes clases nominales basado en los resultados presentados por Iturrioz Leza et al. (1986)

Cuadro 1.2. Rasgos semánticos y pragmáticos de las clases nominales basados en Iturrioz Leza (1986).

Clase	Rasgo semántico	Rasgo pragmático	Ejemplos de nombres
-ma	Domesticidad	Relación de convivencia en el mismo hábitat	<i>Kurié</i> ‘hermana mayor’, <i>maatsiká</i> ‘hermano mayor’, <i>kiná</i> ‘esposo’, ‘ <i>iyá</i> ‘esposa’, <i>maamá</i> ‘madre’, <i>paapá</i> ‘padre’, <i>tuixuri</i> ‘cerdo’
-te	Partes del cuerpo. Plantas, la mayoría. Objetos materiales, casi todos, a excepción de los sagrados.	Clase no marcada	<i>Hixi</i> ‘ojo’, <i>téni</i> ‘labio’, <i>tsuri</i> ‘nariz’, ‘ <i>awá</i> ‘cuernos’, ‘ <i>aná</i> ‘ala’, ‘ <i>umé</i> ‘hueso’, <i>kipá</i> ‘cabello’, <i>není</i> ‘lengua’
-xi	Sagrado, antiguo, venerable, respetable, anciano, edad prematrimonial (mujeres)	Actitud de respeto hacia personas o cosas por los rasgos semánticos. Aves, en su mayoría.	<i>Kakaiyári</i> ‘deidades’(sagrado); ‘ <i>eewí</i> ‘ancestros’ (ancestral); ‘ <i>ukalái</i> ‘anciana’ (anciano); ‘ <i>iimári</i> ‘señorita’ (edad); <i>karatsíki</i> ‘instrumento musical’ (sagrado); <i>tsiimáni</i> ‘estrella de la Osa Mayor’ <i>Yuári</i> ‘guacamaya’, <i>kuámu</i> ‘faisán’, ‘ <i>ira</i> ‘correcaminos’, <i>weeríka</i> ‘águila sagrada, mensajera de dioses’

-tsiixi	Escapar al control de la acción humana y afectar sus intereses.	Vivir y moverse en grupo. Préstamos. Animales distantes, especialmente feroces y dañinos, aunque también aquellos ajenos a la cultura huichola e importados recientemente	'aréru 'arriero'; mádre 'monja'; kawáya 'caballo', wakaxí 'vaca'
-riixi	Clase marginal e improductiva	Artefactos capaces de moverse sin ser activados manualmente	Tren, kaxu, aviúni, áutu, koche; tsiinú 'perrita', tátsiu 'conejo', tsiikuáki 'payaso', taweekáme 'borracho', temáiki 'muchacho', tiiwáni 'niño sonajero'
-tsi	Escapar al control de la acción humana y afectar sus intereses.	Valoración afectiva reducida. Mayor alejamiento de la esfera personal: sin uso, dañino, plaga, movimiento rápido, vuelo corto y rasante. Manada.	Tepii 'pulga', até 'piojo', xayé 'cascabel', máye 'león', maxa, muxá 'borrego', xiye 'armadillo'
-ri	Clase muy marcada. Predominan los nombres de animales. Reducido número de nombres de personas. Casi todos préstamos del español	Mayor integración a la vida doméstica. Relación con la historia, mitología y cercanía al hábitat. Fenómenos ajenos a la cultura, chocantes, representativos de los no indígenas.	Tsiki 'perro', púrru 'burro', wakana 'gallina', teki 'ardilla', méta 'mapache', tixa 'gavilán', kuixi 'águila'; uka 'mujer'; púta, pútu, 'homosexual', chaxú, tsatú 'santo'

Además, en años más recientes Iturrioz Leza et al., (2004: 144) han afirmado que estos morfemas pueden manifestar otros conceptos diferentes al plural debido a que tienen un alto grado de semanticidad que dependerá del contexto y la situación concreta. Un ejemplo de ello se puede ver con el sufijo –*xi* que es de particular interés para este estudio y que se abordará más adelante a profundidad (v. Sección 6.3.2.). De manera breve se puede decir aquí que el significado más esquemático de este sufijo es el de marca de plural de la clase

nominal de objetos sagrados, pero que con el tiempo quedo ‘varado’ (Iturrioz Leza, 1986), es decir, lexicalizado. Ahora, de acuerdo con Iturrioz Leza, se relaciona con lo antiguo y los ancestros, o con términos de respeto. Incluso, en algunos casos, no es marca de plural, puesto que únicamente señala el aspecto sagrado (en la Sección 6.3.2. se explicará ampliamente). Otro uso es de los nombres propios de las personas para indicar un trato honorífico, sin ser marca de plural.

También puede ocurrir que algunos nombres de la clase *-xi* pasen a la clase *-tsixi* y pierdan el rasgo de respeto como se aprecia en (3):

3.

a) *Ukilai -xi*

Anciano -PL

“Ancianos” (Iturrioz Leza et al., 2004: 163).

b) *‘Ukilái -tsii -xi ke- xia- me- mite- kuxáata*

Anciano -PL -PL PR?- 3OSG-3PL- 3OSG-platicar

‘¿Quién sabe qué estarán platicando esos viejillos!’ (Iturrioz Leza et al., 1986: 336).

En este caso, se puede decir como en (3a), pero no se puede decir **ukilaitsii*. La duplicación del plural como se ve en (3b) con *-tsii* provoca que se anule la marca de respeto que otorga la marca de plural *-xi*.

También se puede dar que algunos nombres de parentesco sean asignados de manera secundaria a la clase *-xi*. Así que pueden aparecer en la clase *-ma* o *-xi* o *-tsixi*, sin que con ello se pierda el rasgo de respeto sino que más bien están expresando una relación social más que de parentesco como en (4).

4.

a) *náana* ‘madrina’, *náanama*, *náanaxi* ‘madrinas’

b) *táata* ‘padrino’, *táatama*, *táataxi* ‘padrinos’

Las clases nominales del *wixárika* presentan discrepancias considerables con respecto a otras lenguas (Iturrioz Leza et al., 2004). Entre estas diferencias se pueden resaltar que i) no hay marcación en singular; ii) no expresan concordancia entre los diferentes constituyentes sintácticos; iii) presentan una mayor transparencia al momento de elegir las marcas correspondientes, y iv) aparece un significado adicional cuando la pluralización es reiterada o recursiva como se puede ver en (5), (6) y (7).

5.

- a) *melúni* -*te*
melón -PL
“melones”,
- b) *melúni* -*tsíi -xi*
melón -PL PL
“vacas pelonas”

(Iturrioz Leza et al., 1986: 317).

En este ejemplo se observa como con una marca de plural, significa “melones”, y con la pluralización reiterada, el significado cambia totalmente a “vacas pelonas”.

6.

- a) *iirí* -*te*
flecha -PL
“flechas”
- b) *iirí* -*te-* -*xi*
flecha -PL -PL
“pequeñas piedras de cuarzo materializaciones de los antepasados”

(Iturrioz Leza et al., 2004: 149-150).

En este caso en particular, al agregar el sufijo *-xi*, la flecha se convierte en algo sagrado y se pluraliza con el sufijo *-te*. La reiteración de la marca de plural, da otro significado. Sin embargo, en este caso el sufijo *-xi* no se comporta como marca de número sino como un marcador de la categoría de sagrado.

7.

a) *wakaxi* *-tsixi*
 vaca -PL
 “vacas”

b) *wakáxi* *-tsixi-* *-te*
 vaca -PL -PL
 “representaciones simbólicas de la vaca”
 (Iturrioz Leza et al., 2004: 149-150).

Igual que en (6), en (7) la reiteración de la marca de número (*-tsixi* y *-te*), cambia el significado de término.

Ahora bien, los cambios de clase no parecen poseer un potencial derivativo apreciable debido a la productividad de las técnicas de formación de términos. La formación de nuevos términos se da con la ayuda de la derivación, la composición y sustantivos formados con una proposición tal como se aprecia en los ejemplos de (8), (9) y (10).

8.

a) *Yeu-* *-taa-náka*
 campo -LOC⁴-GENT⁵
 ‘que vive en el campo’

b) *Haa* *-taa-náka*
 agua -LOC-GENT
 ‘que vive cerca del agua’

⁴Locativo

⁵Gentilicio

Estos son ejemplos de derivación en los que se observa que se añaden afijos para formar palabras nuevas.

9.

- a) *paapá* *tii-* *-rí-* *-xi*
tortilla niño -PL- -aspecto sagrado
'Pequeñas tortillas rituales'

Este es un ejemplo de composición en el cual se observan dos palabras, *paapá* y *tii* que al unirse forman una nueva palabra.

10.

- a) *Mi* *-tá* *-tsie* *-heekia* *-riya*
3SPL⁶ - 1OPL⁷ - LOC - claridad - INF⁸
'el que nos ilumina y aclara' (el sol)

En este ejemplo un nuevo término se forma a partir de una proposición, con sujeto y objeto.

En *wixárika* no existe el adjetivo como categoría léxica o como clase de palabras con características gramaticales (Iturrioz Leza, et al., 1986: 429). En cambio las modificaciones del sustantivo se obtienen por derivación, o por composición. De otra manera se usa predominantemente la predicación atributiva.

1.2.3. Sistema de escritura que se usará en este trabajo

⁶Sujeto plural.

⁷Objeto plural.

⁸Infinitivo.

La lengua *wixárika* tiene 23 fonemas, 13 consonánticos y 10 vocálicos (5 breves y 5 alargados) que en la actualidad se representan con 18 letras del alfabeto latino (puesto que es el más conocido en el contexto cultural donde se habla y estudia esta lengua) y un signo (‘) que se emplea para representar la consonante glotal (Iturrioz Leza, Ramírez de la Cruz y Pacheco Salvador, 1999). La realización de cada uno de los fonos es muy similar en casi todas las comunidades, salvo en el caso de algunas variaciones, como el reemplazo de [r] por [l], de [w] por [β] o entre [ç] [s] y [č] (Conti y Guerrero, 2009: 12).

Para la transcripción de las diferentes palabras en *wixárika* se utilizará un sistema lectográfico fonético elaborado por el Centro de Investigaciones de Lenguas Indígenas de la Universidad de Guadalajara, compuesto por los siguientes símbolos: ‘, *a*, *e*, *i*, *í*, *h*, *l*, *m*, *n*, *p*, *r*, *t*, *u*, *w*, *x*, *y*:

La consonante ‘ es un cierre glotal y una continua entre dos vocales.

La grafía *i* es una vocal central alta no redondeada.

La letra *h* es una fricativa velar.

La letra *x* es una vibrante múltiple retrofleja, una vibrante múltiple, una fricativa alveolar o una fricada palatal.

La letra *w* es una semi-consonante bilabial o una fricativa bilabial, dependiendo de la variante.

Los demás signos se pronuncian con el sonido del español (Gutiérrez Del Ángel, 2010: 30).

1.3. Objetivos de la tesis

El objetivo de esta tesis es el de demostrar que la derivación y la composición de los nombres de los males del pueblo *wixárika*, tanto los puestos como los normales, van más allá de los aspectos puramente morfológicos y

obedece a procesos metonímicos que representan formas de organización cultural y religiosa.

1.4. Preguntas de investigación

Ante los rasgos de los nombres de los males puestos, se plantean dudas y preguntas, primero en relación a su categorización ¿estos nombres en *wixárika* son equivalentes a los nombres de enfermedades occidentales?, es decir, ¿hay una relación de uno a uno entre los padecimientos del pueblo *wixárika* y los trastornos estudiados por la medicina occidental?

Un segundo grupo de cuestiones tiene que ver con los rasgos semánticos de las representaciones conceptuales de los padecimientos, ¿se introducen realmente las entidades al cuerpo humano? , ¿es posible comprobar esta introducción?, ¿cómo?

El último grupo de preguntas se asocian con el significado de los nombres de los males dentro de la propia cultura, ¿cómo conciben estos males, los hablantes de *wixárika*?, ¿cuál es la relación de estos males dentro de la propia cultura?, ¿se encuentra evidencia de estos males en los mitos, las fiestas religiosas, las costumbres ancestrales del pueblo *wixárika*?

Resumiendo lo anterior, se puede decir que el nombramiento de los males del pueblo *wixárika* presenta preguntas de investigación relacionadas con:

- 1) Posible relación (o no relación) de uno a uno entre los padecimientos del pueblo *wixárika* y los trastornos estudiados por la medicina occidental.
- 2) Posibles procesos metonímicos que ocurren en los nombres de dichos padecimientos.

- 3) La explicación de estos males según la mitología *wixárika*.

1.5. Hipótesis

La derivación y la composición de los nombres de los males del pueblo *wixárika*, tanto los puestos como los normales, van más allá de los aspectos puramente morfológicos y obedece procesos metonímicos que representan formas de organización cultural de dicho pueblo.

II. SOBRE LA ETNIA *WIXÁRIKA*

2.1. La región *wixárika*

Los *wixaritari* (plural de *wixárika*), mejor conocidos como huicholes, pertenecen al pueblo *wixárika*, uno de los más de 600 grupos indígenas que habitan en Latinoamérica. Se ubican en una de las zonas más aisladas de México (ver Figura 2.1.), a ambos lados del cañón del río Chapalagana en la porción meridional de la Sierra Madre Occidental en los estados mexicanos de Jalisco, Nayarit, Durango y Zacatecas (Neurath 2003:6; Gutiérrez del Ángel, 2010:29). Esta región colinda al noroeste con el territorio *o'dam* (tepehuano del sur). Con la etnia *náayeri* (cora) comparte la zona del municipio de El Nayar, Nayarit. Su territorio, cerca de 10, 000 km²(Acosta, 2003:3) se localiza actualmente entre los 21° 20' y los 22° 35' de latitud, 103° 35', 104° 25' de longitud del meridiano de Greenwich (Rajsbaum, 1994:54).



Figura 2.1. Ubicación del territorio *wixárika* en México.

La región está aislada porque se encuentra en un terreno muy accidentado, lleno de grandes barrancos entre las montañas. Hay desniveles entre los terrenos que van de los 3,000 a los 400 metros sobre el nivel del mar (Rajsbaum, 1994:54). Eso complica mucho la construcción de caminos, aunque cada vez hay más carreteras que comunican, por lo menos, las comunidades más grandes. Sin embargo, para acceder a las rancherías, todavía se tiene que hacer por caminos de terracería, que en ocasiones desaparecen por las lluvias y los deslaves. Pero aun así, la gente de la etnia no deja de moverse de un lugar a otro, sobre todo caminando por el monte, aunque también en burros, caballos o mulas, camionetas, lanchas, y en ocasiones especiales en avionetas que tienen pistas de aterrizaje en zonas clave en la sierra. Durante las veces que acudí a la sierra, sobre todo en Ocotá de la Sierra, Mezquitic, Jalisco, me tocó ver siempre los caminos con personas que iban de un lugar a otro. A veces iban acompañados de animales de carga, sobre todo burros, pero la mayoría de las veces solamente los usan para acarrear su equipaje. Se nota que son buenos caminantes y que el vivir en lugares tan aislados no les impide estar en contacto con otras culturas. Las distancias las miden por jornadas, más que por kilómetros, lo cual resulta útil porque con tantas montañas a veces se pierde la

noción de espacio. Sin embargo, para mí que no ‘sabía’ andar en el monte me resultaba confuso saber que se llegaba a un lugar en tantos días, cuando yo sabía muy bien que mi paso y, sobre todo mi resistencia es muy diferente – inferior- a la de cualquier persona de la etnia. Desde la infancia los enseñan a andar por las veredas, brechas y caminos en la sierra, así que los *wixaritari* crecen entre las montañas y los barrancos, atravesando ríos, yendo de su rancho a las comunidades más grandes, a los lugares sagrados para cumplir mandas o conseguir agua sagrada.

Esta movilidad tiene que ver, en parte, con que los *wixaritari* viven muy dispersos en esta región (v. Figura 2.2.). Aunque habitan solamente los municipios de Mezquitic y Bolaños en Jalisco; El Nayar, Tepic y La Yesca en Nayarit; y Mezquital en Durango (CDI, 2009; Acosta, 2003:4), es muy común que cada familia extensa habite un rancho pequeño y apartado en donde puede sembrar y criar ganado para autoconsumo. Se han contabilizado alrededor de 400 ranchos o localidades con poca población, dispersos en la serranía y siempre cerca de un ojo de agua (Acosta, 2003:4). Entonces para acceder a diversos servicios tiene que acudir a las poblaciones más grandes.

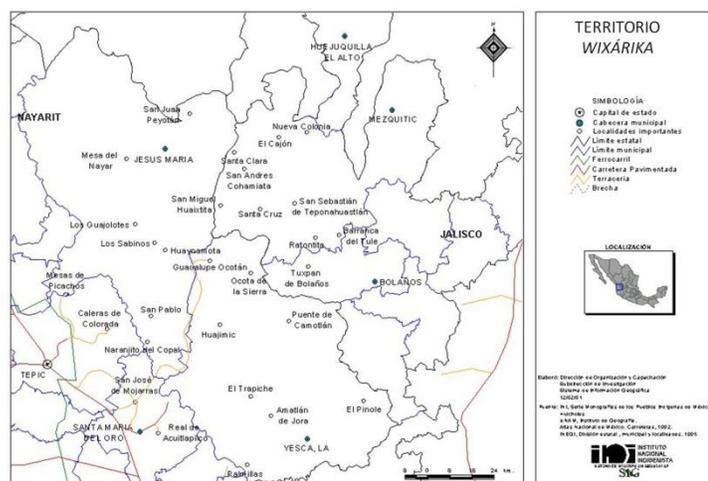


Figura 2.2. Territorio *wixárika*.

Mientras que en Jalisco los *wixaritari* han logrado impedir el asentamiento de mestizos al interior de sus comunidades, en Nayarit es frecuente la convivencia en el mismo territorio con la etnia cora o con mestizos (Rajsbaum, 1992:1).

2.2. La población hablante de *wixárika*

De acuerdo a los reportes del censo del 2010 existen 47,625 hablantes de *wixárika* que representa el 0.69% del total de la población indígena en México (INEGI, 2011). Sin embargo, cada vez menos comunidades son exclusivamente monolingües de *wixárika*. Se considera que solamente el 11% de la población es monolingüe de *wixárika*. No obstante, el nivel de bilingüismo entre los *wixaritari* varía bastante, con una fuerte tendencia de la gente joven a hablar más español, incluso a expensas del *wixárika*.

Como en cualquier sociedad, la lengua, entre los *wixaritari* se emplea en las interacciones cotidianas, en el desarrollo de la vida social, en la transmisión de valores, en la construcción de la propia cultura. La lengua es considerada entre los *wixaritari* como parte central de su identidad (Romero, 2008:11).

En el ámbito profano, la destreza para expresarse es muy importante en la vida pública. Siempre que están en reuniones, sean políticas o cotidianas, los *wixaritari* usan un lenguaje florido y hablan de una manera “muy hermosa” (Rajsbaum, 1994:63). Incluso cuando usan el español para comunicarse, tratan de hacerlo de una manera profusa y rica. La lengua *wixárika* es muy importante para sus propios hablantes como menciona Ari Rajsbaum:

“A la lengua [*wixárika*] se le asigna una doble dimensión sagrada: en la primera se utiliza para revestir las experiencias de

interacción con el mundo de los ancestros, y da cuerpo a vivencias que de otra manera serían totalmente inaccesibles para los profanos (...)

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

2.3. Características socioeconómicas

Como iré explicando a lo largo de este trabajo, todas las actividades de los *wixaritari*, individuales o grupales, tienen una estrecha relación con su cosmovisión, su forma de ver el mundo. La base de todo es su religión. En el caso de las actividades económicas que son la agricultura y la recolección, la pesca, la caza, la venta de artesanía y el trabajo asalariado por temporadas, también ocurre lo mismo. La mayoría de estas son básicamente para el autoconsumo (Rajsbaum, 1992:4; Acosta, 2008:19; Romero, 2008: 30; Neurath, 2003:9; Gutiérrez Del Ángel, 2010: 31), pero sobre todo, para poder participar en los eventos religiosos que se realizan a lo largo del año agrícola.

Particularmente, la siembra del maíz tiene una gran carga religiosa y el calendario *wixárika* (religioso, político, económico) se rige precisamente por la siembra de este alimento. De hecho, “solo quienes siembran las variantes sagradas del maíz pueden participar en las ceremonias parentales o comunales, y únicamente quienes participan en estas ceremonias tienen derecho al usufructo de la tierra” (Neurath, 2003:9). Puesto que el maíz es su principal

cultivo, de ahí se desprende el cultivo de otras plantas que mantengan una relación armoniosa y de beneficios con el maíz. Entre esas otras plantas están el frijol, el chile y la calabaza. La técnica empleada es de tumba roza y quema. Las tierras de labor son comunales (Rajsbaum, 1992: 4), se encuentran cercanas a los ranchos, pero alejadas de las poblaciones más grandes. Son trabajadas por las familias enteras, incluso los infantes a veces tienen que faltar a la escuela para atender las tierras. Sin embargo, como mencioné anteriormente, esto tiene que ver más que nada con aspectos religiosos.

También practican la cría de animales como vacas, gallinas, chivos, borregos, puercos para su autoconsumo (Acosta, 2008:18; Romero, 2008: 32; Neurath, 2003:10). El sacrificio de algunos de estos animales, igual que con la siembra del maíz, se realiza por cuestiones religiosas (Neurath, 2003:10) o para agasajar a algún invitado especial, como me tocó comprobar en algunas ocasiones. La cacería se practica también con fines religiosos, particularmente la caza del venado de cola blanca (Neurath, 2003:10), un animal que está estrechamente ligado con los orígenes y la mitología del pueblo *wixárika*.

Algunas comunidades que se encuentran cerca de ríos o del mar se dedican a la pesca, sobre todo de mojarra y bagre. Algunas personas solamente se dedican a la pesca e, igual que en el caso de los agricultores, dejan sus comunidades grandes, para irse por el río a buscar peces. Establecen campamentos en las orillas y allí pueden vivir por varios días.

Otra actividad que realizan es la de jornaleros. Migran de la sierra, sobre todo a los ejidos tabacaleros y cafetaleros de la costa de Nayarit (Neurath, 2003: 11). Los llaman “siembras de la muerte” (Franco, 2000) debido al alto riesgo que corren, sobre todo en la recolección del tabaco por el uso de pesticidas altamente tóxicos y que además no se aplican de la manera adecuada. Muchos jornaleros son afectados como lo señalan Díaz Romo y Salinas Álvarez (2005) por el contacto con dichos productos. Además, están las pésimas

condiciones en las que viven durante esas jornadas y el pago injusto que reciben (Neurath, 2003: 11). Sin embargo, a pesar de los riesgos para la salud y del sueldo tan bajo que reciben, a veces sigue siendo el único sustento que tienen muchas familias de *wixaritari* (Romero, 2008: 31).

Otra actividad menos desventurada que la de jornaleros, es la creación y venta de artesanías. Las artesanías se derivan de las creaciones artísticas, las cuales, a su vez, surgen del contexto religioso (Neurath, 2005:17). Hacer una obra de arte, un *nierika*, implica crear un objeto sagrado, lo cual conllevaría a rendirle un culto, comprometerse con su religión, a veces, más allá de lo que están dispuestos muchos artistas. Así que lo que hacen, es, por así decirlo, deformar su arte en artesanías, “objetos carentes de inspiración artística” (Neurath, 2005:17) para poder venderlos sin implicaciones religiosas. Las artesanías de la etnia *wixárika* son creaciones muy apreciadas en México y en el extranjero pues las consideran como “una estética inspirada en experiencias ‘psicodélicas’” (Neurath, 2003: 11). El elemento más utilizado es la chaquiras, *kuka*, que son pequeñas cuentas de cristal o plástico de diferentes colores con una pequeña perforación en el centro. Con ellas se hace bisutería (collares, pulseras) y adornan cuadros de madera cubiertos de cera. Los cuadros con cera también pueden ir cubiertos con estambre de diferentes colores. Todo lo que hacen en las artesanías sigue teniendo una gran carga religiosa, o por lo menos, representa una parte de su cosmovisión. Otra artesanía es el bordado de punto de cruz, el cual es de una minuciosidad muy admirada en todas partes. Estos bordados generalmente son usados para su vestuario, sobre todo el de los hombres, pero cada vez más, buscan maneras de venderlo en artículos accesibles a los *teiwari*, que es la forma en cómo nos dicen a los que no somos *wixaritari*. Como la creación de artesanías es una actividad que se puede realizar durante todo el año pareciera ser que es una de las más importantes (Acosta, 2003: 19). No es una labor exclusiva de las mujeres, aunque son quienes más la practican. Es una fuente importante de ingresos, sobre todo para las comunidades que están más cercanas a las poblaciones urbanas. Para las que

están más alejadas, lo que hacen es buscar apoyos para viajar a las grandes ciudades y ofrecer sus productos, sobre todo en lugares turísticos como Puerto Vallarta, Jalisco, o en Guadalajara o Tepic, las capitales de Jalisco y Nayarit respectivamente, por ser las ciudades más cercanas a su territorio. Sin embargo, hay quienes viajan a la frontera con Estados Unidos, o incluso a países europeos, donde se admira mucho el trabajo de quienes hacen artesanía *wixárika*.

2.4. Características socioculturales

Al describir estas actividades pareciera que a los *wixaritari* les gusta andar de un lugar para otro, como una reminiscencia de sus tiempos de nómadas y así es en efecto. Se mueven de un lugar a otro, por cuestiones de trabajo, de religión, de familia, de política, pero siempre andan en movimiento. Tienen casas en diferentes lugares, aunque no son propias en el sentido que se entienden en la cultura occidental, sino que pueden pertenecer a familiares tanto consanguíneos como políticos. Para Romero (2008: 11) esta movilidad tiene que ver con la marginación y la pobreza que sufren estas comunidades indígenas. Para Gutiérrez Del Ángel (2010: 31) es porque son “grandes emprendedores acostumbrados a abstraerse de su hábitat para conquistar mercados allende sus tierras...”. Sea por cuestiones de orografía, por cuestiones religiosas o por cuestiones económicas, o sea por todas juntas, los *wixaritari* se mueven de un lugar a otro por la sierra y fuera de ella.

2.4.1. Gobierno

Sin embargo, eso no significa que estén desorganizados, más bien, al contrario, su movilidad tiene que ver con su forma de ver el mundo y con la organización dentro de sus comunidades y de su vida como individuos. Esta

organización tiende a ser compleja (Neurath, 2003: 12). Aunque tienen un sistema tradicional de autoridades, más bien es una mezcla de la organización propia de antes de la conquista y la que fue impuesta por los misioneros. En este sistema se confunden los aspectos religiosos y políticos. Las sedes de esta jerarquía cívico-religiosa encabezada por un gobernador tradicional *tatuwani* se encuentran en las comunidades de San Sebastián Teponahuaxtlán, *Wautia*; Santa Catarina Cuexcomatitlán, *Tuapurie*; y San Andrés Cohamiata, *Tateikie*, en tanto que las gubernaturas secundarias están en Tuxpán de Bolaños, *Tutsipa* y Guadalupe Ocotán, *Xatsitsarie*, todas en Jalisco a excepción de la última, ubicada en Nayarit como se muestra en la Figura 2.3. (Negrin, 2007: 7-8; Villarreal Parra y Rivera Ríos, 2005: 84; Neurath, 2003: 6-7; Rajsbaum, 1994:54-55).

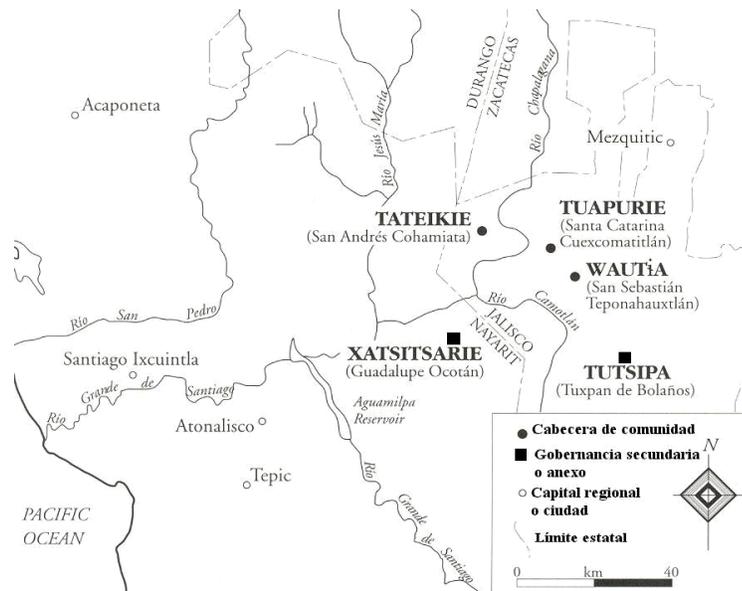


Figura 2.3. Sedes de la jerarquía cívico-religiosa de los *wixaritari* (Téllez, 2005)

Quienes cada año eligen a las autoridades tradicionales *'itsikate* (portadores de varas) son los *kawiterutsiri*, cuyas características dice Neurath, (2003:12) son haber cumplido con sus propias obligaciones religioso-políticas

en su momento, ser personas muy respetadas en la comunidad, y conocer la historia-mitología del pueblo *wixárika*, y sobre todo, como lo reafirma Gutiérrez Del Ángel (2010: 19), ser los líderes religiosos *mara'akate* (pl. de *mara'akame* de quienes hablaré en 2.5.1.). En realidad, las elecciones consisten en indicaciones de los ancestros que los *kawiterutsiri* reciben en sus sueños sobre quien será el *tatuwani* de ese año (Vázquez Castellanos, 1992: 11). La ceremonia para hacer la imposición del cargo se le llama cambio de varas o bastones de mando *muwieri* (Rajsbaum: 1992: 5). Cada autoridad porta un *muwieri* el cual, más que una metáfora de la autoridad, es la deidad Nuestro Padre Sol, *Tayau*, que protege, guía y da poder a quien la usa (Neurath, 2003: 13; Romero, 2008: 14-15).

Los *kawiterutsiri* también designan a otras autoridades tradicionales: un alcalde '*atikate*, un alguacil '*akuatsine*, un capitán, *kapitan*, un sargento, *tsakareti* y los policías, *tupiles* (Rajsbaum, 1992:5; Acosta, 2008: 7; Romero, 2008: 14-15). Ser designado autoridad es un honor y no es tan fácil liberarse de esa función. Como menciona Judith Romero:

“El cargo cívico-religioso representa el sacrificio, la ofrenda, el deber y la responsabilidad del *wixárika* ante el costumbre. Impone una gran carga económica y social, pues aceptarlo implica diversos gastos. De cualquier manera, la mayoría acepta el compromiso por el valor, que ante la comunidad, representa.” (Romero, 2008: 15)

Los '*itsikate* gobiernan junto con las autoridades agrarias, quienes son presididas por el Comisariado de Bienes Comunales. Además también están aquellas personas que se encargan de los asuntos meramente religiosos (un sincretismo entre el catolicismo y tradiciones populares) como los mayordomos y *tenantse* (Neurath, 2003:13)

Todas estas autoridades se reúnen en la asamblea comunal o lo que se llama el Consejo de Ancianos. Aparte de ellas, también tienen que acudir de forma obligatoria, todas las personas mayores de edad. En esta asamblea se discuten asuntos que atañen a la comunidad o a toda la etnia (Neurath, 2003:13). Estas reuniones suelen realizarse los domingos, que es cuando casi todas las personas dejan sus ranchos y visitan las poblaciones.

2.4.2. Religión

Como se puede ver, los aspectos religiosos también se encuentran en el ámbito de la política. Como había dicho, la religión está muy presente en cualquier área pública o privada de la vida de los *wixaritari*.

La religión se encuentra asociada íntimamente con el origen y la historia *wixárika*. Rajsbaum (1994: 88) considera que un concepto fundamental es la sacralidad que es entendida más bien como lo poderoso, extraño, trascendental, peligroso. Este aspecto sagrado puede encontrarse en cualquier objeto físico o ser vivo. Es por ello que los *wixaritari* son tan dados cumplir “el costumbre”, esto es, a realizar rituales y llevar ofrendas para entrar en contacto con dicha sacralidad, controlarla y evitar que se torne peligrosa. Porque mientras lo sagrado se mantenga controlado puede ser favorable, pero en el momento en que se sale de control se vuelve peligroso, incluso hasta provocar enfermedades y muerte (Rajsbaum, 1994: 88).

Otro concepto importante y relacionado con la sacralidad tiene que ver con las deidades. A estas se les considera antepasados o ancestros, e incluso los parientes que van muriendo se convierten en algo así como semidioses, lo que va ampliando el panteón de deidades, pero también estrecha más los lazos de la etnia con el ámbito sagrado (Rajsbaum, 1992: 6). Lumholtz (1986 citado en Porras Carrillo, 2003) considera que existen más de treinta divinidades entre los *wixaritari*. No existe un dios único, a cada deidad se le relaciona con algún

fenómeno natural (Acosta, 2008: 8; Romero, 2008: 15) y se les considera parientes, más que deidades (Acosta, 2008: 17). Así existe, Nuestro Abuelo Fuego, *Tatewari*, Nuestra Abuela Crecimiento, *Takutsi Nakawe*, Nuestro Padre Sol, *Tayau*, entre otros.

Vázquez Castellanos (1992: 6) explica que la religión *wixárika* considera que antes, al inicio de los tiempos, existían seres muy poderosos, los ancestros, quienes crearon a los seres humanos, después de una serie de intentos fallidos. La relación con estos antepasados sigue presente en la vida de los *wixaritari*. Son temidos, pero también son adorados. Es una suerte de arreglo en donde ambas partes, deidades y humanos, dan y reciben. Unas requieren de los otros para seguir adelante. Los antepasados dan bienestar en todos los ámbitos, lluvia para el campo, buena cosecha, buena salud para los seres vivos, creatividad abundante, buenas relaciones familiares. Los *wixaritari* a cambio, tienen que cumplir con “el costumbre”: alimentar a las deidades con comida en forma de ofrendas; hacer sacrificios, como ayuno o abstinencia sexual; cumplir mandas, como hacer peregrinaciones a lugares sagrados. La armonía de la tierra *wixárika* depende de “cumplirle” a los ancestros. En caso de que este equilibrio sea roto, viene el castigo. Esa sanción puede aparecer, primero como sueños, luego como algún tipo de mal y, si no se hace nada para restituir la armonía, como muerte.

Los antepasados que más sobresalen en esta religión son ‘*iku*, ‘maíz’, *maxa*, ‘venado’ y *hikuri*, ‘peyote’. Esta trinidad está presente siempre tanto en la vida pública, privada, sagrada o profana. El *hikuri* es considerado el hermano mayor y a través de él, de su consumo, es posible acceder al mundo sagrado (Rajsbaum, 1992: 6; Rajsbaum, 1994: 89; Romero, 2008: 17). El *maxa* es el hermano menor y él se sacrifica para dar su sangre y su cuerpo que se convierte en *hikuri*. El *iku* es el sustento vital y comparte rasgos con el *hikuri*, además de que en algún momento fue *maxa*. Los tres elementos se mezclan, se confunden, se transforman uno en otro, representan la vida y el sustento. Los tres se

sacrifican por el bienestar del ser humano, y por ello mismo, el ser humano tiene que darles ofrendas, alimentarlos, respetarlos, cumplirles sus fiestas.

Puesto que se habla de tantos ancestros, también las fiestas son abundantes. Las fiestas y danzas, *neixa* en la cultura *wixárika* cumplen la función de adorar a los ancestros, de repetir el origen de la vida. Esto es porque consideran que el tiempo sagrado (poderoso, extraño, trascendental) es cíclico: se vuelve a transitar una y otra vez por lo que ocurrió en el pasado (Rajsbaum, 1994: 83). No es recordar el pasado, sino repetirlo en el presente. Hay una complejidad en sus celebraciones que solo puede ser entendida en conjunto. Aunque se clasifiquen en las fiestas que pertenecen al ámbito agrícola y las que pertenezcan al ámbito cívico-religioso, no se deben considerar como separadas (Gutiérrez Del Ángel, 2010: 29). Ver solamente una *neixa* resulta ininteligible y todo parece fuera de contexto. Es necesario atender a todo el ciclo para poder entender la religión *wixárika*.

En cada *neixa*, los participantes reproducen a las deidades primarias de la creación. Existen cuatro rituales del ciclo agrícola que se celebran en el equinoccio de otoño (*mawarixa*); entre el equinoccio de otoño y el solsticio de invierno (*tatei neixa*); en el solsticio de verano (*hikuri neixa*), y en el inicio de las lluvias (*namawita neixa*) (Gutiérrez Del Ángel, 2010: 32). Respecto al ciclo cívico-religioso se da más importancia a lo cívico con el cambio de varas y el volteado de la mesa. En el ámbito religioso, depende mucho de cada comunidad. Arturo Gutiérrez Del Ángel afirma:

“Cuando se llega a celebrar algún santo, es el patrón de la comunidad y la virgen de Guadalupe, el 12 de diciembre. La primera es muy deslavada y con un público escaso. La segunda coincide con el cambio de mayordomos, celebración en que los cuidadores de los santos cambian su cargo. Del ciclo temporal se conmemoran las pascuas, y entre ellas

exclusivamente los carnavales o pachitas y la Semana Santa, dos celebraciones complejas.” (Gutiérrez Del Ángel, 2010: 32-33).

Hablar de la religión *wixárika* implicaría otro trabajo de tesis. Lo que es importante remarcar en este apartado es la enorme importancia que tiene, pues se considera el eje central de cualquier actividad que realizan los *wixaritari*. Por ello está tan presente en el ámbito que me interesa presentar: en la medicina y particularmente en los males del pueblo *wixárika*. No podría hablar de estos temas, sin que al lector le hubiera explicado con antelación la estrecha relación con la religión.

2.5. Características de la medicina tradicional *wixárika*

Como lo he explicado anteriormente, el pueblo *wixárika* es un grupo cultural con un fuerte apego a sus usos y costumbres. Hasta ahora ha mantenido cierta autonomía y, al mismo tiempo, ha conseguido adaptarse a los cambios que la sociedad y el gobierno mestizo han introducido. Según Negrín, (2006: 2) esto se debe a que se han concentrado en sus propios valores y exploran “con dignidad” otras culturas. En la actualidad continúan con las prácticas rituales prehispánicas, (Negrín, 2006: 2; Negrín, 2007: 2-5; CDI, 2009) entre ellas, las relacionadas con la medicina. Esta es guiada, principalmente, por el *mara’akame* a quien se le considera no solamente un curandero, sino el líder religioso de los *wixaritari*.

2. 5.1. *Mara’akame*

Aunque el *mara’akame* se le relaciona con la curación, no es a lo único que se dedica. Tiene funciones religiosas y, como he venido diciendo a lo

largo de este capítulo, pues la religión está presente en todas las áreas de la vida *wixárika*, el *mara'akame* es el guía espiritual, el depositario de los mitos, además de que también puede ejercer cargos civiles y ser autoridad política (Porras Carrillo, 2003).

El *mara'akame* es elegido por las deidades para que sea el mediador entre ellas y los *wixaritari* (Vázquez Castellanos, 1992: 11; Porras Carrillo, 2003). Él es quien se prepara durante años, a base de autosacrificios, rituales y restricciones, para poder entablar esa conversación interna, ese descubrimiento de la palabra interior que le permita escuchar y entender las palabras de los dioses y entablar un diálogo con ellos (Islas Salinas, 2009).

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

El cantador tiene que realizar un entrenamiento muy disciplinado y realizar un viaje al pasado que se representa en la visita a los lugares sagrados, que le permite descubrir la palabra interna y le facilita entender la lengua divina. Es una jornada de aprendizaje de sí mismo, de los demás, de los antiguos. Las deidades acompañan todo el tiempo a este aprendiz. Generalmente es el venado que junto con el maíz y el peyote forman una trinidad entre los *wixaritari*, quien acompaña al *mara'akame* en la travesía. Lemmaistre (1988, citado en Porras Carrillo, 2003) menciona que "el venado es un antepasado fundador y un modelo de conocimiento...llevaba al peyote dentro de su cornamenta...el *mara'acame* [sic] recibe de él su palabra". El venado y el

peyote se combinan y se confunden, se transforman, se asocian, se mezclan, pero siempre ayudan a mejorar la comunicación con los dioses. Con el peyote, el *mara'akame* entiende mejor la palabra divina, en los “sueños puedo ver cosas pero no me hablan de la misma manera que bajo la influencia del peyote” (Valadez, 1986, citado en Porras Carrillo, 2003)

Particularmente, durante su iniciación, el *mara'akame* tiene que desarrollar el *'iyari*, que es donde se encuentra la palabra (Porras Carrillo, 2003). El *'iyari* se encuentra ubicado en el corazón, órgano físico, y es el centro de los pensamientos, la memoria, los sentimientos, la capacidad de planeación (Vázquez Castellanos, 1992: 6-7; Islas Salinas, 2009). Cuando un *mara'akame* desarrolla de manera adecuada su *'iyari* adquiere la capacidad de conocer la realidad de las cosas (Islas Salinas, 2009). *'Iyari* es el centro donde se equilibra el *nierika*, la *kipuri* y el *namá*: lo racional, lo espiritual y lo pasional (Vázquez Castellanos, 1992: 7).

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

Otro elemento que tiene que ser desarrollado ampliamente es la *kipuri* que es la que permite sobre todo soñar, pero también conocer, pensar y dormir. Con la *kipuri* se establece la relación con los dioses puesto que se ubica en el

tercer mundo, el lugar de las deidades, que es la cabeza del cosmos y también del cuerpo humano (Islas Salinas, 2009).

En resumen, el *mara'akame* tiene que perfeccionar durante su preparación, sobre todo, tres elementos que ya posee como *wixárika*: el '*iyari*, el *nierika* y la *kípuri*. Con esos tres puede entonces comunicarse con el cuerpo de la persona enferma y con otros *mara'akate* o con algún hechicero y con las deidades. Porque mientras exista una figura que ayuda a mantener el equilibrio y la salud como lo es el *mara'akame*, también existirá su contraparte, el hechicero. El que rompe el equilibrio es el *mara'akame* que se ha pasado al servicio del mal. Él, por envidias propias o por una paga, es capaz de hacer daño. Por medio de la palabra, por el diálogo con entes malignos, mete el mal al cuerpo de la persona.

2.5.2. La salud y la enfermedad

Para los *wixaritari*, la cosmovisión ocupa un lugar esencial en la legitimización de las prácticas y recursos naturales de la salud tradicional (Bye Bottler et al., 2005: 2). El estado de equilibrio, como lo había mencionado consiste en mantener una relación armónica con sus deidades y con su entorno, lo que traerá por consecuencia '*aixia nepereu 'erie*: la sensación de bienestar, de ser un sujeto funcional, activo y productivo. Lo contrario es *nepereu kuye*. Aunque el estado de bienestar es muy parecido al concepto occidental de salud⁹, el estado de desequilibrio difiere del concepto occidental de enfermedad¹⁰, puesto que para los *wixaritari* afecta no sólo al individuo sino a toda la comunidad. Más que ser un peligro para el cuerpo, o alguna parte de este, es una amenaza para el espíritu, y para la estabilidad de la propia cultura.

⁹De acuerdo a la OMS (1946) el concepto de salud consiste en un completo estado de bienestar físico, mental y social y no solamente la ausencia de enfermedad.

¹⁰La enfermedad occidental se caracteriza por una alteración del estado original de salud de un solo individuo y generalmente se focaliza a órgano o a un sistema.

Este desequilibrio se manifiesta de manera mágica a través de la introducción de objetos extraños al cuerpo humano por no cumplir con “el costumbre” (Vázquez Castellanos, 1992: 6). Dicho objeto puede ser un elemento inanimado cotidiano o religioso, o también un elemento animado como animales.

Considero que el hecho de que la lengua *wixárika* junto con su cultura sea una de las pocas que han resistido el embate del mundo occidental, tiene mucho que ver que se siga considerando como el medio para aliviar. Si bien es cierto que acuden a los servicios de salud mestizos, no lo hacen en todos los casos, y los *wixaritari* tienen muy claro la división respecto a quién cura qué. “El profesional de la salud occidental otorga medicamentos, pastillas, vacunas; en tanto que el profesional de la salud indígena entrega la palabra divina para sanar” (Verdín Amaro, 2012: 142).

III. SOBRE LA MEDICINA TRADICIONAL *WIXÁRIKA*

3.1. Estudios sobre la medicina tradicional *wixárika*

En general, la medicina tradicional ha sido objeto de atención de diversas disciplinas, principalmente de la antropología, la etnología y en menor medida por la medicina y la psicología. En particular, la medicina tradicional *wixárika* ha sido estudiada también desde diversas áreas –biología, psiquiatría, antropología, medicina-. Estas investigaciones van desde quien solamente hace listas de enfermedades (Bye Bottler et al., 2005), pasando por quienes intentan hacer una clasificación al tomar en cuenta algunos aspectos de la cultura *wixárika* (Casillas Romo, 1990; Vázquez Castellanos, 1992; Villaseñor-Bayardo, 2003), hasta aquellos que abordan aspectos de curación, chamanismo y religión (Islas Salas, 2009; Porras Carrillo, 2003). Sin embargo, no he encontrado trabajos que respondan a una clasificación con criterios lingüísticos que atiendan a la estructura de la lengua y que, al hacerlo, se tengan en cuenta los fenómenos culturales, de tal forma que se puedan entender mejor no solo la medicina tradicional, sino también las alteraciones a la salud que esta trata.

3.1.1. Conceptos principales de la medicina tradicional

La medicina tradicional consiste en un modelo terapéutico que contiene las creencias, prácticas y recursos, tanto materiales como simbólicos de una sociedad (Zolla, 2008: 4). Su objetivo general es alcanzar y mantenerla salud, y por lo mismo, prevenir y curar las alteraciones a la salud. Parece ser

que todas las culturas del mundo practican, en mayor o menor medida, la medicina tradicional, y esta es considerada como parte esencial del patrimonio de la humanidad. Incluso para muchas sociedades es un rasgo importante de su identidad cultural. La medicina tradicional se caracteriza principalmente por tratar no solamente el cuerpo físico sino también el ámbito espiritual y social (Vázquez Castellanos, 1992: 94; Villaseñor-Bayardo, 2003; Aparicio Mena, 2005).

En México, la medicina tradicional se relaciona en primera instancia con las culturas indígenas prehispánicas. Los conocimientos de estas etnias se han transmitido de manera oral de generación en generación (Aparicio Mena, 2005) En la actualidad se ven influencias de la medicina tradicional de otros pueblos no mesoamericanos tanto por el contacto como por la necesidad cambiante de los usuarios y el entorno (Zolla, 2008: 4).

3.1.2. Principios básicos de la medicina tradicional *wixárika*

Existen casi tantas medicinas tradicionales indígenas como culturas existen. Sin embargo, todas coinciden con los siguientes principios básicos: i) todos los seres humanos están relacionados estrechamente con las demás entidades que constituyen el cosmos; ii) el cuerpo humano no está compuesto por partes divisibles, sino que forma un todo con el cosmos, incluidos el alma, el espíritu, la energía vital o cualquier otro elemento que no es visible ni tangible para cualquiera; iii) para proteger la salud es necesario mantener la armonía del cosmos y todas las entidades que lo componen (Zolla, 2008: 5)

Estos tres principios básicos son compartidos también por la medicina tradicional *wixárika*, la cual, igual que muchas en México, es prehispánica, se ha transmitido oralmente y continua vigente. Los estudios que han abordado a la medicina tradicional *wixárika* se han referido a ella como una parte integral

de la religión (Casillas Romo, 1990; Vázquez Castellanos, 1992; Villaseñor-Bayardo, 2003; Porras Carrillo, 2003; Villaseñor-Bayardo et al., 2006; Zolla, 2008; Islas Salas, 2009).

3.1.4. El *mara'akame* y su papel en la medicina tradicional *wixárika*

El *mara'akame* es señalado principalmente como una figura representativa de la medicina tradicional *wixárika*. Uno de sus rasgos particulares es que es elegido por los ancestros como el intermediario de ellos ante la comunidad *wixárika* (Casillas Romo, 1990: 23; Rajsbaum, 1994; Villaseñor-Bayardo et al., 2006: 75). Incluso Lumholtz (1986: 21) afirma que el nombre de *wixaritari* significa “doctores o curanderos”, lo cual coincide con Villaseñor-Bayardo et al., (2006: 75) quienes dicen que se designan a sí mismos “*diviners, physicians or feathers*”. Sin embargo, esta definición no ha sido corroborada e incluso hay quienes la rechazan. Diguét, (1911: 24) considera que proviene del guachichil una lengua extinta hablada al norte de Durango y que significa agricultor. Negrín (2007) asegura que significa “el que se viste en honor de los antepasados”. Iturrioz Leza (2008, 2009) no da un significado en sus dos estudios de aproximación al significado de la palabra, aunque de manera colateral señala que podría tener su origen en “soñar” una actividad que está relacionada con la medicina tradicional de esta etnia.

Quien es *mara'akame* adquiere su conocimiento a través de la revelación divina (Villaseñor-Bayardo et al., 2006: 75) lo cual no significa que sea fácil. Al contrario, para obtener el conocimiento sagrado es necesario realizar muchos autosacrificios, introspección y viajes a los lugares sagrados (Vázquez Castellanos, 1992: 102; Porras Carrillo, 2003; Islas Salinas, 2009).

3.1.4. Funciones de la medicina tradicional *wixárika*

El objetivo central de la medicina tradicional *wixárika* es mantener la armonía con los antepasados, evitar romper el fino equilibrio que existe en las relaciones entre humanos y ancestros (Vázquez Castellanos, 1992: 93). Esto se consigue realizando las fiestas, promoviendo los sacrificios, dirigiendo las danzas, todo lo cual se encuentra dentro de las funciones del *mara'akame*. Pero también cada persona tiene que acatar el cumplimiento de sus tradiciones, hacer ofrendas, cumplir rituales. Lo que ocurre si se altera la armonía al no observar las fiestas, hacerlas de manera inadecuada o al incumplir “el costumbre”, es que los ancestros mandan mensajes a los mortales para que restauren el equilibrio. Estos avisos aparecen en forma de enfermedades (Vázquez Castellanos, 1992: 95; Villaseñor-Bayardo, 2003: 76; Islas Salinas, 2009) que pueden afectar a las personas, a los animales o a las tierras.

3.1.5. Recursos de la medicina tradicional *wixárika*

Los recursos materiales empleados por la medicina tradicional, en particular por el *mara'akame* comprenden el *takwatsi* (estuche de palma trenzada) el cual es como un altar portátil (Vázquez Castellanos, 1992: 103; Porras Carrillo, 2003). En él, cada *mara'akame* porta su parafernalia de curación la cual puede variar: *muwieri* el cual es un par de plumas atadas a un delgado palo de Brasil (Porras Carrillo, 2003; UNAM, 2009), que es uno de los instrumentos más utilizados durante el canto que se utiliza para llamar y convocar a las deidades (Vázquez Castellanos, 1992: 103; UNAM, 2009). También puede portar *'iri* que es una flecha “de carrizo de unos 30 cm con una base de palo en la punta de las cuales se hacen unos dibujos o líneas que representan oraciones destinadas a solicitar algún favor a los dioses” (Porras Carrillo, 2003). Kindl (2003, en Porras Carrillo, 2003) menciona que también

traen *xukuri*, una jícara¹¹ adornada con chaquira para que represente el microcosmos familiar. Otro elemento significativo dentro del *takwatsi* es el *nierika* (como espejo) que lo usan para poder pintarse la cara con símbolos religiosos durante las ceremonias (Vázquez Castellanos, 1992: 103; Negrín, 2003). Hay algunos *mara'akate* que también portan pequeños cristales de rocas que son considerados como almas de difuntos (Vázquez Castellanos, 1992: 103; Porras Carrillo, 2003). La silla ceremonial *'uweni* (Vázquez Castellanos, 1992: 103) aunque no se encuentra dentro del *takwatsi*, también es parte esencial de los elementos que usa un *mara'akame* durante su práctica de la medicina tradicional. El objeto en donde el *mara'akame* extiende su parafernalia a la hora de ponerse a trabajar se llama *'itari* el cual es como un pequeño tapete (Vázquez Castellanos, 1992: 103; Porras Carrillo, 2003).

La herbolaria, aunque no es una parte central de la medicina *wixárika*, como lo es en otras culturas (UNAM, 2009), también es empleada en algunas ocasiones por los *mara'akate*, aunque no son los únicos que la usan. El *tiyu'uayemawame* es el especialista que solamente usa las hierbas para sanar (UNAM, 2009; Vázquez Castellano, 1992: 99), aunque en la práctica diaria, casi todas las personas tienen un conocimiento folklórico del uso de las plantas medicinales y lo aplican en caso necesario sin la obligación de acudir con los especialistas.

Los recursos no materiales –simbólicos, según Zolla (2008: 4)- empleados durante la práctica de la medicina tradicional incluyen el sueño y la palabra.

Los sueños son parte esencial en la vida de los *wixaritari*. Con ellos pueden saber sobre su presente, su pasado y su futuro. Con ellos deciden sobre su vida personal, familiar, comunal y política (Vázquez Castellanos, 1992: 101;

¹¹Vasija hecha con la corteza de una planta rastrera (bule, guaje o tecomate) (Porras Carrillo, 2003).

Negrín, 2007; Islas Salinas, 2009). Con los sueños pueden saber si son atacados por algún daño exterior y con ellos pueden prevenirlo. A través de los sueños se establece un diálogo con las deidades a fin de saber si hay un peligro inminente o cuál es la falta cometida y qué se requiere para saldarla. En el sueño, los dioses guían al *mara'akame*, le dan señales, se aparecen o mandan mensajeros (Porrás Carrillo, 2003; Villaseñor-Bayardo et al., 2006: 77; Islas Salinas, 2009). El mundo divino es de más fácil acceso a través del sueño.

La palabra es la parte medular del proceso curativo (Verdín Amaro, 2012: 142). El *mara'akame* puede o no traer el *muwieri* o el *'iri*; la curación puede hacerse en el *xiriki*, en un cuarto del paciente o en la casa del cantador; puede hacerse en ayunas o no; el ambiente puede ser formal o muy informal, pero la palabra siempre está presente. El *mara'akame* se prepara durante años para poder entablar una conversación interna, ese descubrimiento de la palabra interior que le permita escuchar y entender las palabras de las deidades y entablar un diálogo con ellas (Islas Salinas, 2009). Incluso, para mejorar la comunicación con los antepasados, hay *mara'akate* que comen peyote pues en los "sueños puedo ver cosas, pero no me hablan de la misma manera que bajo la influencia del peyote" (Valadez, 1986, citado en Porrás Carrillo, 2003).

La palabra transformada en canto establece la comunicación con los ancestros, con las deidades (Villaseñor-Bayardo, 2003: 77). En el canto le dicen qué hacer, y él lo transmite al paciente también usando la palabra. El canto es el elemento principal y vital en el proceso curativo (Vázquez Castellanos, 1992: 101-102). Pero no es un canto cualquiera, ni es entendible para los no iniciados. Para los observadores, es un murmullo musical incomprensible. Para el *mara'akame* es la palabra que trata de comunicarse con los dioses, el diálogo privado con el poder divino (Verdín Amaro, 2012: 136). Para la persona enferma es la guía para buscar su alma perdida a través de un proceso hipnótico que se da por la influencia del canto chamánico (Porrás Carrillo, 2003).

3.1.6. Procedimientos empleados en la medicina tradicional *wixárika*

Con los recursos materiales y simbólicos, el *mara'akame* puede entonces atender a la persona afligida por un mal. Es importante señalar que la medicina *wixárika* a través de su representante solamente se encarga de atender aquellos males que tienen una estrecha relación con la cultura (Rajsbaum, 1994: 66-67; Vázquez Castellanos, 1992: 93; Porras Carrillo, 2003; Islas Salinas, 2009).

La manera en que el *mara'akame* hace el diagnóstico de estos males es, primero, observando el *nierika* de la persona que solicita atención, además de que puede preguntar acerca de aspectos de su vida en general, incluso de la infancia o de otros familiares, con el fin de conocer en qué momento se transgredió qué norma cultural y por ello se ofendió a algún ancestro (Villaseñor-Bayardo et al., 2006: 76). Luego invariablemente viene el procedimiento que se conoce como la “limpia” (Carrillo Díaz, 2012: 32) el cual es acompañado por el canto del *mara'akame* que le sirve para dialogar con los antepasados y le digan qué hacer (Villaseñor-Bayardo, 2003: 77; Vázquez Castellanos, 1992: 101-102).

La primera parte se trata de una forma distintiva de diagnóstico (UNAM, 2009), que incluye procedimientos curativos puesto que durante la limpia, el *mara'akame* pasa el *muwieri* por todo el cuerpo de la persona, pero sobre todo, por la parte que ha asociado con el mal (Rajsbaum, 1994: 67; Santos y Verdín Amaro, 2011). En algún momento de la limpia, mientras el canto sigue siendo entonado, el *mara'akame* succiona el mal del cuerpo de la persona enferma. El objeto que se extrae va a depender del ancestro al cual se haya ofendido (Rajsbaum, 1994: 67; Porras Carrillo, 2003; Villaseñor-Bayardo et al., 2006: 76; Romero, 2008: 36; Santos y Verdín Amaro, 2011; UNAM,

2009). Rajsbaum (1994: 67) y Porras Carrillo (2003) hablan del uso del humo del tabaco durante la limpia, aunque en ninguna otra investigación aparece este uso.

Después de la extracción, el *mara'akame* da un diagnóstico previo, explicando al paciente qué es lo que le ocurre y a qué antepasado ha ofendido (Santos y Verdín Amaro 2011; UNAM, 2009). Le da una cita posterior, con la intención de explicarle a más profundidad qué es lo que tiene que hacer para apaciguar a la deidad. Para ello el *mara'akame* tendrá que soñar para poder establecer el dialogo con las deidades (Porras Carrillo, 2003). Una vez que sueña, y si todo sale bien, el *mara'akame* instruye al paciente y a la familia de este sobre los rituales que tiene que seguir, lo cuales incluyen ayunos, abstinencia sexual, visitas a lugares sagrados, ofrendas (Santos y Verdín Amaro 2011; UNAM, 2009). De no hacerse así, la persona seguiría enferma y podría morir. Incluso, el daño puede extenderse a la familia y al pueblo (Islas Salinas, 2009).

3.2. Estudios sobre los males del pueblo *wixárika*

Se han hecho varias investigaciones respecto a los males del pueblo *wixárika*. El trabajo más frecuentemente citado es el de Casillas Romo (1990 en español y 1996 en inglés) por considerarse uno de los que abarca más trastornos con descripciones amplias (57 padecimientos con nombres en *wixárika*), incluso con un breve tratamiento herbolario autóctono. Asimismo, presenta una clasificación de las enfermedades *wixaritari* por aparatos y sistemas del cuerpo humano desde el marco de la medicina occidental. Sin embargo, como menciona Fagetti (2005), las enfermedades en las etnias prehispánicas son completamente distintas a los trastornos tratados por la medicina científica, por lo tanto no se deberían categorizar con los mismos parámetros occidentales.

3.2.1. Etiología de los males del pueblo *wixárika*

Los males tratados por la medicina tradicional *wixárika* se pueden deber a castigos enviados por las deidades. Esto porque no se han observado los rituales o por hacerlos de manera inadecuada. También cuando se incumple “el costumbre”, o cuando los ancestros mandan mensajes a los mortales (Vázquez Castellanos, 1992: 6; Rajsbaum, 1994, 67; Villaseñor-Bayardo, 2003: 76; Acosta, 2008: 27; Islas Salinas, 2009; UNAM, 2009). Casillas Romo (1990: 9) menciona una enfermedad (*irixiya*) que “... aparece principalmente por no realizar la fiesta acostumbrada a los cinco días y cinco años después de la muerte de un familiar, o por no hacerla adecuadamente”.

Estos males también pueden ser enviados por un hechicero, ya sea por iniciativa del propio brujo o por encargo de algún enemigo (Vázquez Castellanos, 1992: 100, Islas Salinas, 2009; Villaseñor-Bayardo, 2003: 76). Lo que intenta el brujo es entorpecer la vida de la víctima, generalmente con enfermedades, pero también con problemas en todos los ámbitos de su vida, hasta provocarle la muerte (Islas Salinas, 2009). Incluso, Casillas Romo (1990: 96), Vázquez Castellanos (1992: 100) y Villaseñor-Bayardo et al., (2006: 76) hablan de que el alma puede ser capturada por un brujo durante el sueño lo cual puede provocar enfermedad.

Vázquez Castellanos (1992: 100) e Islas Salinas (2009) también consideran que las enfermedades pueden ser causadas por un accidente en donde se pierde “una parte de la entidad anímica que mora en la cabeza del ser humano” (Islas Salinas, 2009).

3.2.2. Clasificaciones etnobiológica

Hacer una clasificación de los males del pueblo *wixárika* no es sencillo, sobre todo si se hace desde otros parámetros que no sean los de la misma etnia. Para hacer la categorización desde el marco de la semántica es necesario remitirse a la etnobiología. Keil, et al. (1999) explican que en las sociedades tradicionales existe un pensamiento llamado biológico. En dicho pensamiento, el ser humano siempre ha tenido la idea de lo que es la enfermedad, cómo afecta su vida y, lo más importante, es que ha establecido una relación entre los aspectos somáticos con las conductas que provocan la enfermedad. Aseguran que revisar y apoyarse en las creencias de las sociedades tradicionales proporciona un sistema poderoso y flexible de explicación que puede llenar los espacios vacíos que la ciencia moderna no ha podido o sabido completar.

La historia de la enfermedad en las sociedades tradicionales según Keil et al. tiene tres vertientes: a) la responsabilidad de la enfermedad recae en agentes sobrenaturales; b) lo sobrenatural es la primera opción cuando no se tiene otra respuesta a la enfermedad, y c) los aspectos sobrenaturales y naturales de la enfermedad no son mutuamente excluyentes.

3.2.2.1. Taxonomía folklórica

Por su parte Berlin (1992) establece que en las sociedades tradicionales existe un arreglo jerárquico de los elementos de la naturaleza (animales y plantas). Presenta una clasificación de la taxonomía folklórica en cinco niveles: 1) “Comienzo único” que se usa rara vez en las taxonomías folklóricas; 2) “Formas de vida” generalmente son los lexemas primarios – unidades básicas (i.e. animal, planta)-; 3) “Genus” o “Taxón popular genérico” el cual es el más numeroso y es el inicio básico de todas las taxonomías

folklóricas. También es lexema primario (e.g. árbol); 4) “Taxones populares específicos” equivalen más o menos a las especies en la terminología científica. Poseen un lexema secundario (e.g. pino blanco); 5) “Taxón popular varietal” es más complejo que el nivel anterior (e.g. pino blanco del oeste).

De acuerdo con Berlin, el análisis de sistemas de diversas sociedades tradicionales ha revelado que las dimensiones semánticas más comunes abarcan una pequeña cantidad de parámetros perceptuales de base. Los más comunes incluyen el color, el tamaño relativo, la forma, el hábitat, las costumbres, el olor, el sexo, el sabor y su parecido con algo. La mayoría de estas dimensiones tienen una estrecha relación con la manera en que los seres humanos captan el mundo que los rodea, y su manera de interactuar con él. Debido a esto es que la prominencia psicológica puede variar para taxones individuales. Sin embargo, para Berlin, las principales dimensiones para diferenciar los taxones específicos se encuentran en el nombre mismo. Se emplea generalmente un atributo que modifica el nombre genérico y señala algún rasgo que los distingue semánticamente. El uso de metáforas es altamente productivo (Berlin, 1992). De acuerdo a los datos analizados de los padecimientos del pueblo *wixárika*, como se verá más adelante, la clasificación va más allá del nombre. Además, en nuestros datos no se observa metáfora sino más bien procesos metonímicos.

3.2.3. Categorización de los males del pueblo *wixárika*

Una vez presentado lo hecho en el ámbito de la etnobiología, pasaré a mostrar lo que, en particular, se ha hecho con respecto a los males del pueblo *wixárika* y su clasificación. Casillas Romo (1990) hace su agrupación por aparatos y sistemas del cuerpo humano, al estilo de la medicina occidental. En tanto Vázquez Castellanos (1992) e Islas Salinas (2009) las clasifican por su etiología. Coinciden en los grupos de causa por faltas religiosas (por no cumplir “el costumbre”), en las causadas por hechicería y las provocadas por difuntos.

Sin embargo, difieren entre sí respecto a que Vázquez Castellanos (1992:8-10) afirma que también se pueden agrupar por pérdida del alma y por enfermedad mental. Mientras, Islas Salinas (2009) considera que se pueden agrupar además en los males por “pérdida de alguno de los ‘hijos’ que conforman el *neriwema*, como resultado de un accidente.” Islas Salinas explica que se debe entender la enfermedad como multifactorial, y que es inadecuado hacer una división tajante entre los diversos padecimientos que aquejan a los *wixaritari*.

Por su parte, Bye Bottler et al. (2005: 16-19) presentan solamente una lista en español de lo que ellos llaman padecimientos del pueblo *wixárika*. A dicha lista le falta una clasificación coherente y de una explicación de la causa, descripción e incluso del tratamiento, puesto que solamente se limita a explicar que esos padecimientos pueden ser tratados con herbolaria, pero no explica ni con cuáles plantas ni de qué manera se lleva a cabo la curación.

Aunque Villaseñor-Bayardo (2003) y Villaseñor-Bayardo, et al. (2006) tampoco hacen una clasificación *per se*, abordan lo que consideran desórdenes mentales dentro de la etnia, lo cual lleva a suponer que debieron tener una categorización previa para poder decidir cuáles podrían ser considerados padecimientos mentales. Además estos trastornos mentales coinciden con una de las agrupaciones de Vázquez Castellanos (1992). Si bien es cierto que estas perturbaciones presentan rasgos que podrían ser considerados como del ámbito de la psiquiatría, también es verdad que presentan características que no entran dentro dicho marco y contienen aspectos inexplicables para la medicina occidental.

3.2.4. Descripciones de los males del pueblo *wixárika*

Casillas Romo (1990) es quien ha hecho una descripción más amplia pues, como había mencionado, describió 57 padecimientos. Sin embargo,

también Vázquez Castellanos (1992), Villaseñor-Bayardo et al. (2006), e Islas Salinas (2009) han hecho descripciones de padecimientos *wixaritari*. La diferencia de estos estudios con el de Casillas Romo, es que este hace algunas descripciones amplias, incluso acompañadas por algún mito o leyenda, pero otras son muy escuetas y solamente hacen una traducción o buscan catalogar el padecimiento tradicional dentro de los parámetros occidentales. En general, pareciera que esa es la metodología que sigue Casillas Romo: encontrar un equivalente de los males tradicionales *wixaritari* con las patologías tratadas por la medicina occidental. Esto mismo, lo obligó a catalogar varios de los términos en lo que él llama “enfermedades diversas” puesto que con los parámetros occidentales no es posible clasificarlos en ninguno de los grupos que él presenta. Por su parte, Vázquez Castellanos, Villaseñor-Bayardo et al., e Islas Salinas hacen descripciones más breves y de menos trastornos, pero ninguno trata de encontrar un equivalente patológico dentro de la medicina occidental.

La Biblioteca de la UNAM (2009), por su parte, presenta “La medicina tradicional de los pueblos indígenas de México” en la cual recaba la descripción de algunos de los padecimientos más comunes que son tratados por la medicina *wixárika* elaborada “exclusivamente con material de campo, prescinde de bibliografía y omite las interpretaciones en beneficio de una exposición llana”. En este trabajo se hace una descripción de 19 padecimientos, muchos de los cuales coinciden con los trabajos de Casillas Romo (1990), Vázquez Castellanos (1992), Villaseñor-Bayardo et al. (2006), e Islas Salinas (2009). Algunos de estos males son presentados con nombres en español, pero también con su equivalente en lengua indígena. Igual que en Casillas Romo, aquí también se presenta el embarazo y el aborto, aunque en ambos se aclara que no se trata de padecimientos propiamente dichos, sino de causas de demanda de atención de la medicina *wixárika*.

Ninguna de estas descripciones se hace desde el marco de la lingüística como lo había señalado. Casi todas lo hacen desde el marco de la

medicina occidental y por lo tanto están más pendientes de describir los síntomas y los signos, así como el tratamiento que por realizar un análisis semántico de estos males. Así se puede ver que mientras la Biblioteca llama *nemunechucucuina* al dolor de cabeza, Casillas Romo lo denomina *mu-úcuiniya*. También está el caso de *narrarriya* "orina color ceniza" según Vázquez Castellanos, y en la Biblioteca puede ser *márrarriyá* o *narrarriyá* "adelgazamiento o desnutrición, llamada 'enfermedad del venado'". Esta inconsistencia dificulta el estudio de estos padecimientos, por ello la insistencia de un estudio desde la lingüística cognoscitiva que aborde no solamente la estructura de la lengua, sino también los aspectos culturales.

3.2.5. Características de los males del pueblo *wixárika*

Los males del pueblo *wixárika*, dice Vázquez Castellanos (1992: 94), no son males del cuerpo físico, ni siquiera individuales. Estos padecimientos atentan contra la armonía de grupo social. Coincide con Villaseñor-Bayardo et al. (2006) e Islas Salinas (2009), quienes señalan que los trastornos son sociales y no se puede considerar al cuerpo como un objeto fragmentado, ni exclusivamente físico, sino que abarca otras esferas. Incluso Islas Salinas habla de una relación estrecha con el cosmos, en la cual el cuerpo físico es reflejo del cosmos.

Al contrario, Casillas Romo (1990) nunca habla de aspectos sociales ni de mantenimiento del equilibrio y en sus descripciones pareciera que estas enfermedades son individuales e incluso que pueden encontrarse en una parte específica del cuerpo humano. Lo que hace Casillas Romo es tratar de describir los rasgos de los males con terminología médica y trata de dar una explicación científica. Por ejemplo, menciona que en *teparirriya* "existe "una bola" por debajo del ombligo", lo cual coincidiría con la descripción que se hace desde la misma cultura *wixárika* de dicho mal. Sin embargo, Casillas Romo hace la

aclaración inmediata de que “en realidad es un endurecimiento de esa región” negando la posibilidad de que pudiera realmente existir una bola o una *tepari* (piedra redonda) dentro del cuerpo humano.

Vázquez Castellanos (1992: 94) afirma que la representación que mejor caracteriza a los males *wixaritari* es la intromisión de objetos extraños en el cuerpo de la persona afectada. Islas Salinas (2009) concuerda al señalar que hay “una intrusión en el cuerpo del enfermo, que puede adquirir la forma de flecha, un animal, un carbón, una telaraña o algún otro objeto.” En Villaseñor-Bayardo et al. (2006: 78) se menciona solamente el caso particular de un trastorno (*kwitapurixiyá*) en el cual se extrae un escarabajo verde de la cabeza del paciente y el mismo padecimiento concuerda con el descrito por Casillas Romo (1990).

Algunos de los males presentados por Casillas Romo no describen la introducción de un objeto extraño, pero sí la extracción de un objeto durante de la curación. Entonces dice Casillas Romo que el *mara'akame* extrae “granos de maíz de la cabeza y del abdomen” en *icú pepáyeyetsá o icurriya*; “pelusa de peyote” en *jicuricuiniya*, o “pedazos de vela” en *itéirriya*.

3.3. Coincidencias con otras culturas

Al ser los principios básicos de las medicinas tradicionales los mismos, también se encuentran coincidencias de los males del pueblo *wixárika* y su manera de sanar con otras culturas en el mundo.

Ramírez Torres (2000) presenta el caso de los *ndembu* de Zambia, los *tzotziles* de México y Hirose López (2007-2008), el de los mayas de México, los cuales conciben al ser humano como una parte del cosmos y con una estrecha relación con todos los demás componentes de este. Es lo mismo que

señalaron Vázquez Castellanos (1992) e Islas Salinas (2009) con respecto a los *wixaritari*. Incluso estas culturas coinciden al conceptualizar al cuerpo como una reproducción simbólica del cosmos como lo marca Islas Salinas en la cultura *wixárika*. La cultura tzotzil es más específica y considera al ombligo humano como el punto central. Además, los *ndembu* reconocen a las enfermedades como sociales puesto que las padecen curanderos y familiares del paciente por igual al ser considerados como parte de una comunidad indivisible. Al curar a un individuo es posible que sane todo el grupo.

Hirose López (2007-2008) señala que los pueblos mesoamericanos entienden que existen fuerzas superiores que no es posible controlar, pero sí congraciarse con ellas. La falta de cumplimiento de los deberes sociales y religiosos con las deidades se manifiesta con enfermedades. Lo cual se confirma en las investigaciones de Vázquez Castellanos (1992) e Islas Salinas (2009) respecto al pueblo *wixárika*. De manera más específica, los *ndembu* creen que al olvidar a los parientes muertos, estos pueden provocar enfermedad (Ramírez Torres, 2000) y coincide con un mal descrito por Casillas Romo (1990: 9), Vázquez Castellanos (1992) e Islas Salinas (2009) llamado *irixiya* que es provocado por difuntos cuyos ritos funerarios han sido olvidados o descuidados. Hay que recordar que entre los *wixaritari*, los difuntos pasan a formar parte del panteón de deidades.

A diferencia de lo explicado en las diferentes investigaciones acerca de los *wixaritari*, Juan Ramos (2002) señala que los nahuas de Yohualichan consideran que el individuo es el responsable de su cuerpo y del mantenimiento de la salud, la cual se puede alcanzar con recursos naturales, una organización laboral, el ejercicio y las relaciones sociales.

Aparicio Mena (2008: 249) menciona la palabra *Gu ba'* en zapoteco con la que se nombra a un tubérculo. La misma palabra significa “el fuego solar que se mete en el estómago” y hace referencia al empacho, el cual se entiende

como el bloqueo con un objeto cerrado y redondo en el estómago o los intestinos. Esto se asemeja a la introducción de objetos extraños en el cuerpo humano en el caso de los males *wixaritari* como lo señalaron explícitamente Vázquez Castellanos (1992: 94) e Islas Salinas (2009) y de manera implícita, Casillas Romo (1990) y Villaseñor-Bayardo et al. (2006: 78).

Para los *rarámuri* (Martínez Ramírez, 2007-2008) igual que para los *wixaritari* (Vázquez Castellanos, 1992: 101; Negrín, 2007; Islas Salinas, 2009), los sueños son fundamentales, a través de ellos explican gran parte de los sucesos de su vida cotidiana y ritual, estos permiten el contacto entre el mundo sagrado y el mundo profano, además de funcionar como el espacio de potencial peligro y curación.

Sintetizando, los resultados de las investigaciones presentadas en este capítulo permiten afirmar que los males del pueblo *wixárika*: a) aparecen cuando se rompe la armonía del grupo social, b) no se pueden ubicar en una parte específica del cuerpo y, c) generalmente implican la intromisión de un objeto extraño al cuerpo humano.

Algo que les falta a estas investigaciones es que en ninguna aborda la categorización que hacen los propios *wixaritari* con respecto a los males que padecen. Por lo mismo, con ninguna es posible diferenciar los males normales de los males puestos. Es por ello necesario abordar este estudio desde la perspectiva de la lingüística cognoscitiva que permitirá comprender el sistema conceptual de los *wixaritari* y la manera en que comprenden y se relacionan con el mundo.

IV. SOBRE LA METONIMIA, LAS FUSIONES Y EL ESQUEMA DINÁMICO

Tras haber analizado en el capítulo anterior los diferentes trabajos que han abordado el tema de los males del pueblo *wixárika* y haber concluido que existe una ausencia de la lingüística en la investigación de dicho objeto de estudio, pasaré ahora a exponer el marco teórico que desde la lingüística cognoscitiva ayudará a entender mejor el fenómeno de los males.

Lo que se observó en los males puestos es que presentan procesos metonímicos tanto en el nombre como en la cura tradicional. Estos procesos metonímicos se explicarán desde tres modelos que ayudaran a entenderlos mejor tanto en su dimensión lingüística como en la cultural. El primer modelo es el metonímico de Lakoff y Johnson (1980 [2003]) y Lakoff (1987), seguido del modelo semántico de integración conceptual de Fauconnier y Turner (2002), para terminar con el esquema dinámico semiótico de Brandt y Brandt (2005).

4.1. Modelo metonímico

Como explico en el capítulo anterior, Berlin (1992) considera que en el nombramiento de los taxones el uso de metáforas es altamente productivo. Sin embargo, en el presente estudio se observa otro proceso cognoscitivo básico: la metonimia.

Las metáforas y las metonimias son procesos cognoscitivos básicos (Brdar, 2009: 259), no solamente figuras retóricas del lenguaje. Mientras que la metáfora es descrita como una forma de concebir una entidad en términos de otra, cuya función primaria es el entendimiento, la metonimia es explicada como el uso de una entidad para referirse a otra con la cual está relacionada (Lakoff y Johnson, 2003: 5). Aunque ambas sirven para los mismos propósitos, la metonimia permite enfocarse con más detalles en ciertos aspectos del proceso metonímico (Lakoff y Johnson, 2003: 37).

Ambas han sido ampliamente estudiadas en lingüística (Brdar, 2009: 259). La metonimia para Lakoff y Johnson (1980 [2003]: 39) es un proceso sistemático más obvio que las metáforas puesto que implica asociaciones directas físicas o de causa y permite que el foco sea más preciso.

4.1.1. Historia

En la última década ha habido un interés cada vez más creciente hacia este proceso mental, hasta hace poco considerado una simple figura retórica. Tal vez porque es tan cotidiana, tan común, tan fácil de crear y de entender, que ha escapado de la atención de la mayoría de los estudiosos.

Desde la Antigua Grecia, al parecer era poca la atención que se le prestaba la metonimia. La primera aparición según Krišković y Tominac (2009: 50-51) se encuentra en el Crátilo de Platón. Por su parte, Aristóteles la considera una de las cuatro clases de metáforas. Además, hubo dos principales tradiciones que intentaron explicarla, pero de manera tan vaga que podrían estar describiendo a cualquier figura retórica. A pesar de esta falta de definición, los autores griegos presentan una amplia variedad de ejemplos que encajan en las definiciones de metonimia actuales (Arata, 2005: 65): “Afrodita”, diosa del amor y de la sexualidad para significar “sexo”; “Vino” para significar

“Dionisio”, dios del vino; “Hefestos”, dios de fuego y de la forja para significar “fuego”; “Poseidón”, dios del mar para significar “mar”, entre otros ejemplos.

Trypho de Alejandría describe a la metonimia como “una palabra que significa el sinónimo pero que empieza por el homónimo”. En el vocabulario común, metonimia se refería a un “cambio de nombre”, en este caso del homónimo a sinónimo, aunque no se explica cómo se hace este cambio. Trypho presenta otra definición más amplia en la cual indica que la metonimia “es parte del discurso que se impone a una cosa dada en el sentido literal, pero que significa otra cosa dada de acuerdo a un tipo de relación” (Arata, 2005: 56-57).

A finales del siglo XIX, Nietzsche escribe que la metonimia es una operación y accesorio útil, que junto con la sinécdoque ayudaba a la metáfora para cumplir su operación principal. Según Nietzsche, la metonimia consiste en sustituir algo con un adjunto. Asegura que la metonimia es la conmutación de causa y efecto, que transfiere el significado de un objeto a otro contiguo y muy cercano al primero. A pesar de que consideraba a la metonimia como secundaria a la metáfora, la percibe como la más efectiva debida a que los términos abstractos indican cualidades dentro y fuera del hablante (Kremer Marietti, 2008).

Casi por la misma época, Freud y Frazer hablaban de metonimia y metáfora en sus teorías. Freud, en su teoría psicoanalítica del análisis de los sueños, presenta los mecanismos de defensa del inconsciente para reducir los efectos estresantes de algunas situaciones. Entre ellos aparece el desplazamiento, el cual Jakobson (2003:46-47) considera metonímico puesto que consiste cambiar el sentimiento original que se tiene hacia una persona por otro más aceptable o el mismo sentimiento pero hacia otra persona.

En cuanto a Frazer (2011: 23) considera que la magia se encuentra sustentada en dos principios del pensamiento. El primero es que lo semejante

produce lo semejante, o que los efectos semejan a sus causas, así que lo llama ley de la semejanza. El segundo pensamiento, llamado ley de contacto o contagio, se refiere todo lo que se haga con un elemento que haya estado en contacto con una persona, afectara a dicha persona. Para Jakobson (2003:46-47) estas dos grandes ramas de la magia simpatética llamadas por Frazer, magia homeopática o imitativa y magia por contagio, son, en ese orden, metafórica y metonímica.

Jakobson estaba convencido de que la metonimia y la metáfora eran dos polos o manifestaciones fundamentales de la conducta humana, no solamente en el lenguaje. Él fue el primer lingüista que abordó el tema de la metáfora y la metonimia como procesos mentales más que como figuras retóricas (Dirven y Pörings, 2003: 1). Para Jakobson (2003 [1956]:42), el significado del discurso se puede desarrollar por proximidad o por analogía, esto es, metonímica o metafóricamente. “Al manipular estas dos clases de conexiones (analogía y proximidad) en ambos aspectos (posicional y semántico) –seleccionándolos, combinándolos y ordenándolos– un individuo exhibe su estilo personal, sus preferencias y predilecciones verbales” (Jakobson, 2003 [1956]:43). Considera que la lengua es una estructura bipolar, lo mismo que otros sistemas semióticos (Jakobson, 2003 [1956]:44). Incluso, el punto central de su escrito es respecto a las afasias, que él considera van a encajar en alguno de los dos polos. En un caso, la relación de analogía se suprime, en tanto que en otro caso, es la relación de proximidad la que se va a ver afectada: “La metáfora es ajena al desorden afásico por analogía y la metonimia lo es al desorden de proximidad” (Jakobson, 2003 [1956]:42)¹².

¹² Lacan (1957), desde el psicoanálisis, retoma a Jakobson cuando asegura que en todo proceso simbólico se manifiesta la competencia entre la metáfora y la metonimia. Reflexiona que la metonimia es la condición oculta de la metáfora. Considera que la metonimia es decir las cosas de otra manera, aunque no se produzca nada nuevo. Según Lacan, en el psicoanálisis, la regla de asociación libre es una invitación a producir un discurso metonímico y de esta manera burlar la censura del consciente.

4.1.2. Conceptos contemporáneos

En la actualidad, generalmente se ha definido a la metonimia como un tropo de la retórica, que no tiene nada que ver con la cognición humana. Se puede apreciar que el Diccionario de la Real Academia Española (RAE, 2011) la define como un *“tropo que consiste en designar algo con el nombre de otra cosa tomando el efecto por la causa o viceversa”*. Muy parecido a lo que se presenta en la Enciclopedia Britannica (2011) que dice es una *“figure of speech in which the name of an object or concept is replaced by a word closely related to or suggested by the original”*. Sin embargo, en esta última se observa que se menciona una relación cercana entre los dos elementos que participan en la formación de la metonimia. Lo mismo que en el Vox-Larousse (2012), que aunque sigue siendo considerada un tropo, la relación se especifica más, lo mismo que el resultado de dicha relación:

“Figura retórica de pensamiento que consiste en designar una cosa con el nombre de otra con la que existe una relación de contigüidad espacial, temporal o lógica por la que se designa el efecto con el nombre de la causa (o viceversa), el signo con el nombre de la cosa significada, el contenido con el nombre del continente, el instrumento con el nombre del agente, el producto con el nombre de su lugar de procedencia, el objeto con la materia de que está hecho o lo específico con el nombre genérico”.

En francés, la *Encyclopédie Larousse* (2011) no la define como un tropo, sino como un fenómeno, además de que habla de una relación necesaria entre conceptos, aunque no queda claro la noción de “relación necesaria”:

“Phénomène par lequel un concept est désigné par un terme désignant un autre concept qui lui est relié par une relation nécessaire” (Larousse, 2011).

En el área de la lingüística, se ha estudiado desde diversos enfoques. Mostraré de manera muy breve la forma en que la Gramática Generativa, principal oponente de la Lingüística Cognoscitiva, marco teórico de la presente investigación, concibe a la metonimia y luego pasaré a explicar ampliamente los estudios realizados desde la perspectiva cognoscitiva.

En la teoría estándar de Chomsky tanto la metáfora como la metonimia son consideradas como piezas usadas en un lenguaje no estándar o inusual puesto que son violaciones léxicas. Para esta teoría, ambos fenómenos están fuera del sistema lingüístico, puesto que pertenecen más al desempeño (*performance*) que a la competencia. Solamente pueden ser explicadas con una estrategia de interpretación pragmática porque son desviaciones del lenguaje y son falsas. Desde este enfoque no existe conexión alguna entre la gramática y estas figuras (Panther y Thornburg, 2009:12-14)

Al contrario, para la Lingüística Cognoscitiva estos tropos no son solamente figuras retóricas del pensamiento, sino que están involucrados de manera crucial con el ser humano, tanto en su conceptualización, su experiencia corporal y su interacción con el entorno (Panther y Thornbourg, 2009: 3). Por ello es que se observa una clara tendencia de alejar la definición, cualquiera que esta sea, de la noción puramente lingüística.

Barcelona (2003: 216) considera que la metonimia, junto con la metáfora, son expresiones mentales que tienen una manifestación lingüística, que no pueden ser confundidas con dicha expresión o con cualquier otra. Por su parte, Lakoff y Johnson (1980 [2003]: 38) y Panther y Thornburg (2009: 3) aseguran que la metonimia, junto con la metáfora, ha dejado de ser simplemente

una figura retórica del habla y la literatura y que han confirmado que está significativamente implicada en la conceptualización humana. Varios autores más la consideran una de las características básicas de la cognición (Brdar-Szabó y Brdar, 2003; Turner y Fauconnier, 2003; Panther y Thornburg, 2007; Brdar, 2009; Krišković y Tominac, 2009). Incluso, Lakoff y Johnson (1980 [2003]: 39) no solo afirman que la metonimia es usada en la lengua de manera cotidiana, sino que las personas funcionan en términos de metonimia. Esto es debido a que consideran que es parte de los procesos por los cuales se organizan pensamientos, actitudes y conductas. Esto es que va más allá de la lengua, puesto que son procesos cognoscitivos (Brdar, 2009: 259). El contenido de los conceptos es real y se encuentra correlacionado con la experiencia. Además las metonimias no son arbitrarias, más bien están motivadas por la relación de los hablantes con el entorno y los modelos culturales, basados en la experiencia (Lakoff, 1987: 77; Lakoff y Johnson, 1980 [2003]: 39; Panther y Thornbourg, 2009:16).

La metonimia se asocia a modelos cognoscitivos idealizados (ICM, por sus siglas en inglés), y se relaciona con modelos metafóricos, imágenes esquemáticas y proposicionales (Lakoff 1987: 77-90, 154). Es idealizado porque no existe objetivamente en la naturaleza, sino que es creado por cada cultura y puede ser tan complejo como lo requiera y no encajar exactamente con la realidad (Lakoff, 1987: 69-70).

Lakoff y Johnson (1980 [2003]: 40) consideran que existen metonimias especiales que representan aspectos simbólicos tanto culturales como religiosos. Estas metonimias son los enlaces cruciales entre la experiencia cotidiana y los sistemas metafóricos coherentes que caracterizan a las religiones y a las culturas. Las metonimias simbólicas que se anclan en la experiencia física proporcionan un medio esencial para entender los conceptos culturales y religiosos, tan abstractos, que de otra manera no podrían ser comprendidos. Lo cual parece retomar lo dicho por Freud, Frazer y Lacan, respecto a que es más

fácil entender o explicar algunos fenómenos o situaciones complejos a través de la metonimia. Es decir, la metonimia, no solamente es una simple figura retórica, sino que es una manera de asir el mundo que rodea al ser humano.

En la presente investigación la metonimia será entendida como el conjunto de características sobresalientes de una entidad que se traslapan con las características de otra y forman una tercera entidad (Lakoff y Johnson, 1980[2003]: 36-37). La fuente sigue siendo prominente y contribuye a entender la emisión, aunque esta sea fundamentalmente sobre la composición de la meta (Croft, 2006: 325). La relación entre la fuente y la meta es contingente, esto es, que no es necesaria ni lógica ni conceptualmente, sino que está estructurada por las interacciones experienciales, perceptuales y motoras de los seres humanos con su entorno, además de sus creencias y costumbres culturales (Panther y Thornbourg, 2009: 16). Ambas, fuente y meta, pertenecen al mismo dominio cognoscitivo o ICM.

4.1.3. Propiedades

De acuerdo con Panther, y Thornburg, (2007: 240-242; 2009: 180-181) la metonimia conceptual puede presentar las siguientes propiedades:

- Está basada en el pensamiento asociativo, lo que por sí mismo puede anclarla en la experiencia y cultura humana.
- Capacidad de ser restringida.
- Relacionada con la sintomatología (indicadores).
- Las relaciones metonímicas proporcionan esquemas de inferencia natural que permiten acceder de manera más rápida, económica y con menor esfuerzo a los conceptos meta.
- La fuente proporciona acceso al contenido de la meta dentro de un mismo dominio cognoscitivo, mientras que el acceso a la fuente puede

ser facilitado o forzado por otros componentes en el dominio conceptual del proceso metonímico.

- Aunque el contenido de la fuente se oscurece, no se pierde, y esto permite que la meta sea resaltada.
- La fortaleza del enlace metonímico depende parcialmente de lo que sea la distancia conceptual y la prominencia de la fuente.
- La relación entre fuente y meta es contingente, conceptualmente no necesaria, ya que puede ser invalidada o anulada.
- La meta es una elaboración de la fuente, esto es, que se encuentra contenida en la fuente.
- En las metonimias prototípicas la relación entre la fuente y la meta es conceptualmente estrecha.

4.1.4. Principios

Ahora bien, los principios generales necesarios para representar a todos los ejemplos posibles tiene la siguiente forma de acuerdo con Lakoff (1987: 78): dentro del mismo dominio cognoscitivo se pueden establecer relaciones entre dos elementos *A* y *B*, de tal manera que *B*, puede representar al otro elemento *A*:

B representa *A* en donde, por ejemplo, *B* es una parte y *A* es el todo, así que el principio metonímico quedaría UNA PARTE REPRESENTA AL TODO.

Las características que debe de poseer una metonimia de acuerdo con Lakoff (1987: 84-85) es que debe existir un concepto “meta” *A*; una estructura conceptual que contenga a *A* y a otro concepto “fuente” *B*; que *B* sea parte de o tenga una estrecha relación con *A*; que en comparación con *A*, *B* es más fácil de

comprender, recordar y reconocer, o incluso más útil para lo que se está usando; que se vea cómo *A* y *B* están relacionadas en una estructura conceptual.

Según Kövecses y Radden, (1998: 63-71) pueden existir dos tipos de principios, comunicativos y cognoscitivos para elegir lo que ellos llaman el vehículo preferido, es decir, la fuente. Además, consideran que entre más principios se apliquen a una expresión metonímica más motivación cognoscitiva existe. Diferentes clases de factores pueden hacer a una entidad lo suficientemente sobresaliente para servir como un punto de referencia metonímico (Langacker, 1993:30).

Son dos los principios comunicativos que pueden ayudar a determinar la fuente de una metonimia: (i) el principio de claridad por el cual se prefieren los elementos que son más claros sobre los menos, y (ii) el principio de relevancia por el cual prevalece lo relevante sobre lo irrelevante (Kövecses y Radden, 1998: 69-71).

Por otro lado, los principios cognoscitivos para que una fuente sea seleccionada se relacionan a tres determinantes de organización conceptual: (i) experiencia humana (lo más humano, lo más concreto, lo más interactivo, lo más funcional sobre los opuestos); (ii) selección perceptual (lo más inmediato, lo más ocurrente, lo más dominante, lo más Gestáltico, lo más delimitado, lo más específico sobre los opuestos), (iii) preferencias culturales (lo más estereotípico, lo más ideal, lo más típico, lo más central, lo más básico, lo más importante, lo más común, lo más raro sobre los opuestos) (Kövecses y Radden, 1998: 63-69).

4.1.5. Tipos

Panther y Thornbourg (2007: 246-247) consideran que las metonimias se pueden clasificar de acuerdo a sus propósitos pragmáticos en diferentes tipos:

- Metonimia referencial: Hace una referencia indirecta como en “*El arte está en huelga*” refiriéndose al personal que trabaja en los museos.
- Metonimia en predicado: Metonimia de alto nivel donde un evento potencial representa a uno en forma de predicado, i.e. “*Me tenía que ir temprano*” lo que implica en realidad “*Me fui temprano*”.
- Metonimia proposicional: Combinación de metonimia referencial y en predicado, por ejemplo “*Debido a la huelga, el arte tenía que cerrar antes*” en donde el arte representa al personal que trabaja en los museos y el predicado de obligación representa la acción real.
- Metonimia ilocutiva: Un atributo de un acto de habla puede representar el acto de habla en sí mismo, i. e. “*¿Me prestas tu suéter? ¿Me podrías prestar tu suéter? ¿Serías tan amable de prestarme tu suéter? ¿Te molestaría prestarme tu suéter?*” no son sustitutos al azar de *Préstame tu suéter*. La elección de la expresión fuente se encuentra motivada por la intención del hablante para poder satisfacer el requerimiento. El significado de la expresión fuente es relevante para el proceso de interpretación como un todo y no solamente se trata de una expresión fuente que representa un propósito (en este caso, conseguir el suéter).
- Metonimia multifuncional: Una metonimia que abarca las anteriores, por ejemplo “*Te juro que debido a la huelga, el arte tenía que cerrar antes*”.

Resumiendo, con la metonimia, dos significados son activados con sólo mencionar uno; además que se proporciona información adicional. Es como un atajo mental dentro del mismo dominio (Kövecses y Radden, 1998:39;

Brdar, 2009: 262). Es una manera eficiente de decir dos cosas con una sola, por lo que resulta un proceso económico, es decir, se activan ambas al mencionar una. De esta manera hay una disminución del cambio entre tópicos lo que ayuda a mantener estos tópicos metonímicos de doble significado dentro de la lengua (Brdar-Szabó y Brdar, 2003: 96). Además, se puede ver que existe una proyección entre conceptos (Fauconnier y Turner, 1998) lo que permite ver el proceso metonímico de manera más clara.

4.2. Modelo semántico de integración conceptual

Las proyecciones involucran una integración conceptual y son operaciones cognoscitivas básicas llamadas fusiones (Fauconnier y Turner, 1998 [2001]; Fauconnier y Turner, 2002; Turner y Fauconnier, 2003). Estas fusiones son presentadas dentro del modelo de integración semántica de Fauconnier y Turner. Las metonimias se conceptualizan adecuadamente al ser consideradas como fusiones que se explican con este modelo.

Este modelo teórico es más reciente que el propuesto por Lakoff y Johnson (1980 [2003]). Fue creado por la necesidad de dar explicaciones más amplias con respecto al análisis de las metáforas conceptuales, y otros fenómenos cognoscitivos. Este modelo permite más de dos representaciones mentales, es bidireccional, además de que enfatiza las fusiones como un proceso en línea, el cual permite instanciar metáforas incrustadas y puede producir conceptualizaciones nuevas y de menor plazo para complementarlas (Grady, 1999: 101)

En dicho modelo proponen que para explicar la complejidad del pensamiento y el lenguaje humanos se requiere una red que contenga diversos espacios. En una red de integración conceptual se encuentran espacios mentales

interconectados llamados *inputs* que generan una tercera estructura o espacio mental (ver Figura 4.1). (Fauconnier y Turner, 1998 [2001]; 2002: 41-43).

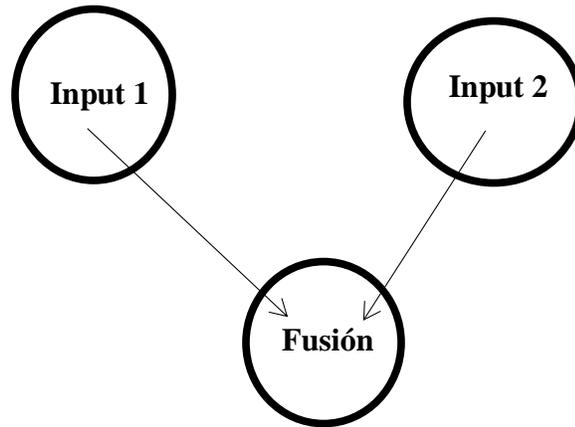


Figura 4.1. Fusión

Turner y Fauconnier (2003:469) consideran a la integración conceptual una operación mental básica cuyas propiedades aplican en la metáfora y en la metonimia, las cuales son áreas de acción del pensamiento, entre otras áreas. La integración conceptual ayuda a la construcción de nuevos espacios mentales interconectados. Las situaciones, eventos que son imposibles en cualquier *input*, son posibles en la fusión. Sin embargo, la estructura parcial de los *inputs* es lo que ayuda a crear la estructura emergente propia, fusión (Câmara Pereira, 2007:54-55). No se trata de entender el significado a partir de los espacios separados ni por la simple yuxtaposición de los mismos, sino que más bien, es eso, una fusión que surge por la combinación.

En el caso de la metonimia, el *input* 1 involucraría el conjunto de características sobresalientes de una entidad, en tanto que el *input* 2 contendría los rasgos destacados de otra entidad. En la fusión se observaría una tercera forma que abarcaría atributos tanto de un *input* como de otro, pero también incluiría particularidades nuevas, producto de la fusión. Esto se debe a que las fusiones no son predecibles solamente por la estructura de las entradas. Se

encuentran altamente motivadas por dicha estructura. Las fusiones pueden ayudar a entender mejor los procesos metonímicos y metafóricos (Fauconnier y Turner, 1998 [2001]).

Es necesario entender que la estructura que emerge en la fusión no es una copia, ni es similar (Fauconnier y Turner, 2002: 49). Es un nuevo concepto puesto que cuando se establece la correspondencia es cuando emergen rasgos relevantes de ambos *inputs* en el espacio fusionado. No se activa el mismo número de rasgos semánticos de cada concepto fuente ni tienen el mismo nivel de frecuencia de uso. Para Lehrer (1996) las fusiones son la fuente más productiva para crear nuevas palabras. Considera que la fusión fuerza nuevas divisiones que antes de ella se podrían haber considerado imposibles, que además permite un análisis semántico de los nuevos morfemas.

La identificación del concepto meta, el *input 2*, para Lehrer tiene que ver con la frecuencia y la familiaridad con el concepto fuente. Incluso considera que cuando se han establecido en el individuo y en la comunidad de habla, pues no es necesario para los hablantes entender su origen. En algunos casos, los hablantes ya ni siquiera saben que están usando una fusión (Lehrer, 1996).

Las fusiones permiten las conexiones metonímicas en los inputs. Las metonimias de reacciones fisiológicas tienen un papel esencial en la formación del sistema metafórico de emociones. Las correspondencias metonímicas están en el *input 2* (Turner y Fauconnier, 2003: 475-476) lo cual conduce directamente hacia la fusión, en el sentido de que es en la fusión y no en el *input 2*, en donde se encuentran las reacciones fisiológicas.

Las redes de integración tienen principios de optimización de acuerdo con Turner y Fauconnier (1998 [2001]; 2003: 477-479):

- Integración: El escenario en la fusión constituye una escena altamente integrada que puede ser manipulada como una unidad.

- Red: Se deben de mantener las conexiones estrechas entre la fusión y los *inputs*, de tal manera que si en uno de los *inputs* se construye un nuevo evento, este debe de tener un correspondiente en la fusión.
- Desempacar: Debe ser fácil permitir la reconstrucción de los *inputs* a partir de la fusión.
- Topología: Los elementos en la fusión participarían de la misma clase de relaciones que sus contrapartes en los *inputs*.
- Buena razón: Debe existir una buena razón para que los elementos aparezcan en la fusión.
- Restricción de proyección metonímica: Las relaciones entre los elementos desde el mismo *input* se volverían lo más cercana posibles dentro de la fusión.

La fusión debe alcanzar tres objetivos: 1) debe ser concreta y específica, 2) debe llenar el marco de las características de los *inputs*, 3) estos objetos en la fusión deben de estar propiamente conectados a los elementos en el *input* 2.

De acuerdo con Fauconnier y Turner (1998 [2001]; 2002: 48) existen tres procesos básicos para que se dé la fusión conceptual:

1. Composición en la cual se proyecta el contenido de cada uno de los *inputs* hacia el espacio fusionado.
2. Terminación en la cual se completa el espacio fusionado, introduciendo nuevos rasgos adjuntándolos a los elementos desde los *inputs*. Este proceso es a menudo una fuente de contenido emergente en la fusión.
3. Elaboración en la cual según Grady et al. (1999: 107) se desarrolla la fusión a través de la actuación mental simulada del evento en la fusión. Este paso puede continuar elaborándose indefinidamente.

La fusión conceptual es un proceso dinámico que no puede ser presentado por un dibujo estático, sobre todo aquellas fusiones culturales, ya que, además de complejas, se encuentran muy arraigadas en nuestro conocimiento del mundo. Dichas fusiones son el resultado de la evolución cultural y, por lo mismo continúan modificándose constantemente (Fauconnier y Turner, 2002: 390).

Las fusiones son productos culturales que son complejos y difíciles de descubrir pero relativamente fáciles de manipular y aprender. La búsqueda cultural para una fusión óptima, explora una enorme cantidad de posibilidades y mantiene solamente aquellas que cumplen con los principios de optimización. Esto asegura que las fusiones conceptuales transmitidas culturalmente a una nueva generación tengan un excelente diseño, pero al mismo tiempo, la cultura se asegura que serán lo bastante difíciles como para que a un infante se tome el tiempo necesario para aprenderlas (Fauconnier y Turner 2002: 393).

Sin embargo, faltan explicaciones. El modelo de integración conceptual no explica cómo es que se eligen ambos *inputs*, cómo es que algunos rasgos, y no otros, son relevantes para aparecer en la fusión. En el caso de los males puestos de la etnia *wixárika*, que tienen una enorme carga cultural, particularmente religiosa, no pueden ser explicados en su totalidad por este modelo semántico. Es por ello que es necesario incluir dicho modelo en un sistema semiótico más complejo que abarque los aspectos culturales.

4.3. Esquema dinámico semiótico

En general, la Lingüística Cognoscitiva considera a los lenguajes humanos como sistemas semióticos (Panther y Thornbourg, 2009: 3). Los trabajos de Lakoff (1987), Fauconnier y Turner (2002) dan evidencia sobrada del impacto que tienen la percepción, la experiencia y la acción en la estructura

conceptual y, en última instancia, gramatical. Lakoff ha señalado que las gramáticas de las lenguas reflejen modos de categorización y estas están fuertemente ligadas a patrones socioculturales (Panther y Thornbourg, 2009: 9).

Es por ello, que para abordar el análisis de los males del pueblo *wixárika* considero necesario incluir el modelo semiótico propuesto por Brandt y Brandt (2005). Este modelo implica un *input* adicional a los empleados en los modelos de Lakoff y Johnson (1980 [2003]) y de Fauconnier y Turner (2002): un esquema ético, para conseguir el marco relevante en el cual se establece la evaluación normativa (Brandt y Brandt, 2005: 4-5). En el modelo de Lakoff y Johnson, la proyección va de la fuente a la meta en un sentido unidireccional (Brandt y Brandt, 2005: 5) como se puede ver en la Figura 4.2.

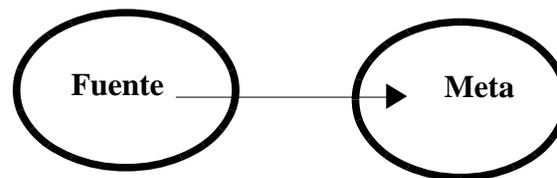


Figura 4.2. Modelo de Lakoff y Johnson

En el caso del modelo semántico de integración conceptual de Fauconnier y Turner (1998) en la Figura 4.3, la proyección se reemplaza por un punto de vista no direccional, donde la proyección va de cualquier número de *inputs*, al menos dos, hacia la fusión (Brandt y Brandt 2005: 5).

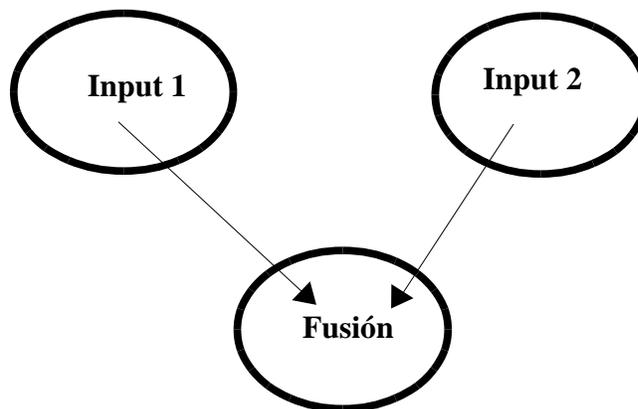


Figura 4.3. Modelo semántico de integración conceptual

La red propuesta por Brandt y Brandt integra ideas centrales de ambos modelos, pero además incluye un espacio mental que contiene un escenario en el cual un proceso cognoscitivo, (en el caso particular de su estudio, la metáfora) es expresado por alguien en una situación específica (Brandt y Brandt, 2005: 5) Además, introduce, en su versión más general, la perspectiva social y un conocimiento complejo, compartido por los hablantes, que es justamente lo que hace falta en el modelo de Fauconnier y Turner para explicar cómo se da la fusión. La expresión metafórica que analizan, “*This surgeon is a butcher!*”, aseguran que no puede surgir de una metáfora conceptual al estilo de Lakoff como LOS CIRUJANOS SON CARNICEROS (SURGEONS ARE BUTCHERS) porque no todos los cirujanos podrían ser representados por la imagen de carniceros. Más bien, tratan de explicar que esta expresión es construida *ad hoc* por una situación en particular, entre dos interlocutores que comparten, no solamente la misma lengua, sino que el mismo conocimiento del mundo.

Sin embargo, Brandt y Brandt son mucho más específicos y señalan que el conocimiento puede ser compartido en tres niveles (ver figura 4.4.) El nivel más interno, representa la palabra dicha o la oración pronunciada dentro del

discurso. En el ejemplo que ellos utilizan sería la expresión “*This surgeon is a butcher!*”.

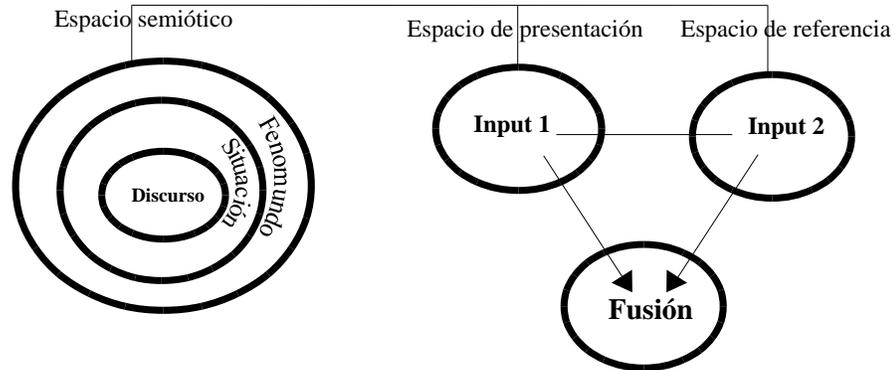


Figura 4.4. Red propuesta por Brandt y Brandt

La situación en que las entidades o los eventos se dicen aparece en el segundo nivel. Es decir, un emisor que se refiere a un cirujano en particular que ha realizado una operación específica que, a gusto del emisor (quien sufrió la cirugía), no es estéticamente agradable.

En el nivel más exterior, está la acumulación de las entidades o eventos, lo que Brandt y Brandt llaman el fenomundo, es decir el contexto determinado en el que están ubicados y que además son compartidos y comprendidos por un grupo social. En el caso presentado por Brandt y Brandt, dicho conocimiento (el sentido de belleza, una cirugía que no deje huella física, un cirujano que sea capaz de realizarla sin marcas estéticamente desagradables, además de la crítica a un cirujano que no pudo hacerlo de la manera esperada) es compartido por el emisor y el receptor, y esta manera puede ser emitida y comprendida dicha expresión metafórica.

Los autores sugieren que la respuesta a la pregunta de qué significa la metáfora, en cualquier evento, se encuentra en la manera en que se interpreta el

proceso cognoscitivo expuesto lingüísticamente (Brandt y Brandt, 2005: 5) puesto que en el análisis también se debe de incluir la dimensión social del fenómeno, que es lo que les falta a los modelos expuestos previamente. Para ello, proponen diferentes espacios que ayudan a explicar el proceso cognoscitivo. Estos espacios serán explicados en los siguientes párrafos.

4.3.1. Espacio semiótico

Es el espacio en el cual las emisiones son realizadas y adquirirán su significado a partir del discurso, la situación y el conocimiento del mundo compartido por los interlocutores. Es un espacio de significación expresiva como tal y es la base de la construcción de otros espacios (Brandt y Brandt, 2005: 13). Un espacio semiótico de base tiene como su contenido “el hecho de que algo es dicho”, con todo lo que ello implica, y su evento semiótico es tomado como la base para cualquier construcción de espacio, anclando la construcción del significado en una enunciación (Brandt y Brandt, 2005: 14).

El modelo presentado por Brandt y Brandt muestra cómo se construye el conocimiento compartido en este espacio semiótico. De acuerdo con Brandt y Brandt es posible representarlo como tres esferas una dentro de la otra. La primera, la interior se refiere al acto expresivo como tal, e.g. *this surgeon is a butcher!* La siguiente esfera comprende las circunstancias, el contexto en el que se dan las expresiones lingüísticas, e.g. en un cuarto de hospital después de una cirugía técnicamente exitosa pero con resultados estéticos desagradables para la paciente. La tercera esfera, la exterior, es la suma de las expresiones lingüísticas compartidas en el mundo fenomenológico humano o el “*fenomundo*”. En este fenomundo, los hablantes comparten su conocimiento del mundo que abarca los aspectos necesarios para entender el fenómeno del que hablan, e.g. un cirujano debe de hacer su trabajo con cuidado tanto en el exterior como en el interior de la paciente, para que de esta manera no queden huellas visibles en la piel.

4.3.2. Espacio de Referencia

Es un espacio topical, es decir, de lo que se habla y que se expone en una expresión lingüística. Este espacio se relaciona con la realidad, es explícito y deíctico, puesto que señala cosas del mundo cuyo conocimiento comparten los interlocutores. El referente de la expresión es pre-dicho por las circunstancias específicas de la enunciación. En el ejemplo de Brandt y Brandt (2005: 227) este espacio es llenado por la frase *Este cirujano (this surgeon)* la cual es comprendida por los interlocutores, puesto que ambos conocen el resultado de la operación quirúrgica. Es por eso que este espacio es deíctico ya que el referente de la oración dependerá de la situación, de los interlocutores y de su conocimiento compartido del mundo. Es decir, el espacio de referencia es lo que determina la estructura y elaboración de los espacios del *input* dentro del proceso de comprensión y esto no es un proceso cerrado puesto que se puede modificar una y otra vez dependiendo de nuevo del espacio de referencia y de los otros espacios. Como había dicho en párrafos anteriores, es una expresión construida *ad hoc* y comprendida por ciertos interlocutores de una manera y por otros de otra, al obedecer situaciones particulares.

4.3.3. Espacio de Presentación

Como un espacio no es suficiente para entender la emisión del proceso cognoscitivo, es necesario el espacio de presentación. Este es altamente figurativo, a pesar de que también contiene una estructura de dinámica de fuerzas, la mayoría de las cuales no se vuelve sobresaliente hasta más adelante en el proceso. Este espacio es genérico, ya que mientras en el espacio de referencia se habla de un cirujano en particular (este cirujano), por ejemplo, en

el espacio de presentación se habla de un carnicero cualquiera, más como un prototipo que como una persona de carne y hueso.

4.3.4. Espacio de Fusión

En este espacio el referente (A) aparece fusionado en el contenido del espacio de presentación (B), igual que en el modelo de Fauconnier y Turner. Este enlace de identidad es virtual por definición; si fuera real sería únicamente un espacio, el de referencia. En este sentido virtual que A puede decirse que puede ser (o parecerse) a B. En esta etapa del análisis (correspondiente al nivel 2: construcción de espacio del proceso cognoscitivo) todavía no se especifica cómo es que A puede ser (o parecerse) a B. En el ejemplo de Brandt y Brandt, aquí es cuando el cirujano se convierte en el carnicero, aunque todavía no se explica cómo es que esto ocurre.

4.3.5. Relevancia

El marco de los *inputs* está contextualmente motivado. La relevancia está compuesta por tres tipos de fenómenos: la base expresiva es el origen de la relevancia ilocucionaria, determinada por lo que está pasando en la comunicación, la manera en que se dicen, las cosas, aquello que llama la atención del oyente. La base situacional crea la relevancia situacional. Es decir, que aparece una situación específica. En el ejemplo de Brandt y Brandt, la relevancia situacional está dada por el resultado de la operación, la cicatriz que deforma estéticamente a la paciente, y que desde su punto de vista, pudo haber resultado en algo menos burdo. Es decir, es algo que rompe el esquema social, el orden de las cosas. Finalmente, el fenomundo es el origen de la relevancia argumentacional que hace posible la descripción y la evaluación. Esto es que sea pertinente para poder hablar de ello. Por eso, es que en el ejemplo de Brandt

y Brandt se puede decir *this surgeon is a butcher!* puesto que la cirugía parece realizada por un carnicero debido al resultado visible que es la cicatriz estéticamente desagradable.

4.3.6. Espacio de Significado

Este espacio es la estructura fusionada por el esquema ético. El espacio de significado es propiamente, un espacio virtual enmarcado: un espacio de significado post-emergente. En este espacio se puede entender cómo es que el espacio de referencia es (o puede parecerse a) el espacio de presentación.

El resultado final ofrecido por este esquema dinámico es crucial para el significado, el cual no “surge en la fusión” exactamente, pero sí surge durante la interpretación que se le da a cada expresión en particular al ser emitida en un contexto específico por interlocutores que comparten cierto conocimiento del mundo.

Si se dijera la misma expresión, pero en contexto e interlocutores diferentes, es decir, si la estructura es remplazada por un esquema dinámico diferente, el significado de la emisión cambiará. La expresión del ejemplo de Brandt y Brandt *This surgeon is a butcher!* podría ser comprendida de manera diferente si los interlocutores fuera colegas de un cirujano que con frecuencia pone en peligro la vida de sus pacientes y se enteraran que una vez más a incurrido en negligencia profesional.

Con este esquema se puede interpretar socialmente un fenómeno en particular. Esa es la riqueza de esta red esquemática y de la cual carecían tanto el modelo de Lakoff y Johnson como el de Fauconnier y Turner. Es por ello que elegí los tres modelos para poder explicar y construir desde la base lingüística

hasta la social, el modo en que las enfermedades puestas se conceptualizan en el mundo *wixárika*. Como se verá en el análisis posterior, el esquema de Brandt y Brandt se modificará para dar cuenta de los fenómenos específicos que atañen a los males del pueblo *wixárika*.

V. SOBRE LA METODOLOGÍA

Debido a las características del fenómeno de los males del pueblo *wixárika*, la investigación tuvo un carácter cualitativo puesto que realicé un reconocimiento de los rasgos relevantes. La investigación cualitativa permitió ampliar la comprensión de la cosmovisión del pueblo *wixárika* respecto a los procesos curativos desde su propio marco de referencia. Es por ello que consideré una perspectiva émica para el abordaje de los datos, con un énfasis en la subjetividad de quienes proporcionaron la información. Independiente de ello, también incluí observación participante en contextos comunitarios, productivos, rituales y terapéuticos con la invaluable guía de Lety González y Reyna González, *wixaritari* de Ocota de la Sierra y de Tuxpán de Bolaños, respectivamente.

5.1. Colaboradores

Las personas que colaboraron en esta investigación fueron de ambos sexos, de la colonia Xitakwa y de los municipios Tuxpán de Bolaños y Ocota de la Sierra (ver 5.1.1.), de edades variadas, de diferentes ocupaciones. Todas eran hablantes de *wixárika*. Algunas, la mayoría, eran bilingües *wixárika*-español. Unas pocas monolingües. Asimismo se realizaron entrevistas a *mara'akate*¹³

¹³Las videograbaciones de los procedimientos terapéuticos en donde intervienen *mara'akate* se me permitió grabarlos con la condición de que podía analizarlos pero no podía mostrárselos a nadie que no hubiera participado en dicho procedimiento. Dicha condición se ha respetado.

(plural de *mara'akame*) quienes son los líderes religiosos entre los *wixaritari*. A estos especialistas también se les conoce como *cantadores*.

Se entrevistaron primero a 52 personas, con respecto a los males y su cura, y después fueron entrevistadas 21 personas respecto a la descripción de los rasgos semánticos de cada una de las entidades que aparecen en los males puestos. También entrevisté a dos personas más en diversas ocasiones para aclarar dudas que surgieron casi al final de esta investigación. En este tiempo, Lety y Reyna no podían colaborar más en la investigación por cuestiones personales y laborales, por lo que acudí a Tutupika Carrillo de la Cruz, quien gustosamente estuvo colaborando y ayudándome con las entrevistas a los especialistas, y compartiendo su conocimiento del mundo *wixárika*.

Las personas entrevistadas que colaboraron en esta investigación no fueron seleccionadas con una muestra estadística, más bien se entrevistaron a todas las personas que fueron necesarias para obtener un panorama completo de cada uno de los males. En cada caso fue diferente la cantidad de personas que aportaron la información necesaria.

5.1.1. Comunidades

La investigación se llevó a cabo con gente de la colonia Xitakwa asentada en la ciudad de Tepic, capital del estado de Nayarit (ver Figura 5.1) y con estudiantes de la etnia *wixárika* de la Universidad Autónoma de Nayarit. Además se entrevistó a gente de Tuxpán de Bolaños, Bolaños, y de Ocota de la Sierra, Mezquitic, dos comunidades serranas del estado de Jalisco (ver Figura 5.1).



Figura 5.1. Ubicación de la colonia Xitakwa en Tepic, Nayarit

En la capital del estado de Nayarit, Tepic, se encuentra la colonia Xitakwa fundada en 1987 como un espacio habitable para indígenas migrantes de las cuatro etnias predominantes en el estado (coras, *wixaritari*, tepehuanos y mexicaneros) con el fin de preservar cultura, tradiciones y creencias religiosas. En la actualidad es usada como un atractivo turístico de la ciudad. A falta de tierras agrícolas y ganaderas ahora se dedican a elaborar artesanías, su principal fuente de empleo actualmente.

El 80% de los habitantes de la Xitakwa son *wixaritari*, el restante veinte por ciento son coras o tepehuanos, puesto que casi no hay mexicaneros. La colonia la conforman cinco hectáreas, poco más de 150 lotes que se han ido fraccionando para construir nuevas casas o “cuartos” que los padres entregan a sus hijos cuando deciden vivir en pareja. Pocos comercios, unas cuantas tiendas de abarrotes. Aquí no hay templos católicos, los sacerdotes piden permiso para officiar misa en el *tuki* o casa de gobierno.

En la Universidad Autónoma de Nayarit (UAN), también ubicada en Tepic, se encuentran jóvenes de la etnia *wixárika* que acuden a estudiar alguna de las licenciaturas que se ofrecen en esta casa de estudios. Algunos son de comunidades del estado vecino de Jalisco, otros de comunidades del mismo estado de Nayarit. La mayoría de los hombres viven en la Casa del Estudiante de la UAN, en tanto que las mujeres, en general rentan en lugares cercanos a la UAN.

Estas dos comunidades se escogieron, en principio, por su accesibilidad y, como yo había empezado a hacer las entrevistas, era mucho más sencillo comunicarme porque la mayoría de las personas son bilingües de *wixárika*-español.

Las dos siguientes comunidades se eligieron porque contaba con la amistad de Lety González y Reyna González que como había mencionado, son originarias de Ocota de la Sierra y de Tuxpán de Bolaños respectivamente. Ellas son bilingües de *wixárika*-español y tienen sus familias extensas en esas comunidades. Por esa razón fue sencillo entrar a las comunidades ubicadas en la Sierra Madre Occidental, y que de otra manera, habría sido muy complicado debido a las restricciones que se dicen tiene este pueblo indígena con respecto a los *teiwárite* (los extraños, ajenos a la cultura, no indígenas, aunque también pueden ser de otras etnias).

Tuxpan de Bolaños (v. Figura 5.2.), se encuentra en el municipio de Bolaños, en Jalisco. Cuenta con aproximadamente mil habitantes. Es una comunidad *wixárika* autónoma. Se encuentra enclavada en la Sierra Madre Occidental. Existe poco contacto con el español, aunque las generaciones más jóvenes que han sido educadas en instituciones de gobierno hablan ambas lenguas. Se mantienen las tradiciones y la lengua se sigue enseñando a las nuevas generaciones.

Ocota de la Sierra (v. Figura 5.2.) pertenece al municipio de Mezquitic. También es una comunidad autónoma en la Sierra Madre Occidental. No hay comunidades cercanas que sean mestizas, así que el contacto con el español es poco. Igual que en Tuxpán de Bolaños las personas más jóvenes que reciben educación en instituciones de gobierno hablan ambas lenguas aunque con una predominancia del español. Se siguen conservando las tradiciones y los infantes menores de cinco años, son monolingües de *wixárika*.

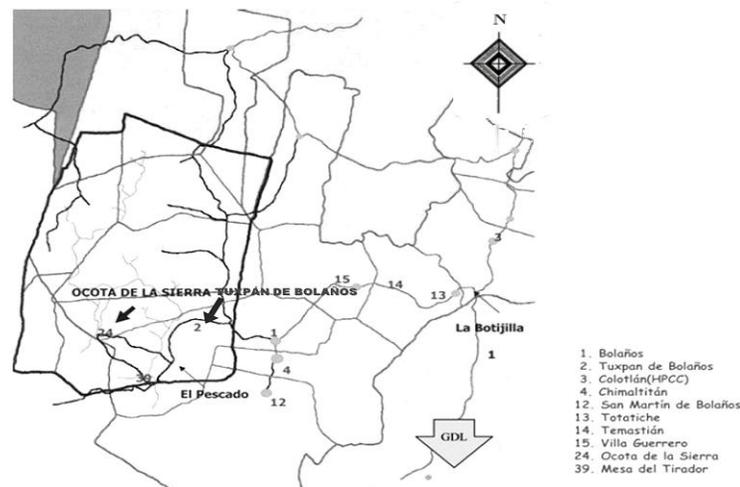


Figura 5.2. Norte de Jalisco, ubicación de Ocotita de la Sierra, Mezquitic y Tuxpán de Bolaños, Bolaños (adaptación de Villarreal Parra y Rivera Ríos, 2005).

El acceso a ambas comunidades consiste en un largo viaje que empieza en Tepic. Primero es por la carretera federal Tepic-Santa María del Oro. Enseguida es por una carretera pavimentada que conduce hasta la Presa Leonardo Rodríguez Alcaine, mejor conocida como El Cajón. A partir de ahí es terracería. El trayecto, de aproximadamente ocho horas, se puede hacer en un autobús de transporte público que llega hasta el municipio de Puente de Camotlán, ubicado en el municipio de La Yesca, Nayarit. Desde Puente de Camotlán hasta alguna de las dos comunidades, no existe el servicio de

transporte público, y el acceso se puede hacer caminando por alrededor de un día a paso de *wixárika* (v. 2.1.), o en los llamados “raites” o “aventones”¹⁴. Todo el camino es terracería. En algunos puntos es muy accidentado. En vehículo se puede llegar aproximadamente en tres horas hasta Tuxpán de Bolaños, y en cuatro horas a Ocota de la Sierra. Es necesario ser un conductor muy experimentado por las condiciones tan precarias del camino.

5.2. Entrevistas

Para obtener los datos se realizaron tres tipos de entrevista. El primero, semi-estructurado, consistió en hacer preguntas acerca las enfermedades en general, luego sobre los padecimientos que pudieran haber tenido las personas entrevistadas o sus conocidos, y por último sobre una lista de males puestos que se puede apreciar en el Cuadro 5.1. La guía de preguntas era sobre su conocimiento del mal; en caso de ser una respuesta afirmativa, se les pedía que la describieran lo más que pudieran, incluidos los signos y los síntomas, el origen, a quién se acudía para la curación y qué procedimiento se seguía para sanar.

¹⁴Práctica realizada por conductores de vehículos a para transportar a personas que piden viajar un lugar a otro de manera gratuita o con un costo menor del establecido en el transporte público, o cuando no existe transporte público.

Cuadro 5.1. Lista de males puestos usada para las entrevistas

Males puestos	Significado aproximado
<i>'Atakwaixiya</i>	'Mal de la Lagartija'
<i>'Tkixiya</i>	'Mal del Elote'
<i>'Tkuxiya</i>	'Mal del Maíz'
<i>'Iraxiya</i>	'Mal del Correcaminos'
<i>'Triixiya</i>	'Mal de la Flecha'
<i>'Iteirixiya</i>	'Mal de la Vela'
<i>Haixiya</i>	'Mal de la Nube'
<i>Hixixiya</i>	'Mal de Ojo'
<i>Ketsixiya</i>	'Mal del Pescado'
<i>Kipieri xiya</i>	'Mal del Leño'
<i>Kwitapuri xiya</i>	'Mal del Escarabajo'
<i>Maixiya</i>	'Mal del Maguey'
<i>Maxaxiya</i>	'Mal del Venado'
<i>Temuxiya</i>	'Mal del Sapo'
<i>Teparixiya</i>	'Mal de la Piedra redonda'
<i>Tetsuxiya</i>	'Mal del Tamal'
<i>Wawexiya</i>	'Mal del Amaranto'
<i>Xarixiya</i>	'Mal de la Olla'

El segundo tipo de entrevista, cerrada, fue para obtener datos léxicos con respecto a los nombres de las entidades que formaban la palabra derivada en el nombre del mal (v. Cuadro 5.2). Todas estas entrevistas fueron hechas en lengua *wixárika* y se les pedía la descripción, rasgos semánticos, de cada una de las entidades enlistadas.

Cuadro 5.2. Lista de entidades culturales usada para las entrevistas

Entidad cultural	Significado aproximado
<i>'Atakwai</i>	Lagartija
<i>'Hki</i>	Elote ¹⁵
<i>'Iku</i>	Maíz
<i>'Ira</i>	Correcaminos
<i>'Irii</i>	Flecha
<i>'Iteiri</i>	Vela
<i>Hai</i>	Nube
<i>Hixi</i>	Ojo
<i>Ketsi</i>	Pescado
<i>Kipieri</i>	Leño
<i>Kwitapuri</i>	Escarabajo
<i>Mai</i>	Maguey
<i>Maxa</i>	Venado
<i>Temu</i>	Sapo ¹⁶
<i>Tepari</i>	Piedra redonda
<i>Tetsu</i>	Tamal ¹⁷
<i>Wawe</i>	Amaranto
<i>Xari</i>	Olla de barro

El tercer tipo de entrevista, semi-estructurada, se realizó a especialistas en el tema, a los cuales se acudió con más frecuencia y en diferentes ocasiones para que me aclararan las dudas que iban surgiendo en el transcurso de la investigación, sobre todo sobre los males normales (v. Cuadro 5.3) que aparecieron durante la primera entrevista. En este caso, les pregunté sobre su descripción, sintomatología, etiología y tratamiento. Estas entrevistas se hicieron en español, aunque muchas veces los especialistas usaban términos en *wixárika* que, posteriormente me ayudaron a comprender.

¹⁵Mazorca tierna del maíz.

¹⁶Anfibio.

¹⁷Pan de maíz envuelto en hojas de la mazorca del maíz, relleno de algún guisado y cocido al vapor.

Cuadro 5.3. Lista de males normales usada para las entrevistas.

Males normales	Significado aproximado
<i>'Umeete kwiniya</i>	'Dolor de huesos'
<i>Hakwitsi</i>	'Diarrea'
<i>Harekuxi</i>	'Lombrices en el estómago'
<i>Hiiya</i>	'Calentura'
<i>Hixi kwiniya</i>	'Dolor de ojos'
<i>Keta kwiniya</i>	'Dolor de pie'
<i>Mama kwiniya</i>	'Dolor de mano'
<i>Mu 'u kwiniya</i>	'Dolor de cabeza'
<i>Tamé kwiniya</i>	'Dolor de dientes'
<i>Tapa kwiniya</i>	'Dolor de pecho'
<i>Tsumé</i>	'Mocos'
<i>Tunú kwiniya</i>	'Dolor de rodilla'
<i>Wari kwiniya</i>	'Dolor de espalda'
<i>Yuriepa kwiniya</i>	'Dolor de estómago'

5.3. Procedimiento

Para realizar esta tesis, metodológicamente se han seguido una serie de pasos. En primer lugar obtuve una lista de trastornos que contenía causas, sintomatología y tratamiento a partir de las investigaciones previamente realizadas (Vázquez Castellanos, 1992; Casillas Romo, 1990; Villaseñor-Bayardo, 2003; Bye Bottler et al., 2005, y Villaseñor-Bayardo, et al., 2006). Posteriormente, dicha lista fue complementada y corregida con entrevistas a 52 nativo-hablantes de *wixárika*.

A partir de lo anterior, se obtuvieron 51 términos para designar diferentes desequilibrios del pueblo *wixárika*. Una vez obtenidos todos los términos, los empecé a clasificar por algunos rasgos particulares.

Realicé diferentes categorizaciones: por su causa, por su sintomatología, por la forma de curarse, por la entidad que se introducía. Sin embargo, la forma final de categorizarlos fue a partir de la propia clasificación que hicieron los hablantes.

Como decidí trabajar solamente con los nombres, descarté 10 términos que tenían forma predicativa como se puede ver en el Cuadro 5.4.

Cuadro 5.4. Lista de nombres de males con forma predicativa

Mal	Significado aproximado
<i>'ume manumiri</i>	Hueso quebrado
<i>Hautaiti</i>	Calentura
<i>Hurietì</i>	Arañas
<i>Kaniwewe</i>	No puede tener hijos
<i>Kanuariwe</i>	No le pueden llegar hijos
<i>Kwitsietì</i>	Gusanos
<i>Manuye niwetsi</i>	Perdió a su hijo
<i>Niwemama mepukaxiri</i>	Mis hijos se cayeron
<i>Taweti</i>	Emborrachado
<i>Xuriya kwitayari</i>	Heces con sangre

Así es como se obtuvieron 14 nombres de males normales (v. Cuadro 5.3.), es decir, aquellos nombres compuestos con un término para designar una parte corporal y la palabra *kwiniya*. Además se obtuvieron 18 nombres de males puestos (v. Cuadro 5.1.) con el sufijo *-xiya*.

Estos 18 males fueron descritos por las personas que colaboraron en esta investigación a partir de las entrevistas semi-estructuradas.

En esta parte es importante señalar que las entrevistas se realizaron en la casa de cada una de las personas entrevistadas. Como había descrito en el apartado 2.1., la manera en que viven los *wixaritari*, alejados de sus vecinos, ocasionó que en muchas ocasiones tuviera que caminar por horas para llegar a entrevistar a alguna persona. Hubo pocos momentos en los cuales las personas se negaban a conceder la entrevista. Eso ocurrió más entre las personas que viven en la colonia Xitakwa, en Tepic Nayarit, que entre las personas que viven en la sierra. Esto pienso que fue por mi condición de *teiwari* que no habla *wixárika*. Incluso hubo personas que me dijeron que no me decían sobre sus

males porque se les hacía muy complicado explicarme en español algo que era tan autóctono. A partir de esos comentarios fue que decidí buscar la ayuda de mis amigas, a quienes presenté en párrafos anteriores. Así que solamente 13 de las 52 entrevistas se hicieron en español, el resto fue en la lengua indígena. Todas estas entrevistas realizadas en *wixárika* fueron hechas por Reyna González y Lety González.

Con Lety y Reyna, la mayoría de las veces, las personas estaban muy dispuestas a hablar de su propia cultura y de sus males tan particulares. Abundaban mucho cuando sabía sobre el tema. Durante las entrevistas se dejaba que las personas entrevistadas explicaran todo lo que quisieran. Sin embargo, hubo personas, en particular las más jóvenes, que no estaban muy enteradas sobre estos padecimientos. Fueron más copiosas las aportaciones de las abuelas y los abuelos, sobre todo de quienes eran *mara'akate*. Aunque, por sus mismas tradiciones, en ocasiones, ni Lety ni Reyna querían entrevistar a algún *mara'akame* por la desconfianza de que fuera a ponerles algún mal. En ese sentido, tuve que ser muy cuidadosa y no obligarlas a hacer algo que iba en contra de su propia cultura, aun cuando a mí me parecía que no era para alarmarse.

Una vez obtenidas las descripciones de los males, se vio que era necesario obtener los rasgos semánticos de las entidades culturales que aparecían en los nombres de los males puestos, porque se veía que solamente algunos rasgos de las entidades aparecían en las descripciones de la conceptualización de cada uno de los males puestos. Para ello se realizó un análisis de rasgos referenciales de cada nombre a partir de las descripciones de 21 personas de cada una de las entidades. Varias de estas personas fueron menores de edad, cuyas contribuciones enriquecieron las descripciones de las entidades culturales. A ninguna de ellas se les mencionaron los males para que no se vieran influidas por ese conocimiento. Los datos obtenidos permitieron identificar los rasgos que nutren la fusión.

Con los datos de los males y de las entidades culturales, lo que procedió fue hacer un tabulado en una hoja del programa Excel. Este tabulado permitió observar cuáles eran los rasgos en el caso de todos los males e identificar las entidades referenciales que podrían aparecer en los nombres de los males puestos. Para ello se hizo un análisis de rasgos semánticos.

Durante las entrevistas, y en el trabajo de recolección documental, los males normales eran mencionados, así que procedí a entrevistar a especialistas sobre el tema. Una de estas personas fue doña Elizabeth, quien es una mujer anciana muy sabia y reconocida en su comunidad como curandera, aunque ella no acepta ser *mara'akame*. Ella es de otra comunidad, El Colorín¹⁸.

Otro especialista fue el señor Federico, que también es un anciano muy sabio y con reconocimiento de su comunidad por haber ejercido en diferentes momentos cargos públicos tradicionales. Él vive en Tepic, Nayarit. Estas entrevistas que se dieron en diferentes momentos gracias a que ambas personas me abrieron las puertas de su casa.

¹⁸La comunidad de El Colorín está situada en el Municipio Del Nayar, Nayarit. Se encuentra ubicada en la latitud 21.5° y la longitud 104.4°, a 268 metros sobre el nivel del mar, en una margen del río Grande de Santiago, a una hora de Tepic, capital del estado de Nayarit. Su principal vía de acceso es por carretera estatal. Se puede ingresar por la cortina de la presa de Aguamilpa resguarda por la Comisión Federal de Electricidad (CFE), con permiso especial de la misma CFE o en el servicio público (combis). Otra manera de acceder es por panga, cruzando el río Grande de Santiago, un viaje corto de cinco minutos aproximadamente.

VI. SOBRE LOS PROCESOS METONÍMICOS EN LOS MALES PUESTOS

Igual que todas las culturas en el mundo, la *wixárika* también hace clasificaciones de su entorno. Esta categorización abarca a los males que les aquejan. Algunos autores (Vázquez Castellanos, 1992; Casillas Romo, 1996) han establecido que las enfermedades del pueblo *wixárika* se dividen en dos: las autóctonas y las españolas. Sin embargo las personas entrevistadas solamente hablaron de las enfermedades ‘normales’ y de los males ‘puestos’. Mientras que los males puestos coinciden en gran medida con las enfermedades autóctonas, el corte entre las enfermedades españolas y las normales presentan cruces y distinciones que deben ser tratadas con cuidado. Para atender a los dos modos de representación de los males es pertinente realizar el análisis asumiendo la existencia de tres tipos de males: los normales, los españoles y los puestos.

6.1. Males ‘normales’

Primeramente presentaré los males llamados ‘normales’ o ‘naturales’, como la gripe, que pueden afectar a cualquier persona, sea o no de la etnia. Este tipo se puede curar con tiempo, remedios naturales y cuidados, o en última instancia, con la medicina occidental. Cuando las personas padecen este tipo no acuden con el *mara’akame*. Gregorio dice “...pues de hecho yo cuando estoy así, nada más normal de enfermedad como gripa...o tos, nada más voy a pedir un medicamento [con los médicos mestizos]”. Federico explica que las enfermedades que padecen son:

3) “...la gripa, porque el tiempo a veces hace que cambie también el cuerpo, a veces por el calor a veces por el frío, para mí es normal que nos de ese tipo de enfermedades... la calentura, la diarrea, el vómito... la enfermedad que mucho nos ataca es la calentura.” (Federico)

Las personas entrevistadas han dicho que los males llamados normales son los que aparecen en el Cuadro 6.1. La mayoría de estos padecimientos (86%) indican dolor en alguna parte del cuerpo, como dolor de ojos, *hixi kwiniya* o dolor de espalda, *wari kwiniya*. Existen solamente tres excepciones que no llevan la palabra *kwiniya*: diarrea, *hakwitsi*, gripe o mocos, *tsumé* y lombrices en el estómago, *harekuxi*.

Cuadro 6.1. Males ‘normales’ entre los *wixaritari*.

Males normales	GLOSA	Significado aproximado
<i>‘Umeete kwiniya</i>	huesos dolor	‘Dolor de huesos’
<i>Ha-kwitsi</i>	agua-gusano	‘Diarrea’
<i>Harekuxi</i>	lombrices largas	‘Lombrices en el estómago’
<i>Hiiya</i>	caliente	‘Calentura’
<i>Hixi kwiniya</i>	ojo dolor	‘Dolor de ojos’
<i>Keta kwiniya</i>	pie dolor	‘Dolor de pie’
<i>Mama kwiniya</i>	mano dolor	‘Dolor de mano’
<i>Mu ‘u kwiniya</i>	cabeza dolor	‘Dolor de cabeza’
<i>Tamé kwiniya</i>	diente dolor	‘Dolor de dientes’
<i>Tapa kwiniya</i>	pecho dolor	‘Dolor de pecho’
<i>Tsumé</i>	mocos	‘Mocos’
<i>Tunú kwiniya</i>	rodilla dolor	‘Dolor de rodilla’
<i>Wari kwiniya</i>	espalda dolor	‘Dolor de espalda’
<i>Yuriepa kwiniya</i>	estómago dolor	‘Dolor de estómago’

Se puede observar que estos padecimientos en la cultura occidental son considerados más bien síntomas o signos de algún trastorno mayor. Sin embargo, entre los *wixaritari*, son reconocidas como enfermedades. Como había dicho, la mayoría de los nombres para designar los males normales indican dolores corporales. Estos nombres presentan características particulares que serán analizadas en el siguiente apartado.

6.1.1. Dolores corporales

Los dolores corporales aparecen por descuido de la persona que los padece, generalmente por pasar rápidamente de una situación de calor a una situación de frío. Se curan con remedios caseros para recuperar el calor. No se acude al *mara'akame* para su atención, y muy raras veces se acude a la medicina occidental. Afectan solamente a la persona que tuvo el descuido. Son padecimientos individuales. La parte corporal indicada en el nombre del dolor es la parte que duele en el cuerpo. No hay intromisión de ninguna entidad ajena al cuerpo humano, ni hay incumplimiento de las tradiciones.

6.1.1.1. Análisis morfológico

Los términos de los dolores corporales son palabras compuestas formadas por dos sustantivos. El primero indica alguna parte específica del cuerpo humano. El segundo sustantivo es un indicador de dolor.

Iturrioz Leza y Gómez López, (2006: 240) aseguran que la polisemia en muchos afijos de la lengua *wixárika* se debe a su sensibilidad al contexto, tanto gramatical como semántico. Lo importante es la manera en que se construye el significado, así que se puede observar en los ejemplos de (11a y b)

que *kwiniya* está indicando el dolor que padece alguien en los ojos (11a) o en la cabeza (11b).

11)

- | | | |
|----|-------------------|----------------|
| a. | <i>Hixi</i> | <i>kwiniya</i> |
| | Ojo | dolor |
| | ‘Dolor de ojos’ | |
| b. | <i>Mu ‘u</i> | <i>kwiniya</i> |
| | Cabeza | dolor |
| | ‘Dolor de cabeza’ | |

En todos los demás casos de *kwiniya* que aparecen en el Cuadro 6.1. ocurre lo mismo que en (11): un dolor localizado en una parte corporal específica que lingüísticamente aparece en la primera parte de la composición.

6.1.1.2. Análisis semántico

Los sustantivos autónomos que se usan para los dolores corporales pertenecen al campo semántico de las partes corporales. Se puede observar una diferencia clara con los males puestos que se analizarán más adelante en este mismo capítulo. Los hablantes tienen clara la diferencia entre un mal normal y un mal puesto. Es necesario hacer una comparación de ambos tipos de males para que quede más claro este análisis.

6.2. Males ‘españoles’

A pesar de que los males ‘españoles’ no han sido corroborados en las entrevistas, Vázquez Castellanos (1992) y Casillas Romo (1990, 1996) dicen que estos padecimientos llegaron a tierra *wixárika* con la invasión española: la viruela, la varicela, el sarampión, la rubeola. Este tipo se puede prevenir pero

no curar. Se evita con las vacunas otorgadas por los servicios de salud occidentales. En el Cuadro 6.2. se pueden ver estos males que en general ya están erradicados de esta población.

Cuadro 6.2. Males ‘españoles’ entre los *wixaritari* (Vázquez Castellanos, 1992; Casillas Romo, 1990, 1996).

Mal español	Traducción
<i>'Eeka</i>	Viento
<i>'Etsá</i>	Viruela
<i>'Irukariya</i>	Tosferina
<i>Kukiya</i>	Tuberculosis
<i>Sarapió</i>	Sarampión (Casillas Romo, 1996: 206)
<i>Tawaiya</i>	Peste bubónica, epidemia
<i>Tsipurikiya</i>	Rubeola (Casillas Romo, 1996: 206) Sarampión (Vázquez Castellanos, 1992: 8)
<i>Xuriyakwitayári</i>	Disentería
<i>Tapakwiniya</i>	Neumonía

Las únicas enfermedades mencionadas durante las entrevistas fueron el sarampión y la varicela con sus nombres en español. Federico dice que “últimamente nos ha estado dando sarampión, varicela...pues eso porque no se han vacunado”.

6.3. Males ‘puestos’

El tercer tipo de padecimiento es el de los males *puestos* o tradicionales, que solamente ocurren entre los *wixaritari*, aunque ellos no las consideran enfermedades propiamente, sino desequilibrios o rupturas con la armonía. Esto se debe a que no solamente se trata del bienestar de la persona en

el plano físico ni en el psíquico, sino que abarca la prosperidad económica, “la salud para toda la familia y ayuda en todo lo que la persona emprenda” (Islas Salinas, 2009).

Este tipo implica la intromisión de un elemento extraño al cuerpo. Para restablecer la armonía es necesaria la intervención del *mara'akame*, pero no de la medicina occidental. En el mejor de los casos, el profesionalista occidental podría reducir los síntomas, pero el origen seguiría presente, mermando la salud de la persona, incluso hasta llevarla a la muerte.

En este tipo de males, la religión está presente con notable fortaleza. Generalmente se dice que son castigos enviados por las deidades. Esto pasa por no observar los rituales o por hacerlos de manera inadecuada, cuando se incumple “el costumbre”, o cuando los ancestros mandan mensajes o avisos a los mortales (Vázquez Castellanos, 1992: 6; Villaseñor-Bayardo, 2003: 76; Islas Salinas, 2009). Casillas Romo (1990: 9) menciona una enfermedad (*'irixiya*) que “... aparece principalmente por no realizar la fiesta acostumbrada a los cinco días y cinco años después de la muerte de un familiar, o por no hacerla adecuadamente”. Lo cual coincide con los testimonios sobre distintos males reportados por algunas personas en las entrevistas:

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

5) “Vienen [los males puestos] del costumbre porque tú no cumples... de que no cumple uno; o por ejemplo si tú vas a un templo, sino le cumples, tienes que cumplirlo. Tienes que estar yendo si pides una manda [y si no la cumples], ya te enfermas

o si tienes familia, se te enferma porque no cumpliste. Así es.”

(Lorena)

6) “El agua donde se pone el nixtamal¹⁹...que ya sabes que el maíz es sagrado entre nosotros... pues esa agua no se debe de tirar donde sea porque si una mujer orina después encima de esa agua tirada... entonces te da *teparixiya*, que es una piedrita aquí [en el vientre bajo] que si no te la saca el *mara'akame* se puede convertir en cáncer.” (Alma)

Algunos males ocurren por incumplir con los rituales como se vio en los testimonios (4), (5) y (6) los cuales ratifican el ejemplo de Casillas Romo, puesto que en ambos se asegura que el daño se produce una vez que se ha dejado de observar los ritos sagrados.

Estos males también pueden ser puestos por un hechicero, por iniciativa propia o por encargo de algún enemigo (Vázquez Castellanos, 1992: 10, Islas Salinas, 2009; Villaseñor-Bayardo, 2003: 76). Lo que intenta el brujo es entorpecerla vida de la víctima, generalmente con enfermedades, pero también con problemas en todos los ámbitos de su vida, hasta provocarle la muerte (Islas Salinas, 2009). Lo cual concuerda con el testimonio de Federico en que distingue las enfermedades naturales de las puestas:

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

¹⁹Maíz cocido en agua con cal (hidróxido de calcio).

Otra fuente posible de los males puestos son las emociones negativas, al jugar con algunos animales o a estar cerca de ellos, al pasar por lugares prohibidos, es decir cuando no se cumple con las costumbres cotidianas. Como dice Pedro: "... te pega esta enfermedad [*temuxiya*] [porque] juegas con ellos [con los sapos] y si juegas con los huevitos de los sapos haciéndose collares." Elsa asegura que se enfermó "de corajuda... me mandaron a curar y ya... me limpiaron con plumas y me sacaron un chile y ya desde entonces ya no me siento corajuda."

Como se mencionó, este tipo de enfermedad se expresa de manera mágica y el daño provocado se materializa en el cuerpo por la intromisión de alguna entidad externa (Vázquez Castellanos, 1992: 6; Islas Salinas, 2009). Puede ser un elemento inanimado cotidiano o religioso, o también un elemento animado como animales como dice Lorena: "...todo ponen, te puede poner algún animal, de rana, de otras cosas, grillos... Sí sé que sí ponen esas cosas, animales..." Eva expone su propia experiencia:

8) "[Los males puestos] son hechizos que según en la cabeza me dieron una vela para que yo no siguiera con mi estudio, algo así. Tengo una vela y una de esas que usan los chamanes con plumas que según están cruzadas... un *muwieri*²⁰". (Eva)

En (8) se puede ver entonces que la intromisión de un objeto –una vela y un *muwieri*, en este caso– es para obstruir el crecimiento armonioso de alguna persona. Para curar estos males es necesaria la intervención del

²⁰Bastón de mando, uno de los instrumentos más utilizados durante el canto que se utiliza para llamar y convocar a los ancestros (Vázquez Castellanos, 1992: 103; UNAM, 2009). Consiste en un par de plumas atadas a un delgado palo de Brasil (Porrás Carrillo, 2003; UNAM, 2009).

mara'akame para ir al origen del mal y tratar de evitar un daño mayor o incluso la muerte.

6.3.1. Descripción de males

Todos los males puestos muestran la misma característica: primero el contacto y luego, la intromisión de una entidad extraña al cuerpo humano, aunque los síntomas pueden variar bastante en cada una, precisamente porque cada entidad que se introduce al cuerpo especifica las características de cada mal. A continuación se describe cada uno, de la manera en que fueron descritos por las personas entrevistadas.

'Atakwaixiya

El mal de la lagartija se puede presentar porque se debe alguna manda y se tiene que ir a visitar lugares sagrados, pero también por jugar con esos animales. Generalmente quienes la padecen son los infantes. Como dice Gabriel: "...te pega la enfermedad cuando juegas con los animales [*lagartijas*], porque se meten en el cuerpo." Elisa considera que "le pega eso porque tiene que ir a que lo lleven a lugares sagrados." Esto es, porque los ancestros usan el mal como un mensaje para pedirle a la persona afectada que vaya o sea llevado a los lugares sagrados que le correspondan.

En esta enfermedad la persona adelgaza, pero el vientre le crece, tiene sus piernas delgadas y no puede caminar. El color de su piel es pálido como las lagartijas. Presenta tristeza, pérdida de interés por cualquier actividad. Prefiere estar reposando todo el tiempo. Tampoco puede comer. Presenta vómito, diarrea y fiebre. "Flaco, no quiere comer, se la pasa acostado, se ve pálido, la coloración de la piel lo tiene como '*atakwai* [*lagartija*], y ataca a todo en general..." (Sara). Pedro respondió lo siguiente respecto a este mal:

9) “Sí come, en cantidades pequeñas. Flaco de la cintura hacia abajo. Ataca a los niños de 4 a 5 años. El niño se para debajo de un árbol queriendo subir como el ‘*atakwai*’ [lagartija], moviendo su pie como si fuera la cola del ‘*atakwai*.” (Pedro)

El niño afectado presenta entonces, como se ve en la aseveración (9) un comportamiento similar a la lagartija.

‘Ikixiya

En el mal del elote dicen que el tallo del ‘*iki*’ ‘elote sagrado’ se mete en el cuerpo de la persona y se aloja en la boca del estómago. Este padecimiento es extremadamente doloroso y cuesta respirar. La persona afectada no va a poder agacharse, tiene que estar todo el tiempo erguida para evitar el dolor. Si no se atiende a tiempo, puede morir. Aníbal menciona que “es malo cuando quebramos un elote con su palo, eso es ‘*ikixiya*’ y si eso haces te pega... ese se pone dentro de mí y no voy a poder respirar.” Andrés menciona que “...cuando hay fiesta que siempre hacemos nosotros los huicholes, si ya hay elotes...ese (‘*iki*’) lo cortan de su lugar y si yo lo corto así nomás, se pone dentro de mí... no me voy a poder mover.” Sandra se lamenta de que no se sabe bien “... lo que es malo... cuando regalan elotes, los niños lo quiebran, de ahí viene eso y dicen que después pega eso. Dicen que pega ese ‘*ikixiya*’ y ese significa que se pone dentro de mí...”

‘Ikuxiya

El maíz tiene sus flechas, las avienta y a quien le caiga le da el mal del maíz. También puede ser por no reconocer el carácter sagrado del maíz y por no alimentarlo de manera adecuada. Dice Pascual que “te pasa eso porque lo dice

nuestra madre maíz porque tiene ganas de comer venado, pescado... por eso baja contigo y te enferma.” Al maíz se le tiene que alimentar, y se pone en el altar una ofrenda para él. Cuando la persona se olvida, entonces viene el recordatorio en forma del mal del maíz. Aníbal comenta “...que si baja en mí el maíz me voy a enfermar de eso.” La enfermedad provoca vómito, diarrea, dolor de cabeza, pérdida del apetito. “Si tengo eso, no me da hambre... sí... nomás con vómito y no voy a comer hasta que me lo quiten...” (Laura). Sobre todo, la persona afectada no quiere ver las tortillas de maíz. Sandra dice qué es lo que provoca este mal:

10) “Lo provoca el maíz porque se le debe algo y se debe de cumplir para aliviarse. El maíz tiene sus flechas y las avienta y a quien le caiga pues ya se enferma de eso. Significa que se pone dentro de mí...porque ocupa algo de mí.” (Sandra)

Se ratifica entonces con (10) que la causa de estos males puede ser por el incumplimiento con las deidades, en este caso específico con el maíz.

‘Iraxiya

En el mal del correcaminos la persona está sin ganas de trabajar, con mucho sueño, a la hora que sea. Tomás dice que la persona afectada “nomás va a dejar a un lado su machete.” Duele la cabeza. Poco a poco va adelgazando la persona y empeora. Dicen que da porque el animal de *‘ira* se mete en el cuerpo. Hay un mito en el cual el correcaminos es representado como un animal flojo, que no acaba su nido, ni cultiva la tierra. Dice Eva que “cuando estaba niña, mi papá me decía que me dejara sacar los piojos, que no me hiciera como el *‘ira* que no se deja sacar las pulgas.”

'Iriixiya

Esta enfermedad de la flecha ocurre porque no se llevan a cabo los rituales mortuorios de manera adecuada. Entonces dicen que el alma del difunto regresa y lanza una flecha sobre alguno de sus parientes, como un aviso para que se acuerden de su alma y le hagan las ceremonias adecuadas. Cada familia tiene su jícara donde está toda la familia que ha muerto y si las personas vivas se olvidan de ésta, los difuntos mismos flechan a un miembro de la familia. Entonces la persona empieza a sentir dolor en su espalda y si no se atiende, el dolor se va incrementando. “Cada familia tiene su jícara donde están sus muertitos y si se olvidan de ésta, ellos mismos te flechan.” (Graciela). “Dicen que significa que... que porque me va doler la espalda y dicen que eso significa tener flecha” (Aníbal). Es la flecha enviada por los ancestros la que provoca el dolor, y no un descuido personal de pasar de lo caliente a lo frío como en el caso de *wari kwiniya* (dolor de espalda).

'Iteirixiya

Si se menea el tejuino²¹ con *'iteiri* ‘vela’, quedan restos de cera los cuales se quedan en el pecho y se van convirtiendo en vela. No se debe de batir el tejuino así, porque ambos elementos son sagrados. Cuando no se respeta y se le da a la vela sagrada un uso profano, como si fuera un simple utensilio de cocina, es cuando se castiga con el mal de la vela sagrada. Según Aníbal “nosotros no sabemos lo que es malo o no... si uno menea con una vela el tejuino, pega eso y queda un pedazo de vela en el pecho y eso pega un fuerte dolor.”

²¹Bebida fermentada de maíz que se bebe en situaciones religiosas.

Haixiya

El mal de la nube da por algo que se deba o para que se les ofrezca algo a las nubes. Las nubes se meten en el cuerpo y provocan inflamación y dolor en la parte superior del vientre. Esto ocurre solamente en las tardes, al momento de ir a acostarse. Dice Pascual: “disque es el que pasa aquí (volteando hacia el cielo) es el que baja hacia nosotros y nos enferma colocándose en la parte superior del abdomen.”

Hixixiya

Este es el mal de ojo. Zolla (1988) asegura que es una de las creencias más antiguas y difundidas en el mundo, y de mayor consideración y conocimiento en el ámbito del saber médico popular. En México, esta enfermedad ocupa el primer lugar en las causas de demanda de atención de la medicina tradicional. Las personas entrevistadas dicen que por una mirada fuerte, caliente o pesada de un individuo se puede enfermar alguien de este mal. La persona afectada presentará fiebre, diarrea, vómito, llanto, dolor de cabeza y de huesos.

Ketsixiya

Es el mal del pescado. Es lo mismo que *wekiixiya*. Da por no alimentar con peces a los ancestros, “porque nuestra madre tierra espera alguna manda de nosotros, para que le dé algo de comer, por eso me hace eso” (Pascual). La persona queda con el vientre abultado, pero de las nalgas para abajo, adelgaza. Se le inflama la boca del estómago en la tarde y le duele. Esto es porque en la tarde comen unos pescados que la persona tiene colocados arriba de la cintura, todos se agarran con la boca a la persona. Dice Ramona que “se inflama la panza, se hace grande, especialmente en las tarde cuando comen los peces, son los que provocan la inflamación y dolor.”

Kipierixiya

Es el mal del leño que el fuego consume, también así se le conoce al fuego sagrado. Puede dar porque el *kipieri* espera algo de la persona, o solamente porque de súbito se fija en alguna persona. Nuestro Abuelo Fuego ‘*Tatewari*’ es quien lo provoca porque se mete en el interior del cuerpo. Da ardor y dolor al orinar.

Kwitapurixiya

El mal del mayate (escarabajo) da por no cumplirles a los ancestros, pero también hay quienes dicen que por jugar con esos animalitos. La persona se marea, se cae al suelo y rueda desmayada. Estos ataques le pueden ocurrir a cualquier hora. La persona, trae colocado el animal detrás de la nuca, o entre los dedos de su pie.

Maixiya

Este padecimiento es un mal puesto por un brujo. Puede ser por dos razones. La primera es porque alguna persona desea lo que otra persona es o tiene, así que puede contratar los servicios de un brujo para ponerle el mal. La segunda es porque el mismo brujo con su poder descubre que algún infante tendrá habilidades extraordinarias y entonces le pone un mal para que no se desarrolle de manera adecuada. En el mal del maguey se introduce esta planta al cuerpo de la persona. La persona que padece el mal del maguey va a adelgazar, generalmente de la cintura hacia abajo, y va a tener el vientre abultado. Va a presentar diarrea. Dicen que está “picudo de las pompis²², pies flacos, se cae, no se puede sentar, el enfermo tiene la forma de maguey...”

²²Nalgas que tienen los huesos muy marcados.

(Daria), así que escarba “un hoyito y se sienta ahí como si fuera maguey” (Pedro). Tampoco puede caminar “entonces se la pasa comiendo, comiendo y no se va a ningún lado...como maguey” (Federico).

Maxaxiya

El mal del venado es el padecimiento más conocido y descrito por los hablantes de *wixárika*. La persona que se enferma de *maxaxiya*, generalmente un varón menor de edad, es porque las deidades envían un aviso a algún pariente cercano porque está cazando más venados de los que debería de cazar, o porque ella misma va a ser cazadora en algún momento de su vida.

Los síntomas y signos de quien padece la enfermedad es que de la cintura para abajo está delgada y de arriba tiene el vientre abultado. Presenta un cuello chiquito. Tiene diarrea y podría presentar vómito. El paciente se encuentra fatigado y sin deseos de moverse. Se sienta con los pies para atrás como de rodillas y duerme bocabajo. Respecto a la comida, hay varias versiones. Algunas personas dicen que come poco o nada. Hay quienes mencionan que quiere estar comiendo cada rato en pequeñas cantidades. Otras aseguran que quien padece *maxaxiya* al comer, va a tirar el alimento masticado hacia atrás (dicen que como si estuviera alimentando al venado). Otras personas indican que va a querer comer solamente frijoles porque es la comida de los venados, pero otras explican que le hacen daño los frijoles precisamente por lo mismo. “...no le cae la comida que es frijoles, *wexu* y guaje porque dicen es comida de los venados, por eso te da diarrea...” (Elisa). Elsa narra su propia experiencia:

11) “Mi niña así se hizo, tenía, de aquí pa(ra) abajo [señala cintura] tenía delgado y así como el venado y la panza nomás ancha, grande y tenía diarrea diario, diario, diario. Ya se andaba muriendo hasta que lo mandamos

curar y sí se levantó. Y luego cuando comía lo sacaba y lo echaba ahí [atrás] y cuando comía también lo pasaba por acá [mejillas] así pues como los venados, y ya después la mandamos curar...” (Elsa)

Se puede ver en (11) que se describe a la persona enferma con el comportamiento del venado, lo cual coincide con lo que dice Toñita:

12) “... cuando un niño tiene esa enfermedad está flaco, flaquito. Todas sus patitas delgaditas, sus manitas y panzón... el niño no quiere comer y se sienta con los pies para atrás como de rodillas –como el venado- y cuando come la comida que la echa por los lados... Come muchos frijoles cuando está así que porque es que los venados, cuando siembran frijol en los cuamiles, llegan al cuamil y se comen todo el frijol. Por eso también dicen cuando el niño se enferma, come mucho frijol...” (Toñita)

Igual en (12) se puede observar que el comportamiento del venado está presente en la persona afectada por *maxaxiya*.

Temuxiya

El mal del sapo dicen que da por jugar con estos animales, aunque hay quienes dicen que también es un mal puesto. La persona con el mal del sapo tiene “pompas picudas²³, gordo de arriba, panzón, se sienta como sapo...” (Blanca). Presenta las piernas delgadas, y no puede caminar. “...está panzón como un sapo... pos también dice que así se sienta con los piecitos pa (ra) atrás

²³Nalgas que tienen los huesos muy marcados.

y panzón. Que no se puede levantar eso sí, nomás se arrastra. Es como el sapo...” (Toñita). Blanca dice que al paciente le va a gusta brincar como sapo. No le da hambre y va a tener diarrea. Cristina señala que la persona enferma va a tener rozaduras entre las dos piernas y en el ano y “la coloración en esa parte lo tiene como el sapo”. Además, si aparece en menores de edad se va a retrasar su crecimiento: “...no crece mucho, está como el sapo. El sapo casi no crece, así nomás va estar, pos así y así se hacen los niños: no crecen.” (Federico). Patricio, un *mara'akame* dio la siguiente descripción de este mal:

1)“(El enfermo tiene) un sapo de los grandes volteando hacia abajo por donde sale el popo²⁴ porque el sapo se alimenta de eso. La persona enferma de eso tiene diarrea pero blanquecina, blanco... Pero igual también flaco, con diarrea blanquecina... Con esa no va a poder caminar, el niño se va a arrastrar como caminan los sapos... nomás con los pies no puede caminar, a veces nomás quiere levantar los pies pero no puede porque muchas veces es mal puesto.(Patricio)

En (11) se explica que en este mal puesto la persona afectada presenta comportamiento similar al del sapo, que se introdujo en el cuerpo.

Teparixiya

El mal de la piedra sagrada ataca a las mujeres porque orinan en algún lugar donde se tiró el agua del nixtamal (donde se coció el maíz con cal). Parece ser que queda la esencia sagrada del maíz en el agua y la falta de respeto es la que provoca que de la enfermedad. Entonces aparece una piedrita

²⁴Excremento humano

en el vientre bajo, por eso se siente duro cuando se tiene este mal, además del dolor que provoca. La persona se encuentra “sin ganas de comer, de andar y sin ganas de hacer nada, con dolor en la parte del abdomen” (Mónica). Alma explica qué es lo que provoca este mal:

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

Alma en (12) explica con su ejemplo que entre los *wixaritari* existe una relación entre los aspectos cotidianos y los sagrados, la cual es necesario conocer para poder respetar y así evitar romper el equilibrio.

Tetsuxiya

El mal del tamal aparece por no respetar el tamal sagrado que se hace en ocasiones especiales. El padecimiento es más común en las mujeres porque son ellas las encargadas de hacer los tamales en las fiestas. Sin embargo, también es posible que le dé a una niña o un niño. La persona que la padezca va a verse como apretada de la cintura “como un tamal amarrado” (Federico). Además, si es una mujer va a tener secreciones blanquecinas de la vagina, y va a tener duro el vientre bajo, como si tuviera un tamal dentro. En caso de que no se atienda a tiempo, el tamal crece y crece hasta que explota, entonces la vida de la mujer está en un gran riesgo. En el caso de los infantes, aunque se alimenten, no se les va a notar el crecimiento como cuenta Federico:

3)“El niño o la niña está como que come, pero no crece... pero no tiene el estómago... por eso el *tetsu* [tamal] está apretado de la cintura: no come, no crece. Nomás no, como que... no sé... como que no trabaja bien su cuerpo, pero el estómago está como si nada... queda delgadito como el tamal.”(Federico)

En (13) se puede ver que quien padece este mal va a presentar rasgos físicos del tamal, lo cual afecta su desarrollo.

Wawexiya

No hay mucha información con respecto al mal del amaranto, aunque coinciden que en la piel de la persona aparecen granitos blancos, pequeños y muy juntos, generalmente en la cara. Gabriel dice que “...salen granitos pequeñísimas, pegaditas, te da comezón.” Lo cual coincide con lo que dice Daria de que “salen granitos pequeños, en la cara y en todo el cuerpo, como *wawe* (amaranto)...”

Xarixiya

En el mal de olla, la persona no se va a poder levantar, Federico señala que “es parecido a *temuxiya* casi, casi es parecido porque ése también es pesado... esa enfermedad... porque el niño y la niña nacen así... pero sí puede caminar. Queda panzoncito todo el cuerpo su pies flacos, su cabeza por igual”. Gabriel menciona que “está sentada como una olla”. La persona siente mucho cansancio. Dicen que da por mirar la olla cuando está en el fuego como narra Aldo:

4)“...es como uno le pega mucho cansancio no sé si sea eso algo así. Yo lo he escuchado. Dicen que eso es cuando

andes allí por eso a veces dicen que no veas la olla cuando esté ahí en la lumbre te dicen te va pegar olla.”(Aldo)

Como en otros males, en (14) se ve que el mal de la olla va a aparecer por no respetar situaciones cotidianas que tienen una relación con la religión *wixárika*.

6.3.2. Análisis morfológico

Como había mencionado la lengua *wixárika* tiene un rico sistema de composición y derivación morfológica que permite hacer clasificaciones complejas de elementos y fenómenos culturales. En general, presenta características estructurales de aglutinación. Esta característica de la lengua se puede distinguir en los términos de los males puestos. Estos nombres son palabras derivadas formadas por dos elementos: una raíz nominal, que también es un sustantivo autónomo, y el sufijo *-xiya*. Se han visto otros usos donde *-ya* puede aparecer sin *-xi*, pero en este caso se han lexicalizado y no es posible separarlos. Aunque no parece haber una segmentación clara de su significado, *-xi* ha sido presentado y asociado con el aspecto religioso en el trabajo de Iturrioz Leza (2004). Allí se muestra a este morfema como una marca de número relacionado con el ámbito religioso (v. figura 6.1.). Sin embargo, para esta investigación aparece siempre ligado con *-ya* en el nombramiento de los males puestos

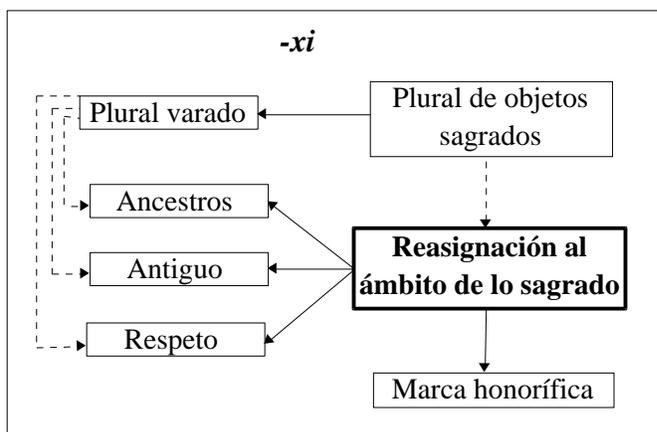


Figura 6.1. Red semántica de *-xi*.

Iturrioz Leza, (2004: 33) considera que este afijo con el tiempo se lexicalizó. La extensión del esquema, en la actualidad, es una marca afijal derivativa que reasigna un carácter sagrado a los sustantivos que acompaña (Iturrioz Leza, 2004: 43). Esta extensión es la más productiva aunque el rasgo de número (plural) (Iturrioz Leza, 2004: 45) ya no es su rasgo más prominente. El significado más esquemático de este sufijo es el de marca de plural de la clase nominal de objetos sagrados, pero que con el tiempo quedó lexicalizado y tiene otros usos diferentes a la marca de número. Se relaciona con lo antiguo y los ancestros (13a) o con términos de respeto (13b). En (13c) ya no es una marca de número y solamente indica el aspecto sagrado, ya que otro afijo es el marcador de plural. Incluso se usa con los nombres propios de las personas (13d).

13)

- a. *'ewí* *-xi*
 Antepasado PL
 “Antepasados”

b. *'iimari* *-xi*
muchacha PL

“Muchachas”

c. *paapá* *tii-* *-rí-* *-xi*
tortilla niño -PL- -aspecto sagrado

‘Pequeñas tortillas rituales’

En (13c), al sustantivo *paapá* ‘tortilla’ se le agrega el sufijo *-tii* para señalar el tamaño ‘pequeño’, una extensión de “niño”, con lo que se tiene un nuevo sustantivo derivado. El afijo *-rí* es el que indica el plural, en tanto que *-xi* expresa que se trata de algo sagrado, lo que da por resultado “pequeñas tortillas rituales” (Iturrioz Leza et al. 2004: 150).

d. *Paura* *-xi*
Paula -honorífico

(Iturrioz Leza et al. 2004: 150).

En (13d) se usa *-xi* para indicar un trato honorífico, lo cual es muy próximo a la marca de clase nominal a la que originalmente pertenecía este afijo, pero ya no asociado al plural.

Respecto a *-ya*, en el caso particular de los nombres de los males puestos, no es posible saber cuál es su significado en particular. Para saber más de dicho afijo en combinación con *-xi* sería necesario llevar a cabo un estudio diacrónico que no es el objetivo de esta investigación. Por el momento baste saber que ambos afijos serán considerados como un sufijo indivisible y por lo tanto, el elemento lingüístico que le asigna el aspecto religioso a los males puestos.

En principio, el sufijo determina la base de dicha palabra. De la misma forma, lo que especifica el perfil es el sustantivo autónomo. Este sustantivo es el nombre de alguna entidad perteneciente a la cultura *wixárika*. Así que se puede observar en la Figura 6.2 como se va formando el nombre del mal puesto con los dos elementos. En dicha figura se muestra primero como el sufijo *-xiya*, que indica el aspecto sagrado se fusiona al sustantivo autónomo, lo que indica el mal puesto.

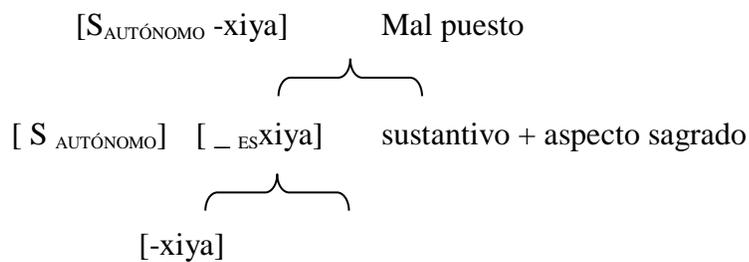


Figura 6.2. Formación de la palabra derivada para nombrar un mal ‘puesto’.

El proceso de derivación morfológica se ejemplifica en (14a y b).

14.

- a. *Maxa* -*xiya*
 Venado - ASPECTO SAGRADO
 ‘Mal del venado’
- b. *Xari* -*xiya*
 olla - ASPECTO SAGRADO
 ‘Mal de la olla’

En (14a y b), el sufijo *-xiya*, el aspecto sagrado, es agregado al sustantivo *maxa* ‘venado’ o *xari* ‘olla’, lo que da por resultado ‘mal del venado’ en (14a) y ‘mal de la olla’ en (14b).

En Cuadro 6.3. se puede apreciar esta derivación en cada uno de los nombres de los males tradicionales. En la primera columna aparece la raíz nominal de cada uno de los males, en la siguiente columna, aparece el significado del sustantivo. En la tercera columna se observa la raíz nominal con el sufijo *-xiya*, es decir el nombre del mal tradicional. Finalmente, en la última columna se presenta el significado de la palabra derivada.

Cuadro 6.3. Males ‘puestos’ entre los *wixaritari*.

Raíz nominal	Significado del sustantivo	Con <i>-xiya</i>	Significado de la palabra derivada
<i>'Atakwai</i>	Lagartija	<i>'Atakwai-xiya</i>	‘Mal de la Lagartija’
<i>'Iki</i>	Elote ²⁵	<i>'Iki-xiya</i>	‘Mal del Elote’
<i>'Iku</i>	Maíz	<i>'Iku-xiya</i>	‘Mal del Maíz’
<i>'Ira</i>	Correcaminos	<i>'Ira-xiya</i>	‘Mal del Correcaminos’
<i>'Irii</i>	Flecha	<i>'Irii-xiya</i>	‘Mal de la Flecha’
<i>'Iteiri</i>	Vela	<i>'Iteiri-xiya</i>	‘Mal de la Vela’
<i>Hai</i>	Nube	<i>Hai-xiya</i>	‘Mal de la Nube’
<i>Hixi</i>	Ojo	<i>Hixi-xiya</i>	‘Mal de Ojo’
<i>Ketsi</i>	Pescado	<i>Ketsi-xiya</i>	‘Mal del Pescado’
<i>Kipieri</i>	Leño	<i>Kipieri -xiya</i>	‘Mal del Leño’
<i>Kwitapuri</i>	Escarabajo	<i>Kwitapuri -xiya</i>	‘Mal del Escarabajo’
<i>Mai</i>	Maguey	<i>Mai-xiya</i>	‘Mal del Maguey’
<i>Maxa</i>	Venado	<i>Maxa-xiya</i>	‘Mal del Venado’
<i>Temu</i>	Sapo ²⁶	<i>Temu-xiya</i>	‘Mal del Sapo’
<i>Tepari</i>	Piedra redonda	<i>Tepari-xiya</i>	‘Mal de la Piedra redonda’
<i>Tetsu</i>	Tamal ²⁷	<i>Tetsu-xiya</i>	‘Mal del Tamal’
<i>Wawe</i>	Amaranto	<i>Wawe-xiya</i>	‘Mal del Amaranto’
<i>Xari</i>	Olla de barro	<i>Xari-xiya</i>	‘Mal de la Olla’

Es importante hacer notar aquí que no existe un equivalente exacto ni en español ni en la cultura occidental, pero el presentado en este trabajo es lo que más se aproxima a la representación de la cultura *wixárika*.

²⁵Mazorca tierna del maíz.

²⁶Anfibio.

²⁷Pan de maíz envuelto en hojas de la mazorca del maíz, relleno de algún guisado y cocido al vapor.

Lo que se puede observar de este cuadro es primero, que el sustantivo autónomo pertenece a algún campo semántico de la cultura *wixárika* (animales, objetos, plantas, alimentos, i. e. entidades culturales); segundo, que al fusionarse con *-xiya* y crear los nombres de los males, pasan a formar parte del campo semántico de los males, y no solamente de cualquier mal, sino de una clase particular de padecimientos, todos relacionados con la religión *wixárika*. Como había explicado, esto es en virtud de que *-xiya* asocia a los sustantivos autónomos con el ámbito de lo sagrado.

6.3.3. Análisis semántico

El análisis semántico que se presenta a continuación se compone de tres apartados: el análisis léxico, el reconocimiento de procesos metonímicos, y finalmente, la construcción de los significados a partir de la fusión conceptual.

6.3.3.1 Análisis léxico

Primeramente el análisis léxico se realizó en dos etapas. Esto fue debido a que surgió la pregunta sobre qué rasgos de una entidad cultural se fusionaba con el rasgo de aspecto sagrado marcado en el sufijo *-xiya*. Particularmente era conveniente identificar qué rasgos semánticos eran pertinentes al fusionar el sustantivo independiente con el sufijo *-xiya*. Como había mencionado, es precisamente la entidad cultural la que proporciona los rasgos específicos y diferenciados de cada mal puesto. Por ello, era necesario determinar cuáles eran los rasgos prominentes de la entidad y cuáles eran pertinentes en el proceso derivativo. De ahí que para evitar hacer una imposición arbitraria de rasgos semánticos, se realizaron entrevistas léxicas sobre cada una de las entidades culturales a 21 hablantes de *wixárika*. Los

resultados de estas entrevistas se pueden ver en el Cuadro 6.4. En la primera columna aparece el nombre de la entidad y su glosa. En la segunda columna se aprecian todos los rasgos semánticos dados por las personas entrevistadas.

Cuadro 6.4. Rasgos semánticos de las entidades

Entidad	Rasgos semánticos	
<i>'Atakwai</i> LAGARTIJA	Animal que anda en palos (árboles) Gris pálido	Tiene cola
<i>'Hki</i> ELOTE	Elote sagrado que solamente se corta para las fiestas	Tallo erguido, rígido y sólido
<i>'Iku</i> MAÍZ	Sirve para comer Para hacer tejuino Tiene flechas	Se le tiene que alimentar Se pone en el altar una ofrenda para él
<i>'Fra</i> CORRECAMINOS	Flojo Pinto o negro Cola larga Vive en llano o barranca	Copete Corre rápido Piojoso Como pollito
<i>'Frii</i> FLECHA	Flecha para cazar venado Puede ser corta	Tres colores
<i>'Iteiri</i> VELA	Da fuerza a toda la familia y los cuida	Se renueva cada cinco años o cada diez
<i>Hai</i> NUBE	Blanca Redonda	En el cielo
<i>Hixi</i> OJO	Son dos Son redondos	Sirven para mirar
<i>Ketsi</i> PESCADO	Es azul Se encuentra en el agua Se come de día	En la fiesta les dan a los dioses y después se lo comen Se puede usar en lugar del venado como ofrenda
<i>Kipieri</i> LEÑO	Es un palo Está en el fuego	Lo cortan cuando van a Real de Catorce
<i>Kwitapuri</i> ESCARABAJO	Es rojo Hace pozos	Lleva pedazos de excremento del burro al pozo
<i>Mai</i> MAGUEY	Picudo (con picos) Color verde o pardo Raíces enterradas	No se mueve Come todo el día Es flojo, perezoso

<i>Maxa</i> VENADO	Animal con cuernos, pelo y cuero Las patas flacas Come frijoles ²⁸ Color gris o amarillo Panzón (vientre protruido) Se usa como ofrenda	Ojos grandes Cuello chiquito Cuerpo grande Cola blanca y negra Nariz y orejas Se deja comida en los cachetes (mejillas) y se le ven abultados
<i>Temu</i> SAPO	Verde, gris, negro o pinto Se arrastra Vive en agua o tierra	Se la pasa sentado Es grande y panzón Casi no crece
<i>Tepari</i> PIEDRA REDONDA	Piedra pequeña Redonda	Sagrada Está en el altar
<i>Tetsu</i> TAMAL	Está hecho de maíz Envuelto en hojas de maíz Es redondo Duro	Está relleno Está amarrado a la mitad o doblado Es regalado Las mujeres son las encargadas de hacer los tamales en las fiestas
<i>Wawe</i> AMARANTO	Planta de granos pequeños Comestible	Se emplea su aceite para recubrir jícaras sagradas Esta labor la llevan a cabo las abuelas o mujeres de mayor edad.
<i>Xari</i> OLLA DE BARRO	Sirve para cocinar Tiene orejas	Está sentada Es de barro

Estos rasgos son el resultado de la reunión de las descripciones de todas las entrevistas y constituyen la primera etapa descriptiva. La segunda consistió en determinar cuáles eran los rasgos más prominentes y significativos de acuerdo a los propios hablantes entrevistados. Estos rasgos se pueden apreciar en el Cuadro 6.5. Son el producto de la confluencia de las descripciones hechas por las personas entrevistadas. Igual que el cuadro anterior, en la primera columna aparece el nombre de la entidad y en la segunda los rasgos semánticos más prominentes.

²⁸Judías.

Cuadro 6.5. Rasgos semánticos prominentes de las entidades

Entidad	Rasgos semánticos prominentes
<i>'Atakwai</i> LAGARTIJA	<ul style="list-style-type: none"> • Animal que anda en palos (árboles) • Gris pálido
<i>'Iki</i> ELOTE	<ul style="list-style-type: none"> • Elote sagrado que solamente se corta para las fiestas • Tallo erguido, rígido y sólido
<i>'Iku</i> MAÍZ	<ul style="list-style-type: none"> • Sirve para comer • Se le tiene que alimentar
<i>'Ira</i> CORRECAMINOS	<ul style="list-style-type: none"> • Flojo
<i>'Irii</i> FLECHA	<ul style="list-style-type: none"> • Flecha para cazar venado
<i>'Iteiri</i> VELA	<ul style="list-style-type: none"> • Da fuerza a toda la familia y los cuida
<i>Hai</i> NUBE	<ul style="list-style-type: none"> • En el cielo
<i>Hixi</i> OJO	<ul style="list-style-type: none"> • Son redondos • Sirven para mirar
<i>Ketsi</i> PESCADO	<ul style="list-style-type: none"> • Es azul • En la fiesta les dan a los dioses y después se lo comen
<i>Kipieri</i> LEÑO	<ul style="list-style-type: none"> • Es un palo • Lo cortan cuando van a Real de Catorce
<i>Kwitapuri</i> ESCARABAJO	<ul style="list-style-type: none"> • Es rojo • Hace pozos • Lleva pedazos de excremento del burro al pozo
<i>Mai</i> MAGUEY	<ul style="list-style-type: none"> • Picudo (con picos) • No se mueve
<i>Maxa</i> VENADO	<ul style="list-style-type: none"> • Animal con cuernos, pelo y cuero • Las patas flacas
<i>Temu</i> SAPO	<ul style="list-style-type: none"> • Verde • Se arrastra • Se la pasa sentado • Vive en el agua
<i>Tepari</i> PIEDRA REDONDA	<ul style="list-style-type: none"> • Piedra pequeña
<i>Tetsu</i> TAMAL	<ul style="list-style-type: none"> • Envuelto en hojas de maíz • Está amarrado a la mitad
<i>Wawe</i> AMARANTO	<ul style="list-style-type: none"> • Granos pequeños
<i>Xari</i> OLLA DE BARRO	<ul style="list-style-type: none"> • Sirve para cocinar

Como se ha visto, estos rasgos prominentes también aparecen en la descripción de los males puestos como signos y síntomas de enfermedad. Puesto que la enfermedad se describe como la ocupación de uno de estos animales y objetos en el cuerpo de quien sufre el mal, existe la posibilidad de que alguno de ellos aparezca como rasgo prominente en el mal. La relación no es mecánica. Como bien se sabe, en la conformación de una derivación puede filtrarse un rasgo prominente o puede en su defecto emerger otro rasgo como consecuencia del proceso derivativo. En español, el *guardafangos* no es la parte del coche que efectivamente guarda el lodo sino la parte que defiende al coche del lodo; en cambio *guardabosques* sí es quien guarda el bosque de posibles ataques que afecten su integridad (Zacarías, 2010). En el caso de las enfermedades puestas mostraré los rasgos que son más prominentes de la entidad los cuales se imponen en la derivación y aquellos que son producto de la fusión entre los componentes de cada término.

6.3.3.2. Procesos metonímicos en el mal

Dados los rasgos prominentes obtenidos en el estudio léxico, se verá que la entidad (o parte de ésta) que se introduce al cuerpo de la persona afectada, se genera el mal puesto, y metonímicamente, la persona adquiere algunos de sus rasgos. Hay que recordar que en la presente investigación la metonimia es entendida como el traslape de las características sobresalientes de un elemento con las características de otro para formar un tercer elemento (Lakoff 1987: 78).

Los principios metonímicos que aparecen en el nombramiento de los males puestos se pueden dividir en dos. El primero se refiere a que una entidad cultural está representada por los rasgos físicos/de comportamiento de la persona solamente cuando tiene un mal puesto (RASGOS DE PERSONA > ENTIDAD

CULTURAL). El segundo se refiere a que únicamente cuando se padece un mal tradicional, un dolor de la persona representa una entidad dentro del cuerpo humano (DOLOR EN PERSONA>ENTIDAD CULTURAL). En el caso del dolor es necesario aclarar que no es igual a los dolores corporales explicados en el apartado de males normales. En los males puestos, el dolor es producto de una intromisión de una entidad ajena al cuerpo humano que proviene de un rompimiento de la costumbre. Esa entidad es la que provoca el dolor y al extraerla el dolor cesa.

Entonces, en el sistema metonímico de los nombre de los males tradicionales cada una de las características que indican la presencia de una entidad ajena al cuerpo, se puede apreciar vía a) los rasgos físicos y de comportamiento, b) sólo los rasgos de comportamiento, c) sólo los rasgos físicos, o d) el dolor provocado por la entidad que se introdujo. Esta última es una metonimia menos elaborada que las anteriores. Se han perdido los rasgos físicos o de comportamiento y solamente queda el dolor, siempre provocado por la entidad que se introdujo.

Esta intromisión se ratifica durante el proceso curativo. En la cura, aparte de otros eventos, siempre está presente la extracción de la entidad que se introdujo en el cuerpo. La presencia de una entidad ajena al cuerpo humano se corrobora con:

- Extracción concreta de la entidad ajena al cuerpo humano
- Extracción abstracta de la entidad ajena al cuerpo humano
- Uso de la entidad ajena al cuerpo humano

Todo esto se conceptualiza adecuadamente con el modelo semántico de la integración conceptual, en el cual, el carácter sagrado marcado en el sufijo se traslapa con los rasgos de la entidad cultura y se fusionan en la

conceptualización del mal tradicional como se explicará en el siguiente apartado.

6.3.3.3. Fusiones

En el modelo de Lakoff y Johnson, la metonimia se explica como una proyección va de la fuente a la meta en un sentido unidireccional. Sin embargo, los rasgos que aparecen en cada espacio no se pueden predecir partiendo solamente de las características de la fuente. Según Fauconnier y Turner serían necesarios tres espacios para que el proceso metonímico se conceptualice adecuadamente.

En la construcción particular de significado de los males puestos del pueblo *wixárika* se pueden observar los tres procesos básicos para que se dé la fusión conceptual (Fauconnier et al. [1998] 2001).

1. Composición: Cada uno de los *inputs* tiene rasgos semánticos particulares. Algunos de esos rasgos se proyectan hacia el espacio fusionado.
2. Terminación: Algunos de los rasgos son proyectados hacia el espacio fusionado para llenarlo. Sin embargo no todos pasan y algunos rasgos son exclusivos de la fusión.
3. Elaboración: Este proceso llevaría a pensar en posibilidades cada vez más elaboradas que irían desde un síntoma provocado por el objeto que se introdujo en el cuerpo de la persona afectada (dolor en el caso de *'ikuxiya* provocado por el *'iku* 'maíz' que se introdujo en el cuerpo) hasta que la persona afectada presente rasgos que son similares a los de la entidad que se introdujo (e.g. "la persona tiene forma de *mai* 'maguey'" en *maixiya*; "la coloración de la piel lo tiene como *'atakwai* 'lagartija'" en *'atakwaixiya*).

Para poder llegar al nombre del mal puesto con el modelo semántico de integración conceptual se realiza una fusión. Son varios los rasgos que posee la entidad cultural que se traslapan con el rasgo de sacralidad marcado en *-xiya* (v. figura 6.3.), como se había explicado anteriormente,. Ambos elementos, al fusionarse, dan como resultado un mal puesto. Este padecimiento puede presentar rasgos generales como pérdida del apetito, debilidad, diarrea, vómito, fiebre, incapacidad de moverse, inflamación, dolor o adelgazamiento, aunque en la fusión no aparezcan todos.

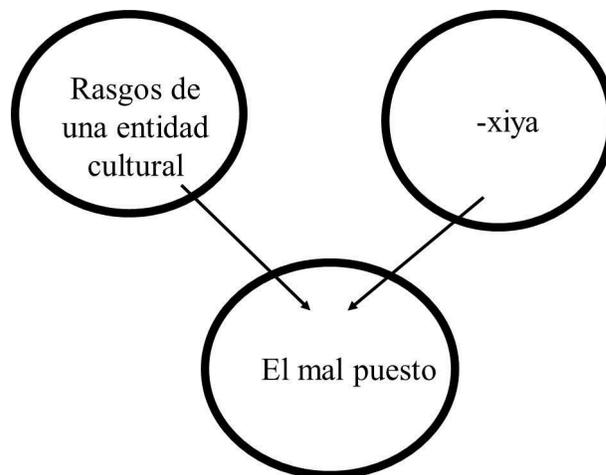


Figura 6.3. Fusión esquemática del mal puesto

No se traslapan todos los rasgos y no es una copia de estos. En el segundo nivel de fusiones se hace la especificación con los rasgos semánticos particulares de cada mal. Es decir, cuando se traslapan los rasgos de *-xiya* con los rasgos de la entidad que se introdujo en el cuerpo humano y entonces se tiene el mal puesto.

El espacio fusionado ni es una copia de cada *input* ni se están activando el mismo número de rasgos semánticos. Como sugiere la teoría de la fusión, los mapeos son siempre parciales y subespecíficos (Fauconnier y Turner, 2001). Solamente emergen aquellos rasgos que son relevantes, y esa relevancia, parece ser que tienen que ver con aspectos culturales.

Los males puestos se pudieron clasificar en cuatro grupos de acuerdo al sistema de metonimias obtenido con el modelo de Lakoff y Johnson, explicado en el apartado anterior.

a) Los rasgos físicos y de comportamiento: esta primera fusión incluye los males con signos y síntomas parecidos a los rasgos físicos y el comportamiento de la entidad que se introduce al cuerpo humano.

b) Los rasgos de comportamiento: la segunda fusión abarca males cuyos signos y síntomas son similares al comportamiento del elemento que penetra en el cuerpo humano.

c) Los rasgos físicos solamente: la tercera fusión engloba esos males que presentan signos y síntomas semejantes a las características físicas de la entidad que se introduce al cuerpo humano.

d) El dolor provocado por la entidad que se introdujo: esta fusión comprende aquellos padecimientos cuyo síntoma predominante es el del dolor provocado por el objeto que entra en el cuerpo.

A partir de estos grupos basados en el modelo de Lakoff y Johnson se pudieron hacer las fusiones con el modelo semántico e integración conceptual. Las primeras tres fusiones (a, b y c) comprenden el principio metonímico de (RASGOS DE PERSONA > ENTIDAD CULTURAL) y la cuarta fusión (d) es sobre el segundo principio metonímico (DOLOR EN PERSONA > ENTIDAD CULTURAL).

a) Rasgos físicos y comportamiento

Para la representación de esta fusión (Figura 6.4) se muestra el mal más prototípico de los estudiados en esta investigación: *maxaxiya* ‘mal del venado’. La mayoría de las personas entrevistadas habían oído hablar de él, lo conocían, o incluso lo habían padecido. En esta fusión, lo que se observa,

primero, es que los rasgos de *maxa* ‘venado’, sean prominentes o no, son muy similares a la mayoría de las características físicas y de comportamiento de la persona afectada con *maxaxiya*.

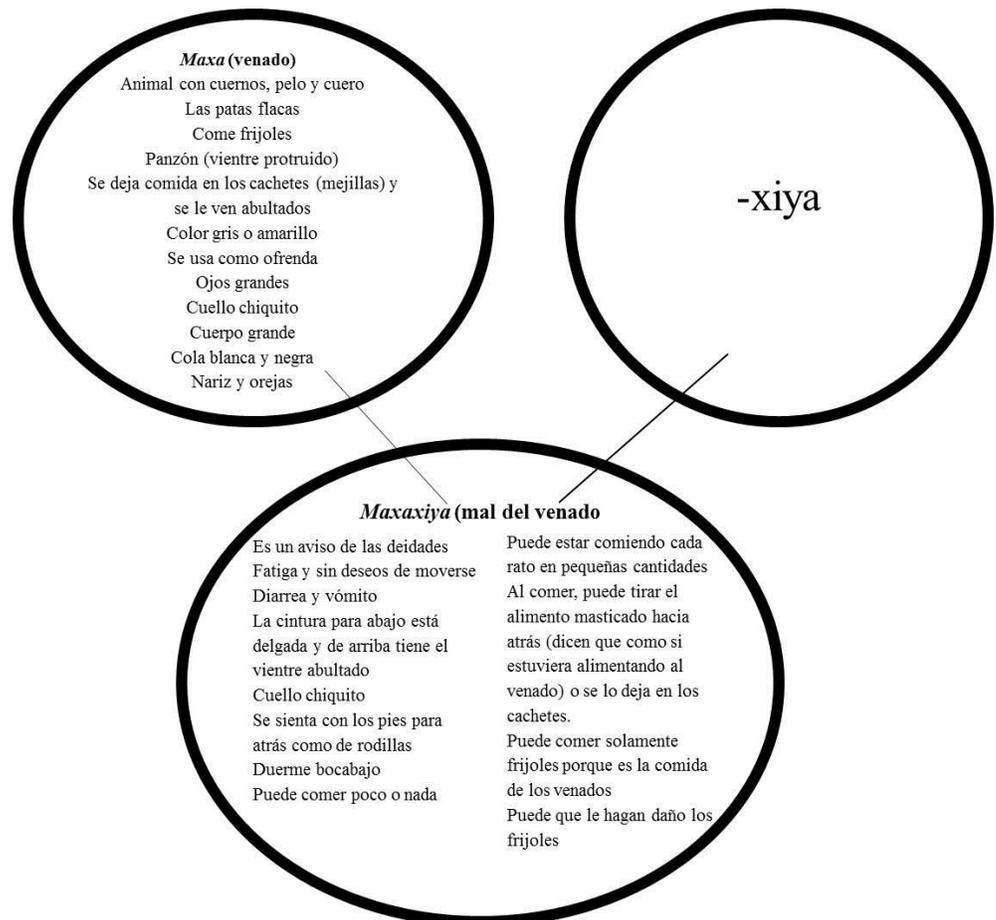


Figura 6.4. Fusión de *maxaxiya* ‘mal del venado’.

Otros males que pueden ser analizados bajo este tipo de fusión son *‘atakwaixiya, maixiya y temuxiya*. En todos se puede observar que presentan rasgos físicos, además del comportamiento de la entidad que se introdujo en el cuerpo de la persona enferma. Se puede apreciar en *‘atakwaixiya* ‘mal de la lagartija’ que el rasgo físico de “gris pálido” se ve en la palidez de la persona enferma, lo mismo que “tiene cola” aparece en la persona en el movimiento que hace de una de sus piernas y que es interpretado como una cola en movimiento. El rasgo de comportamiento de “anda en palos” se fusiona en el mal puesto con

la característica del comportamiento de la persona enferma de querer subirse a los árboles. En el caso de *maixiya* ‘mal del maguey’ el rasgo físico del maguey de “picudo (con picos)” se fusiona en la persona afligida con “picudo de las pompis”. Además, el comportamiento descrito del maguey de “no se mueve”, “come todo el día”, “es flojo” aparecen en el espacio fusionado como que la persona enferma “no puede caminar”, “se la pasa comiendo”, “no va a ningún lado”. Un rasgo físico del sapo, “panzón (vientre protruido)” aparece en *temuxiya* ‘mal del sapo’ con la persona con ese mismo rasgo. El comportamiento del sapo de “se la pasa sentado” se puede apreciar en la persona aquejada por este mal que “no puede caminar” y “no se puede levantar”, lo mismo que su característica de “se arrastra” se ve en el comportamiento de la persona enferma “se arrastra como sapo”.

Además con respecto a los signos y síntomas de la enfermedad, se observa que aparecen algunos como adelgazamiento y diarrea en todos los males de este tipo de fusión. La inapetencia aparece en *atakwaixiya* y *temuxiya*. La incapacidad de moverse en *maixiya* y *temuxiya*; y el vómito en *atakwaixiya* y en *temuxiya*.

b) Comportamiento

En esta segunda fusión (Figura 6.5) se aprecia que los rasgos prominentes de *xari* ‘olla’ son aquellos que tienen que ver con el comportamiento de la persona afectada por *xarixiya* ‘mal de la olla’. De *-xiya* se puede observar que el rasgo semántico de “carácter sagrado” se traslapa en el espacio fusionado cuando no se respeta “el costumbre”.

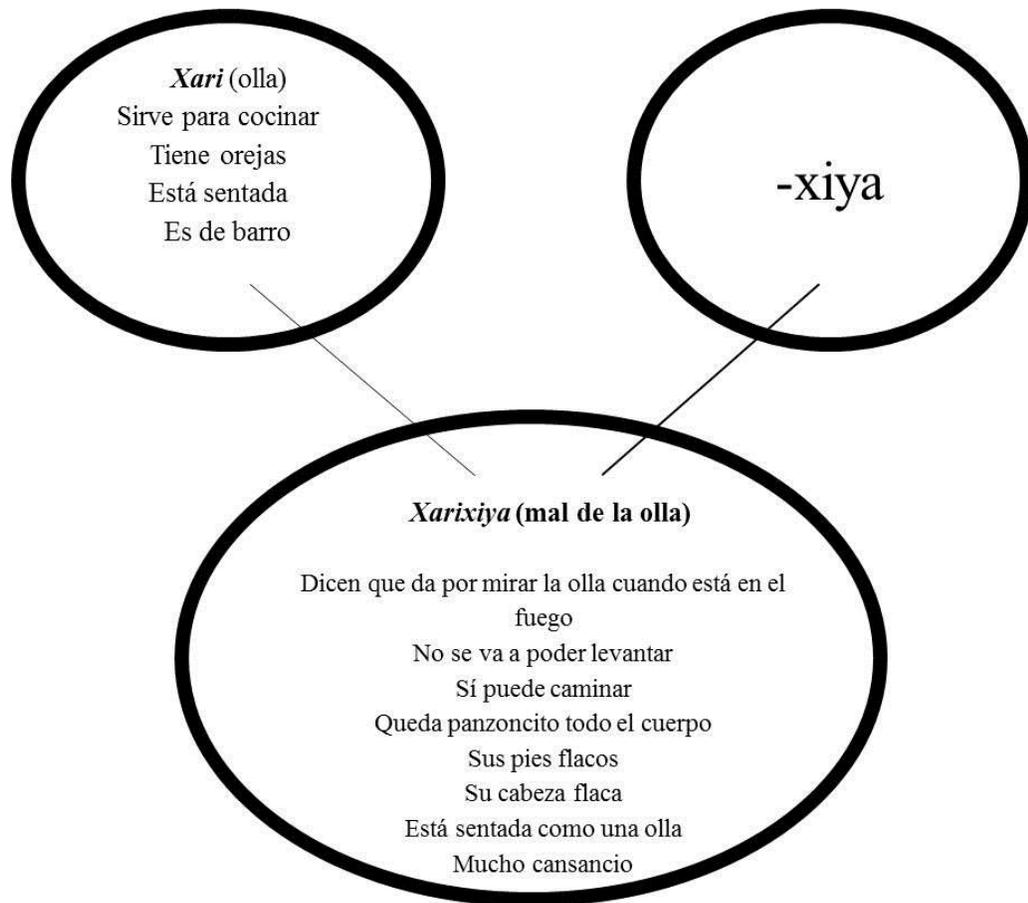


Figura 6.5. Fusión de *xarixiya* ‘el mal de la olla’.

Otros males cuyos síntomas y signos son similares al comportamiento de la entidad que se introduce en el cuerpo son *kwitapurixiya* y *iraxiya*. El comportamiento de “flojo” de *ira* ‘correcaminos’ aparece en la persona que padece *iraxiya*. La acción de caerse al suelo y rodar de la persona con *kwitapurixiya* se puede relacionar con el hecho de que el *kwitapuri* ‘escarabajo’ anda en el suelo y rueda su excremento por el mismo suelo.

c) Rasgos físicos

En la tercera fusión (Figura 6.6), igual que en los anteriores, existen rasgos prominentes del sustantivo autónomo, en este caso las características físicas de *tetsu* ‘tamal’, los que son muy parecidos a los rasgos físicos de la persona afectada por *tetsuxiya* ‘mal del tamal’. Igual que en los anteriores, en cuanto a *-xiya*, el rasgo semántico de “carácter sagrado” se traslapa en el espacio fusionado por no respetar las tradiciones religiosas. Los signos de enfermedad no son iguales a los anteriores, pero también existen (i.e. secreciones blanquecinas de la vagina).

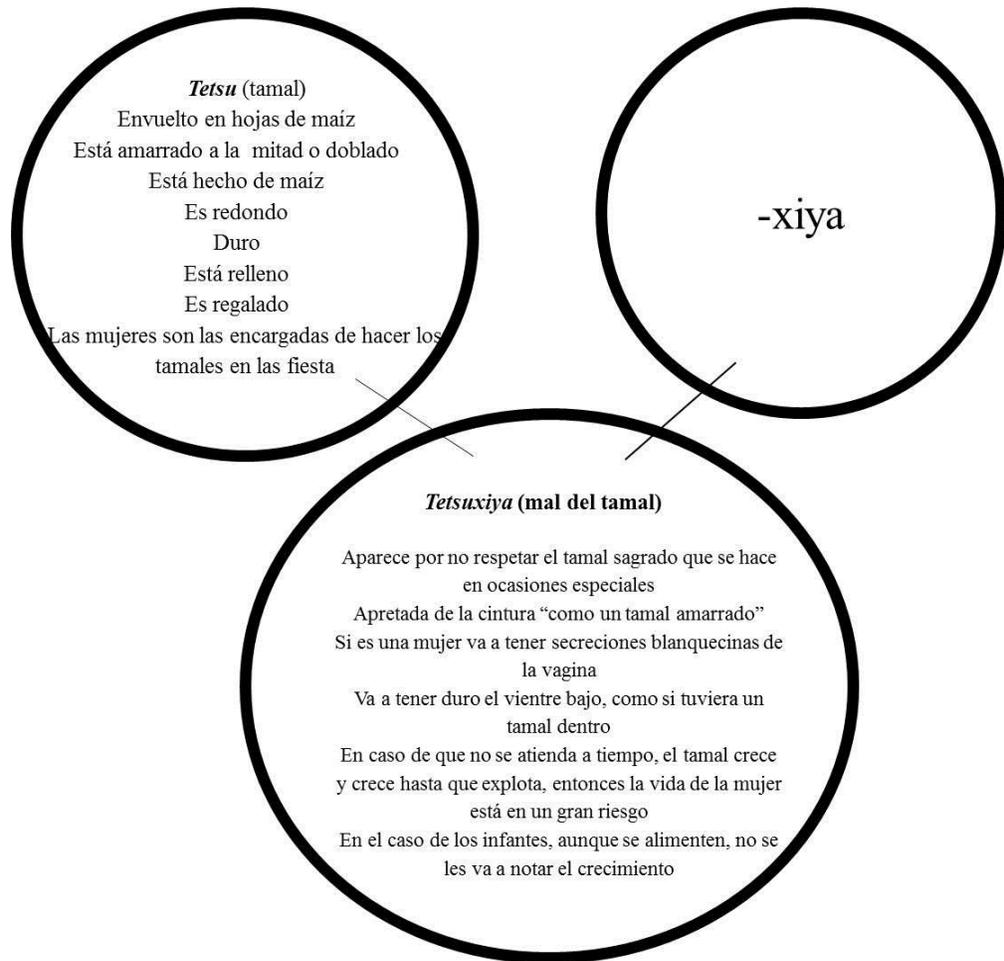


Figura 6.6. Fusión de *tetsuxiya* ‘el mal del tamal’.

Otros mal cuyos síntomas y signos son similares a los rasgos físicos de la entidad que se introduce en el cuerpo es *wawexiya*. Así se tiene que los rasgos físicos de “granitos pequeños” del *wawe* se traslapa en el espacio fusionado de *wawexiya* ‘mal del amaranto’.

d) Dolor provocado

En esta última fusión (Figura 6.7) se observa, primero, que son muy pocos los rasgos semánticos de *iku* ‘maíz’, la entidad cultural, que se traslapan en los signos o síntomas de la persona afectada. Segundo, que el rasgo de “carácter sagrado” se traslapa en el espacio fusionado en esas características que tienen que ver con aspectos religiosos. El síntoma más característico y el que le da su nombre a esta fusión, es el dolor provocado por la entidad que se metió en el cuerpo humano.

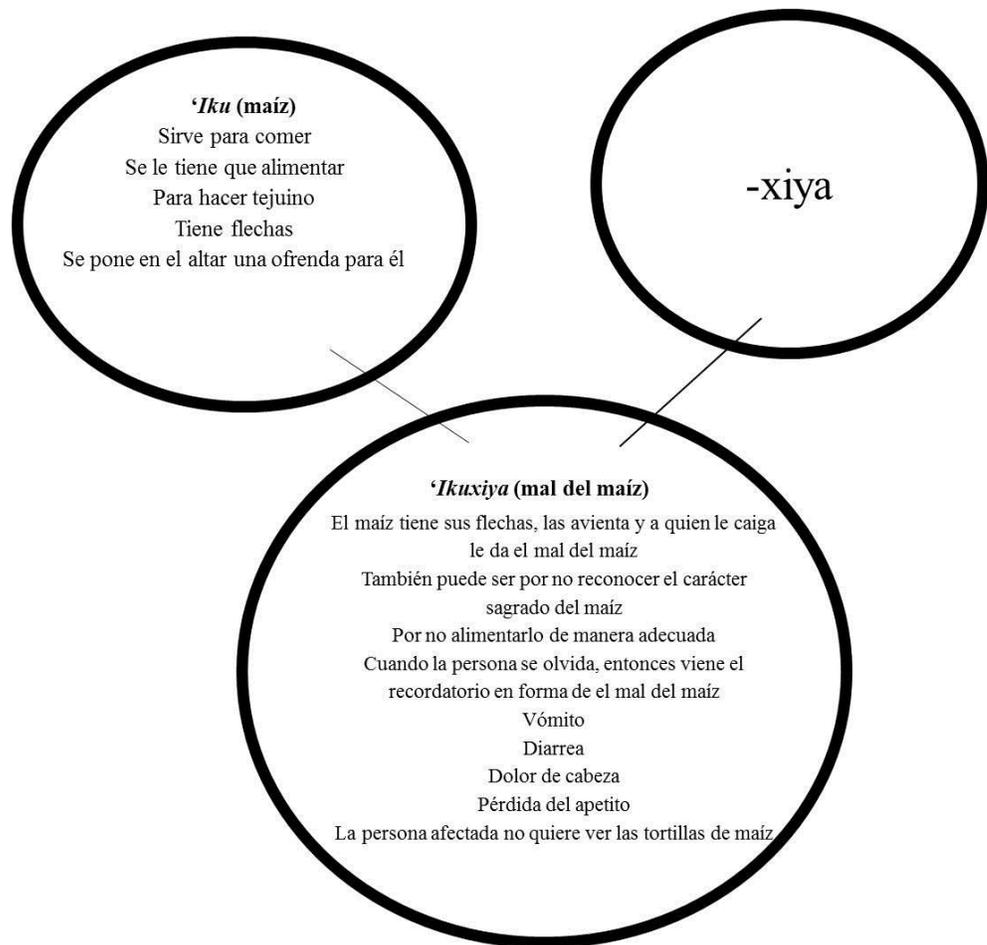


Figura 6.7. Fusión de *'ikuxiya* 'el mal del maíz'.

El espacio fusionado de los rasgos semánticos del maíz con los rasgos semánticos del sufijo *-xiya* permite observar como la cultura influye no solamente en el nombramiento de los males puestos sino que también en la descripción de sus características particulares. Esto se puede observar en otros males que también presentan dolor, como *'ikixiya* 'mal del elote sagrado', *'iriixiya* 'mal de la flecha', *'iteirixiya* 'mal de la vela', *haixiya* 'mal de la nube', *hixixiya* 'mal de ojo', *ketsixiya* 'mal del pescado', *kípierixiya* 'mal del leño' y *teparixiya* 'mal de la piedra redonda'.

Por ejemplo, en el caso de *'ikixiya* 'mal del elote sagrado' el rasgo semántico de "tallo erguido, rígido y sólido", es precisamente lo que causa tanto

dolor en el mal tradicional. Lo mismo pasa con *'iriixiya*, 'mal de la flecha' en el cual la flecha enviada por los ancestros se aloja en el cuerpo humano y causa dolor; o con *'iteirixiya* 'mal de la vela' que se aloja una vela en el cuerpo provocando dolor. En *haixiya* lo que duele es *hai* 'nube' que se metió al cuerpo. Igualmente, en el 'mal de la piedra' *teparixiya* la persona afectada tiene un dolor en donde se supone está alojada la *tepari*.

El caso de *hixixiya* es especial puesto que junto con *hixi kwiniya* forman un par mínimo semántico. *Hixi kwiniya* es un mal normal explicado en su apartado correspondiente. En este padecimiento es *hixi* 'ojo' como órgano físico de la persona afectada, lo que duele y ello se debe a que la persona pasó de un ambiente caliente a uno frío. Es decir ella misma causó el daño a sí misma por descuido. En el mal puesto *hixixiya*, es *hixi* 'ojo' como sentido de la vista, ahora de alguien más que entra en el cuerpo de la persona, es decir solamente por el hecho de ver a la persona la puede afectar y le causa dolor en la cabeza.

Aparte del dolor, existen pocos signos o síntomas de enfermedad en general, que se traslapen en el espacio fusionado. Además de los ya vistos en *'ikuxiya* (Figura 6.8), solamente en *teparixiya* 'mal de la piedra' aparece la pérdida de apetito y vómito y diarrea. En el resto de los males de esta fusión, solamente aparece el síntoma de dolor.

Esta fusión de dolor provocado es la más productiva y como había mencionado, la menos elaborada de todas. Esto es, que solamente se requiere sentir dolor y atribuirlo a una falta que se haya cometido, para relacionarlo con la entidad que entró en el cuerpo humano. Ya no hay rasgos físicos, ni siquiera comportamiento. Es llanamente el dolor el que señala la falta moral o la omisión religiosa.

6.3.3.3.1 Procesos metonímicos en la cura

Estos aspectos metonímicos se pueden observar más claramente en la cura del mal puesto. Primeramente, la cura se puede obtener a través de un ritual complejo conducido por el *mara'akame*. La cura requiere ofrendas, ayunos, abstinencia sexual, oraciones y cantos. Los procesos metonímicos, como había sugerido, se ratifican durante el proceso curativo.

La metonimia en los males puestos, como corresponde a toda metonimia, es una representación parcial. Una parte representativa de la entidad cultural es la que se introduce en el cuerpo de la persona susceptible de enfermar. Sin embargo, la introducción por parcial que pueda ser, tiene una representación cultural suficiente para provocar el mal puesto. Ahora bien, durante la curación, el *mara'akame*, de manera simbólica, realiza la extracción de esa parte representativa, con lo cual se confirma la presencia de la entidad dentro del cuerpo. Aunque se puede hacer una clasificación a partir del tipo de extracción de la entidad, el valor del objeto extraído es menos importante que el acto simbólico de extracción por medio del cual se llega a la cura. Si el *mara'akame* extrae un objeto o parte de este o incluso, si en la extracción no hay objetos palpables, el acto simbólico de la extracción de esas partes representativas es lo que resulta fundamental. Es decir, la aparición de pelos de *maxa*, de un *'atakwai*, *tepari*, *'irii* o el movimiento de las manos simbolizando algún tipo de extracción, es relevante solamente porque representa el restablecimiento de la armonía. De hecho, la curación de la persona enferma es lo que constata que la armonía ha sido reestablecida. En el Cuadro 6.6. se pueden observar las distintas prácticas de curación que realiza el *mara'akame* de acuerdo a cada mal. En ellas se puede observar la extracción simbólica de lo que se había introducido en el cuerpo de la persona.

Cuadro 6.6. Prácticas de curación de los males puestos

Mal puesto	Prácticas de curación
<i>'Atakwaixiya</i>	La familia tiene que ayunar, no comer con sal, no tener relaciones sexuales. El chamán dialoga toda la noche con los ancestros y al día siguiente le saca a la persona enferma, el animal de la cadera, que es visible para todos los presentes en la curación. Pone a la lagartija en un palito y lo sube a un árbol para que se vaya. Puede que la persona afectada tenga más de un animal en su cuerpo. Cristina dice que a su nieto, el cantador “le sacó dos lagartijas y los subió en un árbol de huamúchil y se curó”.
<i>'Ikuxiya</i>	Se saca un grano de maíz del pecho de la persona afectada.
<i>'Iraxiya</i>	El mara'akame extrae una pequeña pluma de correcaminos del cuerpo de la persona.
<i>'Iriixiya</i>	El mara'akame tiene que sacar la flecha, que a veces es un cristal pequeño. De esta manera, la persona sana. Sin embargo, el ritual de sanación comprende poner en el altar familiar el objeto que extrajo el cantador y hacer las ofrendas adecuadas. De esta manera, el alma del difunto podrá descansar en paz.
<i>'Iteirixiya</i>	Para curarla el mara'akame extrae una vela pequeña del pecho de la persona.
<i>Hixixiya</i>	El especialista procede a practicar la curación ejecutando una limpia que acompaña continuamente de rezos. Al final de la curación aplica agua del mar frente a <i>Haramara</i> ²⁹ en los ojos. Un pedazo pequeño de carbón se extrae de los ojos de la persona afectada, lo que muestra metafóricamente que el calor estaba haciendo daño.

²⁹Isla del Rey, una pequeña isla en el puerto de San Blas, Nayarit, considerada un lugar sagrado para los *wixaritari*: “es el sitio donde *Tatéi Haramara*, la diosa del mar, salió de las aguas que cubría el planeta” (Candelario Valadez, 2011)

<i>Kipierixiya</i>	El chamán limpia en la parte de los ojos y saca un pedazo de carbón.
<i>Kwitapurixiya</i>	Se extrae un pequeño escarabajo de la nuca de la persona.
<i>Maxaxiya</i>	La cura consiste en que el <i>mara'akame</i> simula que la persona enferma es el venado. Entonces hace una representación de una cacería y cuando lo caza, lo tira al suelo. Pasa su <i>muwieri</i> por el cuerpo del paciente y se ve que van cayendo pelos de venado. También le talla la cabeza para simular que le corta los cuernos. Finalmente aparenta que le quita el cuero de venado, puede ser que le quite la ropa, y esa misma junto con los pelos de venado, los echa al fuego. Además la familia tiene que dejar de comer sal y debe de llevar ofrendas al venado en un lugar especial.
<i>Temuxiya</i>	El <i>mara'akame</i> tiene que sacar el sapo que tiene la persona en su cadera para que sane. Una vez que lo saca, lo tira lejos para que no regrese al cuerpo de la persona enferma.
<i>Teparixiya</i>	En la curación, el <i>mara'akame</i> extrae una piedrita del abdomen de la persona.
<i>Wawexiya</i>	El chamán pasa un trapo húmedo y limpio por la piel de la persona enferma y van quedando los granitos de amaranto y así se alivia la persona enferma.
<i>'Ikixiya</i>	Para que la persona recupere su movilidad y el dolor se vaya, tiene que acudir con el <i>mara'akame</i> , quien va simular que corta la varita del <i>'iki</i> que se encuentra dentro del cuerpo de la persona.
<i>Haixiya</i>	El <i>mara'akame</i> va a empujar hacia arriba al que se metió hasta sacarlo [<i>hai</i>]. También dicen que se unta la sangre de la tortuga que anda en el agua en la parte superior del abdomen donde se inflama.
<i>Maixiya</i>	Cuando la persona enferma acude con el <i>mara'akame</i> , este

simula con el *muwieri* o con un palo que quita el maguey, escarba alrededor del enfermo, conforme a los cinco puntos cardinales y por último lo tumba, como quitando el maguey. De esta forma, la persona sana.

Tetsuxiya Para curarlo la persona tiene que tibir un *tetsu* ‘tamal’ y lo envuelve en una tela y se frota por todo el cuerpo. También se puede curar si en una fiesta especial, el *mara’akame* corta un tamal especialmente hecho para ello, en cuatro partes. Con eso, todas las personas que pudieran haber estado enfermas de *tetsuxiya* se van a aliviar.

Xarixiya Durante la curación, el *mara’akame* hace como si fuera a poner frijoles, pone una *xari* ‘olla’ vacía de barro sin agua, la tapa con una tela y le pone palos como si fuera a poner fuego, pero solo es el simulacro. Sin embargo, la tela se pone húmeda como si realmente hubiera fuego y agua. Con esa tela limpia todo el cuerpo del enfermo y de esta manera sana.

En este cuadro se puede observar distintos de tipos de extracción. Hay un tipo en el cual los participantes en la cura pueden ver cómo el *mara’akame* extrae el objeto o parte de este del cuerpo de la persona afectada. Se puede observar que se extrae una o más lagartijas (*’atakwai*) del cuerpo del enfermo de *’atakwaixiya*; un grano de maíz (*’iku*) de quien padece *’ikuxiya*; una vela (*’iteiri*) o pedazo de esta de la persona con *’iteirixiya*; granos de amaranto (*wawe*) de la piel de quien tiene *wawexiya*; una piedrita redonda (*tepari*) del vientre de la mujer con *teparixiya*; una punta de flecha(*’iri*) de la espalda de quien padece *’irixiya*; un sapo (*temu*) de la persona con *temuxiya*; pelos de venado (*maxa*) del enfermo de *maxaxiya*.

En otro tipo de extracción, los participantes no pueden ver el objeto que se extrae, solamente el *mara’akame* con su preparación es capaz de ver y extraer esas entidades. Sin embargo, a pesar de no ser vistas, la comunidad

acepta la existencia de estas entidades y por eso mismo la curación surte efecto. Se aprecia que en *maixiya*, el *mara'akame* extrae de la tierra a la persona aquejada como si fuera un maguey (*mai*) y. El *mara'akame* quiebra la vara del *'iki* que se encuentra dentro de la persona que padece *'ikixiya* sin siquiera tocar al paciente. En *haixiya* empuja de vuelta al cielo a *hai* 'nube'. Todas estas acciones, a pesar de ser visibles solamente para el *mara'akame*, son ratificadas tanto por los participantes como por la comunidad.

Otro tipo de extracción simbólica, el *mara'akame* usa el mismo elemento que se metió en el cuerpo de la persona afectada para curar el mal puesto. Se rompe una olla (*xari*) en la cabeza de la persona afectada de *xarixiya*; o pasa un tamal (*tetsu*) por el cuerpo de la persona aquejada de *tetsuxiya* para aliviarla.

Como lo había mencionado con anterioridad, en el restablecimiento de la armonía no es tan relevante el tipo de extracción que realice el *mara'akame*, sino el hecho mismo de que la extracción se dé como representación simbólica y de que para ello sea necesaria la representación parcial o total de la entidad que introdujo la enfermedad. Los objetos que se extraen son vistos como representantes de entidades que garantizan la armonía y que al entrar en discordancia con ellas generan ruptura y desequilibrio. Sea que haya objetos reales y representaciones, lo que es determinante es su carga simbólica. En ese sentido el proceso metonímico consiste en la introducción de una parte de la entidad ofendida. Su ubicación en el cuerpo es perjudicial puesto que está fuera de su ámbito, al extraerla se le reubica en su espacio natural, en su locus armónico.

6.4. Causas culturales

Todos estos males, tan extraños ante los ojos de la cultura occidental, tienen causas que se origina en la misma cosmovisión *wixárika*. Estas pueden ser en general por no hacer fiesta (religiosa), por no cumplir promesas a las deidades, por no respetar “el costumbre”. De manera más específica, pueden ser las envidias, faltas, pasiones, excesos entre miembros de la propia comunidad. Asimismo, algo que va a la par de las causas, es que las acciones que una persona hace o deja de hacer pueden afectar a alguien más, porque esa persona tiene que cumplir con lo que infringió y estando enferma no podría. Así que los ancestros le mandan el aviso en forma de mal en alguno de sus familiares.

La causa de estos males puede ser una ruptura del balance social pre-existente con respecto a los ancestros, los elementos de la naturaleza, otros seres humanos u otras entidades. Para evitar los males y mantener la salud, es necesaria una interacción armoniosa con otras entidades de la propia cultura (animales, plantas, minerales, elementos del entorno, objetos inanimados creados por humanos). Esto es porque el cuerpo humano dentro de la cosmovisión *wixárika* es visto como parte de un cuerpo social. Dicho cuerpo social está compuesto por cada una de las entidades que componen el cosmos. Así es más fácil comprender que la conducta grupal afecta a todos los miembros de la comunidad, porque el ser humano se conceptualiza como parte de un todo dentro de la comunidad y el cosmos (Vázquez Castellanos 1992: 6, Islas Salinas 2009).

Todos estos aspectos culturales no pueden ser explicados con el modelo semántico de integración conceptual. Dicho modelo permite solamente la explicación de los procesos metonímicos, pero no permite ver cómo es que la persona puede llegar a tener un mal puesto. Para ello es necesario integrar dicho modelo a un sistema semiótico más complejo que abarque los aspectos

culturales. Así que se empleó el esquema dinámico de Brandt y Brandt (2005), el cual se explicará ampliamente en el siguiente capítulo.

VII. SOBRE LA REPRESENTACIÓN SOCIAL

Como lo había mencionado en el capítulo anterior, para poder llegar al nombre del mal puesto con el modelo semántico de integración conceptual, la fusión que se realiza especifica los rasgos semánticos particulares de cada mal. Es decir, cuando los rasgos particulares de la entidad que se introdujo en el cuerpo humano y el aspecto sagrado, expresado en el sufijo *-xiya*, se fusionan en el mal puesto especificado por dicha entidad.

7.1 Sobre los aspectos míticos religiosos

Hasta ahora el análisis semántico hecho resulta incompleto, plano, por cuanto la dimensión cultural de los males no tiene una representación analítica. Será necesario saber cómo se llega a conocer el mensaje que un determinado mal conlleva. Considero necesario, entonces, incorporar la parte religiosa representada y asentada en los mitos *wixárika*. Dicha mitología, considerada más bien lecciones de historia antigua que se repite de manera cíclica, es representada, sobre todo en sus *neixa* (v. 2.4.2.), pero como trataré de explicar en este capítulo, se manifiesta también en su vida cotidiana, sobre todo, en sus males.

Las entidades que se introducen en el cuerpo humano para provocar los males pueden ser consideradas portadoras de mensajes, “actantes” en el sentido de que le da Greimas al término “mediante las propiedades que los caracterizan, dadas, a su vez por las figuras que los identifican, que pueden ser

animales, andróginos, villanos, demiurgos, entre otros” (Greimas, 1985 [1982]: 48) y en el caso de los males puestos del pueblo *wixárika* estos actantes tienen una fuerte carga cultural.

En los mitos que pude encontrar, los actantes más frecuentes son el venado, el maíz y el peyote. Es probable que las demás entidades también se encuentren en los mitos, aunque con menos carga que estas tres.

El venado, el peyote y el maíz son entidades muy presentes en la vida de los *wixaritari*. Son considerados antepasados sobresalientes en la religión (ver 2.4.2.). En la mitología, el venado es considerado el hermano mayor *Tamatsi*, quien traía, dentro de sí mismo, el conocimiento y la sabiduría “pero fue perseguido y huyó por el desierto a buscar refugio” (Carrillo De la Cruz, en prensa). El venado se entrega a los cazadores y en ese autosacrificio se transforma en el peyote (Carrillo De la Cruz, en prensa). El peyote entonces adquiere rasgos del venado y es considerado como un alimento sagrado, que sirve para entrar en contacto con los ancestros, gracias al conocimiento y la sabiduría que hereda del venado. Sin embargo, no se trata solamente de consumirlo, sino de convertirse en él (Neurath, 2005: 19). Algo parecido ocurre con el maíz, pues según un mito es considerado como una mujer, *‘Uka ‘iku*, que cuando cuece el maíz, se cuece a sí misma, cuando lo muele, se muele a sí misma. Se autosacrifica para dar de comer a su esposo (Benítez De la Cruz, 2008:119).

El autosacrificio es algo valorado positivamente por los *wixaritari* y es “el ideal ético del *mara’akame*” (Neurath, 2005: 21). Ese sacrificio no se ve como una pérdida sino una transformación que resulta nutritiva para la misma cultura. Se puede ver entonces que las entidades de la vida cotidiana pueden adquirir características de otra entidad en el momento de la transformación y tiene significado no solamente en el ámbito cotidiano sino también en el espiritual.

En los mitos se observa que más que sacrificios como lo menciona Neurath (2005: 13-23), hay transformaciones: el niño enfermo que se sacrifica él mismo al saltar a la *teka* y se transforma en el Sol. El agricultor que se identifica con el elote y este al ser cocido, muere y se transforma en Venus, la estrella de la mañana. El cazador que se transforma en su propia caza y el venado que se transforma en peyote. La Madre del Mar que se arroja contra la roca para transformarse en vapor y lluvia. Además están todos los ancestros que se transformaron en entidades necesarias para la supervivencia de sus descendientes:

“...agua (en sus diferentes formas), maíz y otras plantas alimenticias; el Sol, venados y otros animales; tabaco y peyote. Por eso es que, según dicta la cosmogonía wixárika, todos estos elementos de la naturaleza son ‘en realidad’, personas. Las formaciones naturales que existen en los lugares de culto dan testimonio de las transformaciones que estos antepasados sufrieron en el tiempo mítico. Determinadas rocas, árboles u ojos de agua surgieron o adquirieron su forma peculiar durante episodios importantes de la narración primigenia” (Neurath, 2005: 22).

Estas transformaciones permiten ver en la actualidad, por ejemplo, que durante la celebración de *Tatei Neixa*, la Fiesta del Tambor, a los infantes se les considera elotes tiernos y calabacitas chiquitas y a las calabacitas y elotes tiernos se les considera como infantes. Incluso el tambor es considerado la voz del dios que observa la fiesta desde el horizonte (Mata Torres, 1971:63). Las características de unos se traslapan en las de los otros y se fusionan en nuevas entidades que son las que aparecen en la fiesta. Los procesos metonímicos son, como se puede ver, parte fundamental de la composición cultural del pueblo *wixárika*.

En los mitos, con frecuencia, aparecen personas que no son personas. Se les considera seres divinos en forma de animales con la capacidad de convertirse en personas. Vivían en la oscuridad hasta que salió el Sol. Los animales que huyeron de su luz y calor son los que fueron condenados a vivir en la oscuridad. Esta transformación de una entidad a otra, se puede observar, entonces en los males puestos, cuando una persona adquiere rasgos de una entidad. Sin embargo, opera en forma inversa. La presencia de alguna entidad en la persona enferma se da cuando se rompe la armonía, entonces se entra en contacto con la parte negativa de dicha entidad. Al no respetar la tradición asociada a las fiestas o “el costumbre”, *Tamatsi*, nuestro hermano venado, por ejemplo, irrumpe como mal hasta que, en la cura, se reinstala el orden. Es decir, la parte sagrada de *Tamatsi* que tiene cada *wixárika* desaparece y solamente permanece la parte negativa, que es la que hace daño y tiene que ser restaurada. Es por ello que la enfermedad en los mitos aparece como una prueba a superar.

Sin embargo, siempre existe la posibilidad de reificarse. No toda enfermedad es simple carencia. El niño que se convierte en el Sol, es un ser enfermo, incompleto, desprovisto, que con la transformación se le dota de los atributos más elevados que se ven reflejados en el autosacrificio al renunciar a la vida humana (Gutiérrez Del Ángel, 2005: 60).

En cuanto a la enfermedad, Gutiérrez Del Ángel registró un mito respecto a la creación del sol que transcribo a continuación:

“Había un niño que era sucio, con moco y granos en la cara. Como no les gustaba a los Tsauxirikita³⁰, porque no usaba traje, dijeron que lo iban a echar al fuego, y cuando lo aventaron su mamá se enojó mucho. Luego el niño se fue pa’

³⁰ Dirigentes principales de las peregrinaciones y representan a los primeros venados que salieron del mar.

abajo corre y corre, porque ahí donde cayó estaba lleno de víboras que, por cochino, se lo iban a tragar. Llegó corriendo a Xapawilleme y cuando Paritsika³¹ vio esto, le tiró sus flechas y los dos subieron. A los cinco días aparecieron en Paritekiiia (cueva en Reu'utar). Luego saltó hacia arriba, y ahí ya estaba curado de sus granos y de sus mocos y se pudo hacer el Tawewiekame (Nuestro Padre Sol), luego ya se despide por allá, por el cerro Hauxamanaka, dizque ahí vive con el Maxakuaxi³² (diario de campo, 2001)". (Gutiérrez Del Ángel, 2005: 108)

En este mito sobresale lo relacionado con la enfermedad. Se observa que el niño enfermo tiene que pasar pruebas para transformarse en un niño sano. Para ello tiene que pasar por el fuego, correr, alejarse de las víboras. El proceso de sanación no lo realiza solo, para ello ocupa la ayuda de *Paritsika*. Se puede ver entonces un ritual de curación en este mito y la transformación de enfermizo a curado. Cómo adquiere la condición de enfermedad, no es algo que se puede apreciar. En una variante de este mito, el origen de su enfermedad se explica desde el nacimiento, porque dicen que nació cubierto de ampollas, igual que su hermanito, que después se transforma en *Tamatsi*, el venado, hermano mayor de todos. Con la transformación, uno en Nuestro Padre Sol y otro en el Venado, obtienen la sanación.

El cuerpo humano entonces, no es visto como un simple contenedor de órganos, es más bien un espacio donde se dan las transformaciones de lo negativo a lo positivo, de lo individual a lo colectivo, de lo terrenal del cuerpo humano al cuerpo cósmico. La enfermedad es reflejo de procesos más que de sanación, de mutación, de una metamorfosis que se orienta hacia esferas

³¹ Venado joven que camina al amanecer, pertenece a los primeros venados, *Tamatsime*.

³² Se refiere a *Tatutsi Maxakuaxi*, Nuestro Bisabuelo Cola de Venado, que es la forma anciana de *Paritsika*.

superiores y que le da sentido a los procesos de purificación. La sanación de un cuerpo no cura al individuo, sana al grupo social.

El ciclo ritual, dentro del cual se encuentran los procesos de sanación dirigidos por los *mara'akate*, “reproduce, de diversas maneras, el conocimiento que tienen los *wixaritari* de su universo cosmogónico, su entorno natural y social” (Gutiérrez Del Ángel: 2005: 36). Existe una gran cantidad de dimensiones complejas que sustentan a los rituales, principalmente las del tiempo y el espacio, pero también el conocimiento de la propia cultura sobre aspectos relacionados con el clima, la agricultura, el parentesco, la organización político-religiosa, las artes, los mitos, “la noción de los flujos corpóreos” (Gutiérrez Del Ángel: 2005: 36). Dada la existencia de estas dimensiones, la representación de los males puestos responde, sí, a procesos metonímicos como los que se propusieron en el capítulo anterior, explicados de manera parcial, primeramente con el modelo de Lakoff y Johnson y posteriormente con el modelo de integración conceptual de Fauconnier y Turner. Sin embargo, tales procesos solamente operan porque representan sistemas comunicativos compartidos por el grupo social. La necesidad de atender a esa dimensión desde una perspectiva de corte semiótico es ineludible.

7.2. Esquema dinámico

Los aspectos culturales no pueden ser explicados totalmente con el modelo semántico de integración conceptual, puesto que en ellos solamente está presente la articulación semántica de los componentes de expresiones complejas, así como de sus juegos inferenciales. Queda por explicitar la manera en que la representación semántica de un mal se inserta en la vida cotidiana y en la cosmogonía del grupo social. Los males puestos son un fenómeno social reconocido por la sociedad y es justamente esto lo que lo hace dinámico. Por lo mismo no es necesario que exista una coincidencia total entre los rasgos de

cada *input*, sino que lo que es más importante es que la misma sociedad acepte que esta identificación es válida.

El esquema dinámico de Brandt y Brandt (2005) es un sistema semiótico más complejo que atiende precisamente estos aspectos culturales. Este esquema semiótico está compuesto por espacios mentales que se interrelacionan semióticamente para formar una red figurada y dinámica (Brandt y Brandt, 2005). En el caso de los males puestos, existe un espacio mental que contiene un escenario en el cual se expresa la metonimia en la manera en que lo proponen Fauconnier y Turner en su modelo de integración conceptual.

No obstante, con el esquema dinámico semiótico, el significado de la metonimia se puede explicar a partir de cinco niveles: 1) la comprensión de la palabra, esto es, el nombre del mal formado por un sustantivo autónomo que denomina a una entidad cultural y el sufijo *-xiya*; 2) la construcción del espacio metonímico, o sea, los rasgos del mal puesto que representan a la entidad cultural; 3) una estructura fusionada, es decir, la persona con el mal; 4) un significado emergente, el sentido específico en el que la persona tiene rasgos negativos de una entidad cultural “ofendida”; 5) las implicaciones para la situación comunicativa; aunque sea un problema léxico, los nombres de los males puestos activan marcos conceptuales completos que se activan cuando la enfermedad emerge.

El modelo semántico de la integración conceptual solamente alcanza a explicar la construcción del espacio metonímico. Sin embargo, en este nivel del análisis todavía no se especifica cómo es que una persona puede tener rasgos de una entidad cultural. Esto es, no explica cómo llegar al nivel (4): el significado emergente. Sin embargo, este modelo semiótico también alcanza a explicar las implicaciones de la situación comunicativa, es decir la activación del marco, la expresión del nombre del mal, de tal manera que pueda ser comprendido por el oyente. En la Figura 7.1 se puede observar solamente la estructura fusionada

que se puede obtener con el modelo semántico de integración conceptual propuesto por Fauconnier y Turner (2002) a partir del *input* 1 (los rasgos de la entidad cultural) y del *input* 2 (el aspecto sagrado, marcado lingüísticamente con el sufijo *-xiya*).

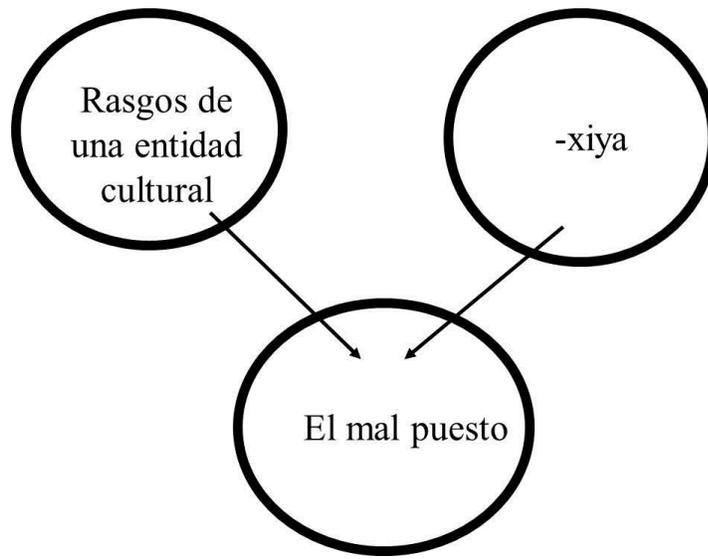


Figura 7.1. Fusión

La figura 7.1. es la estructura base de las figuras 6.4, 6.5, 6.6 y 6.7 que aparecen en el capítulo anterior. Esta figura se obtuvo a partir de la categorización del sistema de metonimias obtenido con el modelo de Lakoff y Johnson, y del cual se obtuvieron las fusiones con el modelo semántico e integración conceptual de Fauconnier y Turner.

La diferencia entre estos modelos y el esquema propuesto por Brandt y Brandt, es que este último incluye un espacio mental. Este espacio contiene un escenario que puede incluir, en este caso, la invasión que le ocurre a alguien, a una persona susceptible de padecer un mal puesto, en una situación específica, e.g. incumplimiento de “el costumbre”, y que se puede entender en términos metonímicos, porque la persona presenta rasgos que no le son propios por

naturaleza, pero que sí lo son de la entidad cultural que se introdujo en su cuerpo.

7.3. Espacio Semiótico

Este es el espacio en el cual las emisiones que son realizadas adquieren su significado cuando son dichas. Esto es, qué implicaciones tiene para la cultura que una persona tenga un mal puesto. Para entender mejor al espacio semiótico, Brandt y Brandt lo representan como tres esferas una dentro de la otra (v. Figura 7.2.). La esfera interior (a) se refiere al acto expresivo como tal. En este caso, el nombre de algún mal puesto, como *maxaxiya*, *'ikuxiya*, *maixiya* o cualquier otro nombre de mal puesto.

La esfera (b) que contiene a éste comprende las circunstancias que caracterizan a una situación específica como enmarcada por los participantes. Aunque, como ya se ha dicho, el nombramiento de los males puestos se trata de un asunto léxico, estos nombres activan marcos en actos de habla que ocurren en diferentes condiciones contextuales, como los rituales, las *neixa*, los actos de sanación.

La esfera exterior (c) abarca las condiciones dadas en el mundo fenoménico humano o el “fenomundo”. En este fenomundo, los *wixaritari* comparten su conocimiento del mundo, un mundo compuesto de aspectos religiosos y sociales de su cultura, rasgos físicos del cuerpo humano, y demás elementos y entidades de su entorno natural.

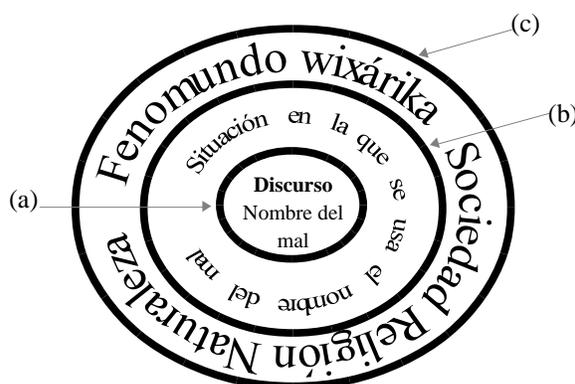


Figura 7.2. Espacio semiótico

En el caso de un mal puesto, la información que entra en esta esfera exterior se trata, sobre todo, de las creencias religiosas que tienen que ver con el cumplimiento de “el costumbre”, esto es, llevar ofrendas a los ancestros familiares, cumplir con las mandas, hacer las fiestas religiosas en tiempo y forma. Es necesario recordar, como había explicado en 2.4.2., que la religión es la base de la vida tanto social como cultural de los *wixaritari* y que existe una relación estrecha entre todas las entidades de la naturaleza, el ser humano y la sociedad *wixárika*. La entidad cultural cambia en cada mal puesto según esté asociada con el fenomundo. Es por eso que en esta esfera en particular suceden los cambios y su contenido marca la diferencia entre cada mal puesto. Es decir, para tener un mal puesto en particular, se incumplen, no todos, pero sí ciertos aspectos de “el costumbre”. Cada infracción corresponde a un mal puesto. Este conocimiento de las trasgresiones es el que comparten los hablantes en la esfera exterior, en el fenomundo. Cada quebrantamiento de la armonía se relacionará con un mal puesto como se puede ver en el cuadro 7.1. donde se detalla la manera en que un miembro de la comunidad puede romper el equilibrio y por lo tanto se vuelve susceptible de adquirir un mal puesto. Por ejemplo, si un pariente muere y no se realizan los rituales mortuorios de manera adecuada, se rompe la armonía, y la entidad que entra en el cuerpo es *’irri*, la representación simbólica del antepasado descontento con la manera en que fueron llevados sus funerales. Este incumplimiento provoca entonces que se padezca *’irixiya*.

Cuadro 7.1. Trasgresión de cada mal puesto

Males puestos	Trasgresión
<i>'Atakwaixiya</i>	No se ha ido a los lugares sagrados a llevar ofrendas. Se ha estado jugando con <i>'atakwai</i> .
<i>'Kixiya</i>	Se ha roto el tallo de la planta de elote de manera inadecuada por una persona no autorizada.
<i>'Kuxiya</i>	No ha sido reconocido el carácter sagrado del maíz, por lo tanto no se le ha alimentado de manera adecuada.
<i>'Traxiya</i>	Ha sido puesto un hechizo por brujo para entorpecer la vida de la persona por envidia o venganza.
<i>'Triixiya</i>	No se ha cumplido con los rituales mortuorios de manera adecuada, ni se ha reconocido el carácter sagrado que adquirió la persona al morir, por lo tanto no se le han puesto ofrendas.
<i>'Teirixiya</i>	Se ha batido el tejuino con <i>'iteiri</i> , lo cual significa no reconocer el carácter sagrado de ambos elementos.
<i>Haixiya</i>	No se ha reconocido el carácter sagrado de las nubes y por lo mismo no se les han hecho ofrendas.
<i>Hixixiya</i>	Se ha cruzado en el camino de una persona que tiene una mirada fuerte, caliente o pesada.
<i>Ketsixiya</i>	Los antepasados tienen antojo de pescados y no se les ha alimentado con ellos.
<i>Kipierixiya</i>	No se han hecho las ofrendas que evidencien el reconocimiento del carácter sagrado del <i>kipieri</i> .
<i>Kwitapurixiya</i>	No se ha ido a los lugares sagrados a llevar ofrendas. Se ha estado jugando con <i>kwitapuri</i> .
<i>Maixiya</i>	Ha sido puesto un hechizo por un brujo para entorpecer la vida de la persona por envidia o venganza. Es un hechizo puesto para impedir el desarrollo de algún infante que algún hechicero visualizó como un ser extraordinario.
<i>Maxaxiya</i>	Es un aviso de los antepasados para que se dejen de cazar venados en exceso. Es una señal que indica que el infante que padece el mal será un gran cazador de venados cuando crezca. No se le han llevado ofrendas a <i>Tamatsi</i> , nuestro hermano venado.
<i>Temuxiya</i>	Se ha estado jugando con <i>temu</i> , 'sapo', y no se le ha mostrado respeto.
<i>Teparixiya</i>	Se ha faltado el respeto al maíz orinando en algún lugar donde fue tirada el agua donde se coció el nixtamal.
<i>Tetsuxiya</i>	Se ha faltado el respeto a los ancestros por comer un tamal ofrendado a ellos.
<i>Wawexiya</i>	Ha sido puesto un hechizo por brujo para entorpecer la vida de la persona por envidia o venganza
<i>Xarixiya</i>	Se ha mirado la <i>xari</i> , 'olla', en el fuego.

Entonces en cada mal se puede ver que lo que se modifica es la manera en que una persona puede modificar el fenomundo y así romper el equilibrio. La consecuencia de ello es la ocupación dañina de la entidad ofendida. Conforme las acciones de los miembros de la comunidad cambian la conformación del equilibrio en el fenomundo, cambia la entidad cultural que la comunidad reconoce como generadora del mal. Esta liga entre el fenomundo y la entidad cultural es lo que marca la diferencia interpretativa de la representación social del mal. Este conocimiento se encuentra en el fenomundo compartido por los hablantes y es esto lo que se resalta en la relevancia argumentacional (v. 7.7.)

7.4. Espacio de Referencia

Este es el espacio de lo que se habla y que es explícito y déictico (v. Figura 7.3.). El referente de la expresión, la persona susceptible de tener el mal, es pre-dicho por las circunstancias específicas de la enunciación. Es decir, en este caso, no se habla de la persona explícitamente, pero se sabe que existe un ser humano que padece el mal. Esta persona es el espacio de referencia. Existe una relación de contacto con el espacio de presentación.



Figura 7.3. Espacio de Referencia

En el caso de un mal específico, como *maxaxiya*, la persona que podría tener dicho mal, sería algún familiar cercano, generalmente un infante,

de alguien que ha cazado venado en exceso, o de alguien que no ha cumplido los rituales adecuados para *Tamatsi*, el hermano venado. También podría ser que fuera el mismo infante que tendrá la capacidad en un futuro de ser un cazador de venados. Es decir, de alguna manera, ha entrado en contacto con el venado, aunque no sea físicamente. Se ha vuelto susceptible a este mal. La predeterminación está dada por el juego de relaciones sociales que prevalecen en la sociedad. De manera que los actos de una persona se reflejan en entidades relacionadas con ella.

7.5. Espacio de Presentación

Como un espacio no es suficiente para entender la emisión de la metonimia, es necesario el espacio de presentación (v. Figura 7.4.). Este es altamente figurativo, a pesar de que también contiene una estructura de dinámica de fuerzas, la mayoría de las cuales no se vuelve sobresaliente hasta más adelante en el proceso. Este espacio es genérico. Es decir, cualquier mal puesto puede presentarse potencialmente en la persona. Va a depender de las relaciones enmarcadas cuál entidad específica se introduce en el cuerpo a partir de que entre en contacto por las transgresiones religiosas que se cometan u omitan y entonces provoque un mal puesto particular.



Figura 7.4. Espacio de Presentación

En el mismo ejemplo de *maxaxiya*, la entidad cultural en este espacio de presentación podría ser el venado, *maxa*, cuyos rasgos, que fueron obtenidos en la segunda entrevista (v. Sección 5.2.) serían, entre otros, animal con

cuernos, pelo, cuero, patas flacas, panzón y come frijoles (los rasgos totales se pueden observar en el Cuadro 6.5.).

7.6. Espacio de Fusión

En este espacio, el referente A (la enfermedad) es presentado como si algunos de sus rasgos, por proximidad, se traslaparan en el contenido del espacio de referencia B (la persona susceptible de padecer un mal). Este contacto es virtual por definición; si fuera real sería únicamente un espacio, el de referencia. En este sentido virtual es que A puede entrar en contacto con B. El contacto que se establece, en algún momento y por alguna razón, hace que algunos rasgos de A se traslapen en B. En la fusión (v. Figura 7.5.), el agente de contacto es la entidad cultural que se introduce en el cuerpo; el acto-contacto tiene su base en los aspectos religiosos del pueblo *wixárika*; y el paciente, es decir, la persona afectada, presenta rasgos de contenedor, con el rasgo de poder ser ocupado. Por ello puede tener rasgos de la entidad después de entrar en contacto con ella que, de otra manera, no podrían emerger.



Figura 7.5. Espacio de fusión

En esta etapa del análisis todavía no se especifica cómo es que una persona puede entrar en contacto con una entidad y tener rasgos de la misma. Al agregar el espacio semiótico (v. Figura 7.6.), se puede ver la estructura fusionada y la relación entre el fenomundo y el mal puesto. El significado emerge cuando se entra en contacto con alguna entidad, por ello se irrumpe el equilibrio social, cultural y religioso, y activa marcos para la situación comunicativa. Esto es, que se puede comprender que no es un mal normal, sino que es un mal puesto porque se ha roto el equilibrio de alguna manera. Los interlocutores pueden comprender eso por el conocimiento que comparten en el espacio semiótico.

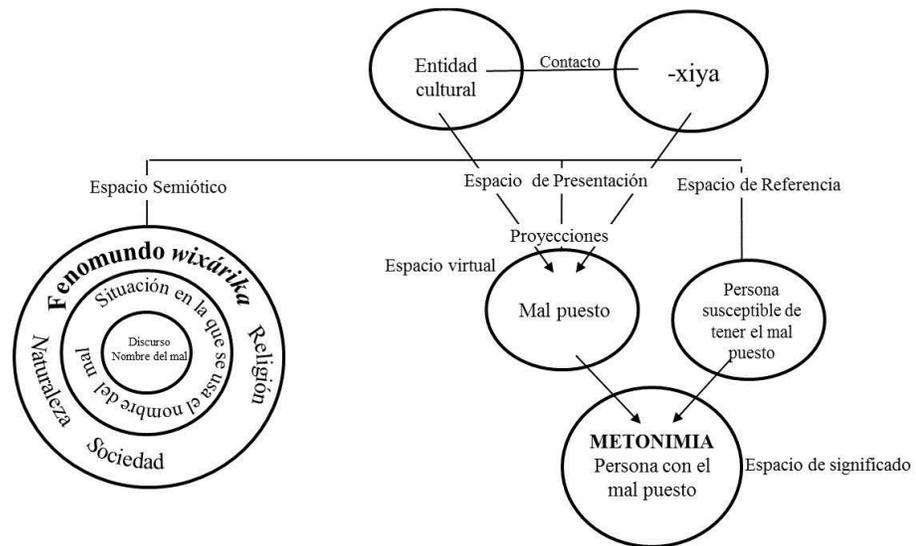


Figura 7.6. Construcción de espacio metonímico

Entonces, en esta construcción se observa lo que había mostrado como el espacio de fusión en el modelo semántico de integración conceptual. En este espacio la persona aparece con rasgos de una entidad cultural a partir de las proyecciones del espacio de presentación que comprende algunos rasgos de una entidad cultural, además del espacio de referencia que contiene a la persona que sería susceptible de tener el mal. Entre estos dos espacios existe un contacto entre ambos elementos. La novedad con respecto al modelo de Fauconnier y

Turner es que este esquema, Brandt y Brandt incluyen el espacio semiótico. En dicho espacio se observan los tres círculos que he explicado en el apartado 7.3., pero además se observa que los espacios de presentación y referencia surgen de este espacio semiótico, lo cual explica parcialmente que se dé el contacto. Como se dijo en párrafos anteriores, el espacio semiótico ayuda a que los interlocutores comprendan qué tipo de enfermedad es, a qué se debe que alguien la padezca y cuáles serían las posibles soluciones de tratamiento. Todo esto no se podía ver en el modelo semántico de integración conceptual.

Otro elemento nuevo es el espacio virtual, el cual autoriza a tratar a los espacios de presentación y de referencia como reales, aunque no lo sean. Esto permite hacer inferencias que de otra manera no serían posibles. Es virtual en el mismo sentido que le da Langacker (1999: 78), es decir, se trata de entidades que no son parte de la realidad y que son visualizadas como ocupantes de un plano diferente al plano real, a pesar de que haya ciertas similitudes entre ambos.

Por ejemplo, en el caso de *maxaxiya*, en el espacio de fusión, la persona presenta algunos rasgos del venado como que de la cintura para abajo sea delgada y hacia arriba el vientre esté abultado y el cuello chiquito (v. Sección 6.3.1.). Esto se da a partir de las proyecciones del espacio de presentación que comprende algunos rasgos de una entidad cultural que, como ya lo había mencionado, son entre otros cuernos, pelo, cuero, patas flacas, panzón y come frijoles (v. Cuadro 6.4.). Lo que ocurre en el espacio de fusión también se da por las proyecciones del espacio de referencia que contiene a la persona que podría tener el mal, con los rasgos que podría tener un ser humano. El espacio semiótico en este mismo ejemplo de *maxaxiya* consiste en que los nativo-hablantes consideran al venado un ancestro de los más importantes dentro de su panteón de deidades, por lo que hay que mantenerlo satisfecho con ofrendas y cumpliéndole sus mandas. Asimismo es imperioso tenerlo presente en las *neixa*, de esta manera se evitará el contacto negativo. Este conocimiento

entraría en la esfera más exterior. En la siguiente esfera se encontraría la situación en la que se usa el nombre de *maxaxiya*, la cual podría ser en un evento de curación, o cualquier otro. En la esfera más interior se encuentra el nombre del mal en sí mismo.

7.7. Relevancia

En esta siguiente etapa (3) se observa la estructura fusionada. Ahora bien, la relevancia está compuesta por tres tipos: la ilocucionaria, la situacional y la argumentacional (v. Figura 7.7.). Los dominios que comparten entre sí determinan su comprensión, además de la relevancia destaca aquello que es notable en el fenómeno. El marco de los *inputs* está contextualmente motivado y cómo se verá, ayuda a entender cómo es que una persona puede entrar en contacto con una entidad cultural y mostrar rasgos que representan a la misma entidad.

La base expresiva es el origen de la relevancia ilocucionaria, determinada por lo que está pasando en la comunicación. Esto es, cómo se nombran los males, su uso en el discurso. El hablante y lo que dice cuando dice *maxaxiya*, por ejemplo. Porque hay que señalar toda la carga semántica que implica decir un nombre estrechamente relacionado con la religión *wixárika*.

Sin embargo, esta carga no se ve en el espacio de presentación en donde está la entidad cultural, ni tampoco en el espacio de referencia donde está la persona que podría tener el mal puesto. Es en el espacio virtual donde es posible imaginar a una entidad (*maxa* “venado”, por ejemplo), que se introduce al cuerpo de una persona y dicha entidad, por contacto, metonímicamente, hace que la persona se parezca físicamente o en el comportamiento a la entidad. Incluso, se puede concebir que una entidad (i.e. *'iku* “maíz”) en el cuerpo de una persona le cause dolor (*'ikuxiya* “mal del maíz”). Entonces también es

posible imaginarse a una persona que se convierte en una entidad. En el caso de *maxaxiya*, en el espacio virtual se puede ver cómo el venado se introduce en el cuerpo de una persona y cómo la persona se convierte en venado puesto que se parece físicamente, además de que se comporta como un venado.

La base situacional es lo que crea la relevancia situacional. Es decir, el caso en el que se usa el nombre del mal puesto y que sea entendido por los interlocutores. Este entendimiento consiste en comprender la situación que llevó a que una entidad entrara en contacto con una persona y se introdujera en su cuerpo: la ruptura del equilibrio, el señalamiento puntual sobre la transgresión a la armonía. En el caso del ejemplo de *maxaxiya*, cómo es que la persona afectada entró en contacto con el venado, y finalmente cómo es que éste se introdujo en el cuerpo de ella.

En el caso de los males puestos, no existen malos entendidos, puesto que el nombre lleva implícita toda la carga cultural y religiosa que he explicado con anterioridad. La relevancia situacional es la que pone en marco la fusión: lo que se proyecta de los espacios de presentación y de referencia y cómo se estructura en el espacio de fusión.

Finalmente, el fenomundo es el origen de la relevancia argumentacional que hace posible la descripción, la comprensión y la evaluación del mal. El conocimiento de los aspectos sociales, naturales, pero sobre todo, religiosos, permite a los nativo hablantes comprender el significado del término empleado para denominar el mal, pero, sobre todo, les permite entender cómo es posible que alguien pueda tener una entidad dentro de su cuerpo. Esta relevancia es la que cambia en cada mal puesto. Es decir, el espacio semiótico y los tipos de relevancia que presenta permiten responder a la pregunta de ¿cómo es que una persona puede tener rasgos de una entidad cultural? Una entidad en particular y no otra. En este punto, se puede saber qué es lo que se incumplió, qué infracción se cometió, a qué antepasado no se le

cumplieron las mandas. En la relevancia argumentacional se especifica la ruptura con el equilibrio.

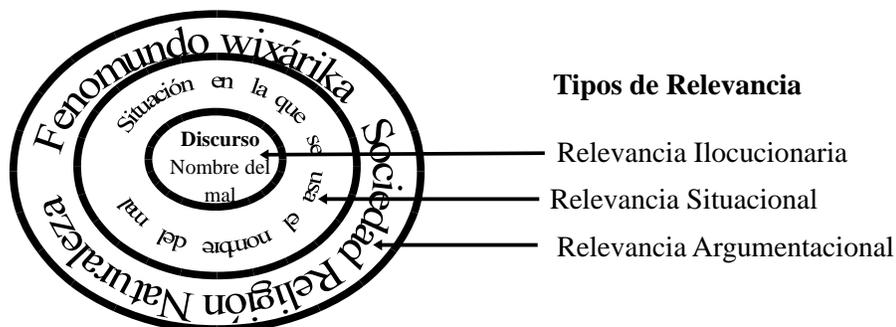


Figura 7.7. Tipos de relevancia

En el mismo ejemplo de *maxaxiya*, la relevancia argumentacional se refiere al conocimiento que se tiene sobre la manera de entrar en contacto con el venado. Esto podría ser porque una persona ha estado cazando en exceso a esta entidad o, también puede ser porque el infante que se tiene *maxaxiya* cuando crezca va a poder ver a los venados y va a poder cazarlos.

7.8. Espacio de Significado

Un espacio que surge en el siguiente nivel es el espacio de significado. En este espacio aparece la metonimia propiamente dicha, el sentido específico en el cual ciertos rasgos de la persona representan a una entidad cultural que se introdujo en su cuerpo, después de entrar en contacto con la persona. Este espacio emerge porque los hablantes comprenden la proyección de las inferencias: en este espacio no se trata solamente de tener un mal, se trata de incluir todo lo que se tuvo que haber infringido para llegar a tenerlo. Además es necesario recordar que, generalmente, la persona afectada no es la transgresora, sino uno de sus familiares cercanos a quien los ancestros están llamando la atención para que cumpla sus deberes y atienda las necesidades de ellos. En este

espacio de significado, la metonimia ha dejado de ser virtual para convertirse en real y presente.

La elaboración de los espacios de presentación y referencia determina qué es lo que emerge en el espacio de fusión y en el espacio de significado. En la Figura 7.8 se observa que la relación que tiene la entidad cultural con el equilibrio cosmogónico se encuentra enmarcada.

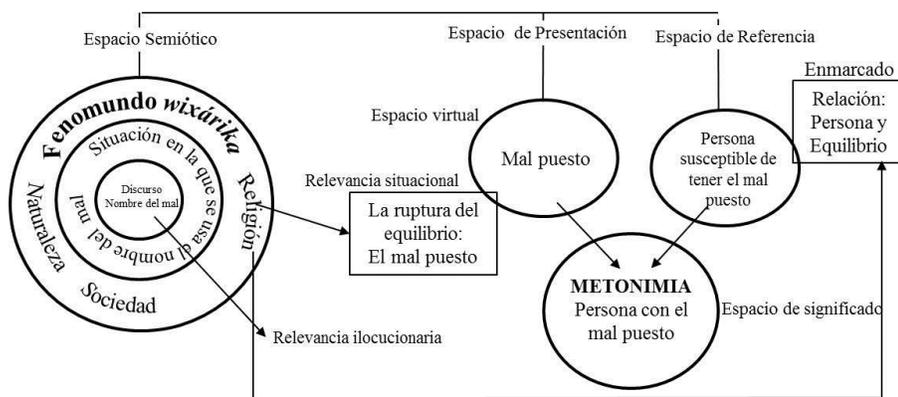


Figura 7.8. Marco de relaciones

Esta relación surge del propio fenomenundo, sobre todo de los aspectos religiosos. Esto indica que la entidad que entra en contacto y luego se introduce al cuerpo humano depende del antepasado que haya sido agraviado u olvidado.

En la relevancia situacional, que funciona como un ancla, solamente aparece el mal particular con todos sus síntomas y signos. Esto es que los casos particulares serían instancias de la representación típica. El nombre del mal pertenece al conjunto discursivo de la comunidad que se puede ver en el espacio semiótico. El marco seleccionado en turno, motiva un esquema relevante, el cual hace que el significado evaluativo emerja: la ruptura del equilibrio. La evaluación es el reconocimiento de la ruptura del equilibrio.

7.9. Esquema dinámico de un mal puesto

El esquema final incluye entonces un tercer nivel en el cual aparece la metonimia propiamente dicha en el espacio de significado. Como se puede observar, el proceso metonímico no ocurre automáticamente. Resulta de un proceso, no solamente dentro del discurso, sino también dentro del dominio social, cultural y sobre todo, religioso. La metonimia se está empleando para que se vea, no únicamente el mal en sí mismo, sino la proyección de inferencias que se observan en la Figura 7.9., es decir, lo que ello conlleva: la transgresión a “el costumbre”, el incumplimiento a los antepasados, la ruptura de la armonía.

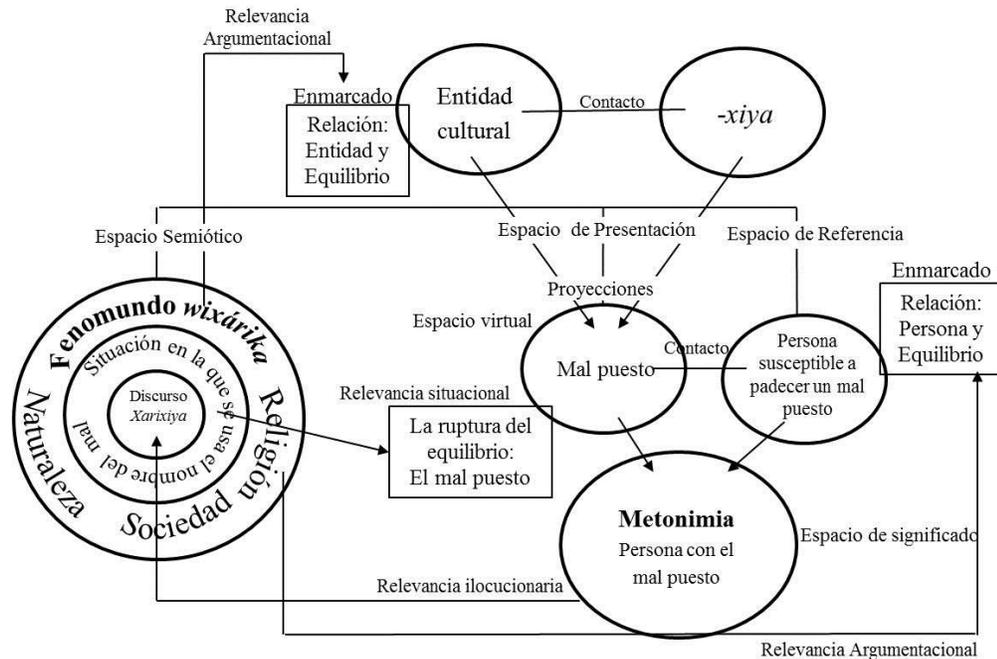


Figura 7.9. Esquema dinámico de un mal puesto

En la Figura 7.9 se puede observar un nuevo enmarcado en la nueva fusión, que es la relación entre la persona y el equilibrio. Así, en este punto es posible entonces ver la importancia que tiene mantener la armonía en el cosmos con todas las entidades que lo componen. Esto evitará entrar en contacto con alguna entidad y, por ende, la aparición de un mal.

“Tal propósito existe en un espacio semiótico en donde los participantes en el discurso usan medios expresivos... para hacer que cada uno vea algo de cierta manera. Para entender lo que el hablante quiere decir para llegar a la relevancia adecuada, así que la terminación de la fusión puede ocurrir.” (Brandt y Brandt, 2005: 35-36)

En el esquema completo del caso de *maxaxiya* (v. Figura 7.10.) se puede ver en el espacio de significado, la persona aparece con rasgos de venado, y por ello, metonímicamente, representa al venado. Es justamente esta representación la que es relevante de manera ilocucionaria, es decir la manera en que se dicen las cosas determinada por lo que está pasando en la situación, y la proyección de inferencias que se hacen respecto al “mal del venado” son las mismas para los interlocutores.

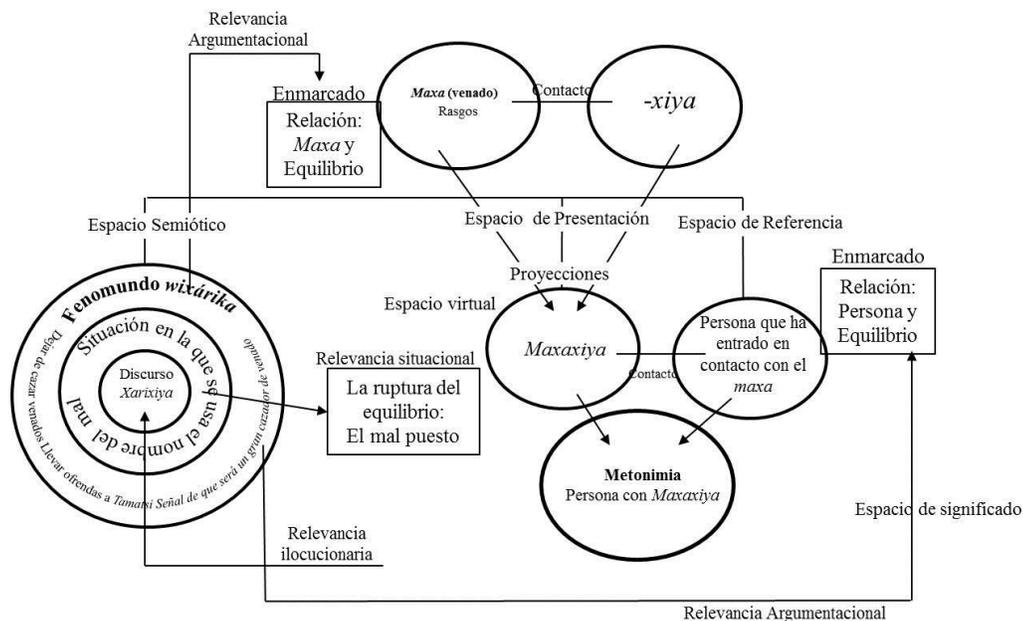


Figura 7.10. Esquema dinámico de *maxaxiya*

En este ejemplo en particular se puede observar que la relevancia argumentacional se enlaza con los recuadros donde se especifica la relación que

tiene la persona y el *maxa* con el equilibrio. La relevancia argumental en el fenomundo señala el conocimiento que tienen los hablantes sobre la manera en que la persona entra en contacto con *maxa*, ‘venado’.

7.10. Generalizaciones

Hasta ahora he puesto el ejemplo con *maxaxiya* “el mal del venado”, sin embargo este modelo podría ser usado con cualquiera de los males puestos, puesto que todos operan bajo situaciones que tienen una misma base religiosa y cultural.

Así, por ejemplo, *ikuxiya* “mal del maíz” (v. Figura 7.11), cuyo espacio de presentación contiene a *iku* “maíz” con sus rasgos entra en contacto con el espacio de referencia que es la persona susceptible de tener el mal. Las proyecciones al espacio de fusión dan como resultado una persona que tiene un dolor provocado por el maíz que se introdujo en la cabeza de la persona.

Algo que se pone en marco es la relación de la persona con el equilibrio al no reconocer el carácter sagrado del maíz y por no alimentarlo de manera adecuada. El otro marco que aparece es la relación de la entidad con el equilibrio: el maíz es *Kukurú*, la madre del maíz, igual que cualquier ancestro, es necesario tenerle sus ofrendas, alimentarla con pescado. Cuando eso se olvida, cuando no hay pescado para *Kukurú*, ésta entra en contacto con el transgresor y le recuerda que tiene que alimentarla.

El espacio semiótico contiene ese conocimiento de *Kukurú*, el saber ponerle altares, el adorarla en las *neixa*. También en ese espacio se comparte el conocimiento que el maíz tiene flechas, que las avienta y a quien le caigan le da *ikuxiya*.

7.11. Males normales

Eso es algo que no ocurre en el caso de los males normales. El dolor presente en los males normales es algo que se siente individualmente, no es algo de lo que se pueda hacer una proyección de inferencias. Así que existe un espacio topical, el espacio de referencia (v. Figura 7.12.), el cual se relaciona con la realidad, es explícito y deíctico. El referente de la expresión, la persona susceptible de padecer un dolor, es pre-dicho por las circunstancias específicas de la enunciación.



Figura 7.12. Espacio de Referencia

En este caso solamente existe un espacio, el de referencia, puesto que el dolor es real. El descuido es real, además de que es individual. No hay afectación de terceras personas, ni es por un desequilibrio en el cosmos. Con el dolor no se proyectan inferencias pues el dolor se siente de manera tan personal que solamente quien lo padece va a poder saber de su magnitud. Por ello lo que se pone en marco es el conocimiento que tiene la persona del cuidado de sí misma. El conocimiento del mundo, el fenomundo para el dolor, es más pequeño y solamente es necesario conocer las actividades que se tienen que evitar para padecer el dolor (v. Figura 7.13.).

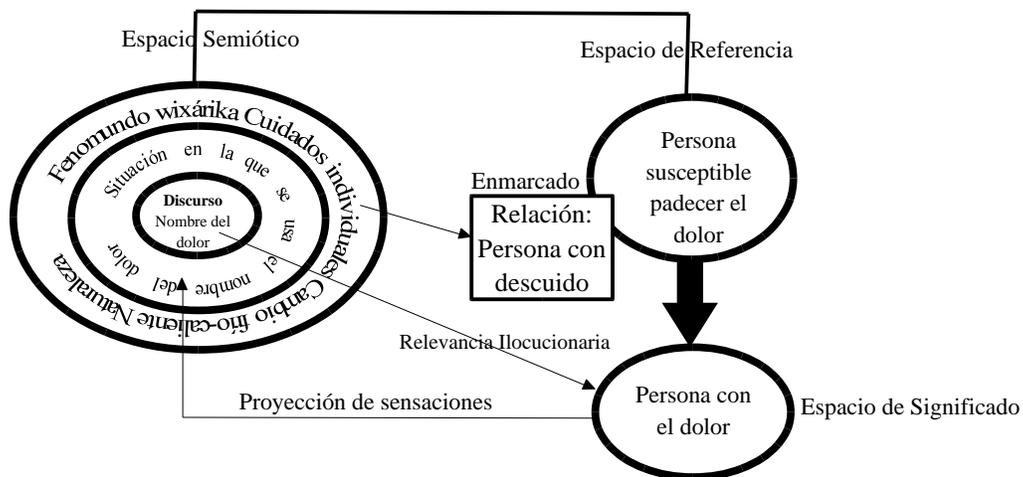


Figura 7.13. Esquema dinámico del dolor.

Así, por ejemplo, en el caso de *hixi kwiniya*, lo que duelen son los ojos, como órganos físicos, ello debido a un descuido. Podría ser que la persona estuviera trabajando en un lugar caliente, o tener la vista fija en alguna actividad como bordar, hacer chaquira, o leer y, entonces, salir al exterior, a lo fresco. Esto es, cambiar de una situación de calor a una fría. Entonces lo que se resalta es ese descuido que comete la persona y que le provoca un dolor en los ojos que es tan individual y personal que nadie más puede hacer inferencias de corte religioso o cultural acerca de él mismo.

Resumiendo, este modelo semiótico de esquemas dinámicos lo que hace es ir más allá de lo que hace el modelo semántico de integración conceptual: comunica, no solamente el mal y su proceso metonímico, sino que también comunica cómo es que una persona, al entrar en contacto con una entidad cultural, puede tener rasgos de dicha entidad. Este contacto se establece a partir de las transgresiones a las tradiciones, de la propia experiencia de los hablantes, de la religión *wixárika*. Así es cómo estos males adquieren sentido solamente en la propia cultura, en sus propios discursos contextualizados.

VIII. CONCLUSIONES.

En esta tesis se ha intentado analizar los nombres de los males del pueblo *wixárika*, su forma de nombrarlos y la manera en que los nativo-hablantes los conceptualizan a partir de procesos cognoscitivos, así como la manera de relacionarlos con su entorno. En concreto, los nombres que se han analizado son los que se emplean para referirse a los males puestos y aquellos para designar a los males normales. Los primeros son palabras derivadas formadas por un sustantivo autónomo que nombra a una entidad cultural más el sufijo *-xiya*. Los segundos son palabras compuestas formadas por un sustantivo que designa a una parte del cuerpo humano y la palabra *kwiniya* que significa “dolor”.

Este estudio ha intentado mostrar la estrecha relación que presenta la forma de nombrar a estos males particulares y el mundo que rodea a la etnia *wixárika*. En particular, los males puestos guardan un estrecho vínculo con la manera en que se relacionan con su cultura y, sobre todo, con su religión. Asimismo, esta tesis ha pretendido dar una visión holística del fenómeno de los males del pueblo *wixárika* que hasta ahora investigaciones precedentes lo había tratado de hacer desde el marco de la medicina occidental. Hacerlo desde la lingüística permitió diferenciar los males normales de los males puestos como dos clases semánticas que se activan de manera distinta, uno de ellos ligado simplemente a los dolores corporales y el otro enraizado en la cultura *wixárika*.

Para ello, se analizó cada uno de los males puestos que se recolectaron durante la investigación, se presentó su etiología, su sintomatología, su

tratamiento y su relación con la cultura. Especial énfasis se ha puesto en tratar de definir los males desde el punto de vista de los propios hablantes y al mismo tiempo, en el marco teórico de la Lingüística Cognoscitiva, más precisamente, de la Semántica Cognoscitiva.

Esta tesis muestra que los nombres de los males normales son términos compuestos formados por dos sustantivos, uno para designar una parte corporal y otro para indicar el dolor. Los rasgos generales de estos males normales es que son individuales, afectan a una parte del cuerpo humano, son ocasionados por descuido (por pasar de una situación de calor a frío, o viceversa, por ejemplo), y se pueden curar con remedios caseros. Además son males que puede padecer cualquier persona, sea de la etnia *wixárika* o no.

Por el contrario, los males puestos son términos formados por una palabra derivada, formada por un sustantivo autónomo y un sufijo. Estos males afectan solamente a los *wixaritari*, son males sociales que afectan a toda la comunidad, únicamente se pueden curar con el *mara'akame* y, son ocasionados por incumplir con “el costumbre”. No se localizan en alguna parte específica del cuerpo humano, y la persona que padece alguno de estos males va a tener rasgos similares a los que representan a la entidad cultural cuyas partes se introdujeron en su cuerpo. El contacto que se establezca con alguna entidad no necesariamente tiene que ser físico, un desequilibrio, moral o religioso, puede ser suficiente para que se presente el mal.

Berlin (1992:119) considera que el nombramiento de elementos en las sociedades tradicionales tiene que ver con cuestiones de reconocimiento tanto lingüístico como conceptual dentro de la misma sociedad. Además estima que el uso de metáforas es altamente productivo en este nombramiento. Sin embargo, en la sociedad *wixárika*, por lo menos con respecto a los nombres de los males puestos, se ha visto que lo que es productivo es el uso de metonimias. En un trabajo etnobotánico y etnozoológico como el de Berlin es lógico que los

nombres sean vistos como juegos metafóricos asociados a plantas o animales; en cambio, en una aproximación etnolingüística y etnoantropológica no fuerza a identificar de qué manera se dan tales juegos. Puesto que se trata siempre de empalmes parciales, la representación metonímica saca a la luz rasgos particulares que se articulan en la conformación cultural de los males puestos.

Si bien es cierto, y coincide con lo dicho por Berlin, las dimensiones semánticas más comunes de estos males tienen que ver con la manera en que los nativo-hablantes se relacionan con el mundo, su forma de captarlo, su manera de conceptualizarlo. La prominencia psicológica de la que habla Berlin (1992: 91) concuerda con la importancia cultural de las entidades cuyas partes se introducen en el cuerpo humano y provocan los males puestos. Las dieciocho entidades analizadas en este estudio, presentan una mayor prominencia cultural, por cotidianeidad, pero sobre todo por religiosidad. No es casualidad que el mal del venado, *maxaxiya*, sea de los más conocidos y, por lo menos entre las personas entrevistadas, era un padecimiento que habían tenido o había visto de cerca en algún pariente. Hay que recordar que el venado es *Tamatsi*, el hermano mayor, que está presente en los mitos, en las *neixa*, en la vida cotidiana.

Existen entonces procesos metonímicos presentes en el nombre de cada mal, que muestran propiedades similares la entidad manifiesta en los síntomas de cada persona afectada. Estas “presencias” parciales se corroboran durante la cura según se extraen las entidades o partes de estas, lo que sirve para restablecer el equilibrio y recuperar la salud. La eficiencia curativa depende entonces del valor simbólico que se reconoce en los elementos extraídos según representan las entidades que garantizan el equilibrio de social y religioso de la comunidad *wixárika*. Esto constata lo que afirman Lakoff y Johnson (1980 [2003]: 39) sobre los procesos cognoscitivos por los cuales se organizan pensamientos, actitudes y conductas en cuanto a que son en gran parte metonímicos. En el caso de los males puestos, el contenido metonímico existe y se encuentra correlacionado con la experiencia y la motivación que tienen los

propios *wixaritari* con el entorno y los modelos culturales (Lakoff, 1987: 77; Lakoff y Johnson, 1980 [2003]: 39; Panther y Thornbourg, 2009:16).

De igual manera se ha querido mostrar que las metonimias en los males puestos del pueblo *wixárika* representan aspectos simbólicos tanto culturales como religiosos (Lakoff y Johnson, 1980 [2003]: 40). Asimismo, en estas metonimias se observa el enlace entre la cotidianeidad y la religión. Las metonimias que aparecen en los males puestos permiten entender los abstractos conceptos culturales y religiosos, puesto que se anclan en la experiencia física. Como han dicho Freud, Frazer y Lacan, la metonimia es una manera de asir el mundo que rodea al ser humano.

En los males del pueblo *wixárika* se observó en la metonimia que la relación entre la entidad fuente y el mal meta estaba estructurada por las interacciones experienciales y perceptuales de los *wixaritari* con su entorno, y sobre todo que estaban motivados por sus creencias religiosas y sus costumbres culturales. Lo cual coincide con Panther y Thornbourg, (2009: 16) respecto a que ni la fuente ni la meta son necesarias ni lógica ni conceptualmente, pero se organizan de acuerdo a la relación de los hablantes con sus circunstancias.

También se pretendió constatar que las fusiones metonímicas surgen a partir de dos espacios mentales. Uno, alguna entidad cultura y, el otro, de la persona que es susceptible de padecer un mal puesto. Aunque se encuentran altamente motivadas por esta estructura, no pueden ser predecibles solamente por dicha estructura, ni tampoco es una copia de los *inputs*, sino que, tal como aseveran Fauconnier y Turner, (2002: 49), es un nuevo concepto en el que emergen rasgos relevantes de ambos *inputs*. El hecho de que una entidad se introduzca en el cuerpo de una persona y que solamente se observen algunos rasgos es posible por la misma fusión.

Sin embargo, a pesar de que el modelo de Fauconnier y Turner trata de integrar los aspectos culturales, por lo menos los estudiados en esta tesis son abarcados de una manera más eficiente por el modelo de esquemas dinámicos de Brandt y Brandt. Los males puestos son indudablemente males culturales y la pregunta de cómo una persona puede tener rasgos de una entidad cultural y asociarlo con la sintomatología de un mal puesto solamente pudo ser explicada aunque sea en forma inicial por medio de los esquemas dinámicos.

En este modelo semiótico se fusionaron no solamente los rasgos de una entidad y la persona susceptible de enfermar, sino que también se intentó identificar aquellos espacios relacionados con el mundo de los fenómenos que comparten todos los hablantes de *wixárika*. Se resaltó la relevancia en tres sentidos: ilocucional, situacional y argumentacional. Esos tres tipos de relevancia hacen posible el entendimiento, no únicamente de los males en sí mismos, sino también de aquello que los origina; el incumplimiento a “el costumbre”, la ruptura del equilibrio con los ancestros. Se pudo explicar entonces cómo es que una persona puede tener rasgos de una entidad en particular y no de otra.

Los tres modelos teóricos, el de metonimia, el de integración conceptual y el de esquemas dinámicos ayudaron a sugerir no solamente la existencia de procesos metonímicos, sino también que la estrecha relación que tienen los hablantes con el mundo que los rodea está reflejada en su lengua y en sus vinculaciones con su cultura.

Los resultados sugieren que la derivación y la composición de los nombres de los males del pueblo *wixárika*, tanto los puestos como los normales, van más allá de los aspectos puramente morfológicos y obedece procesos metonímicos que representan formas de organización cultural de dicho pueblo.

En cuanto a las preguntas, fue posible responder que no existe una relación de uno a uno con los males puestos del pueblo *wixárika* y los trastornos estudiados por la medicina occidental. Lo que sí parece existir es una coincidencia entre los males normales, los dolores, y los síntomas que reconoce la medicina occidental. Además se pudieron identificar los procesos metonímicos en cada uno de los 18 males puestos estudiados en el presente trabajo. En todos se observó que los rasgos de la persona afectada representaban a la entidad que se introdujo en su cuerpo y con la que antes se estableció un contacto, no necesariamente físico.

Sin embargo, considero necesario abordar con mayor profundidad en investigaciones posteriores, el último grupo de preguntas, en particular aquella relacionada con la evidencia de estos males en la mitología *wixárika*, las fiestas religiosas, las *neixa*, las costumbres ancestrales para poder ampliar la explicación los males puestos. Si bien es cierto, que se intentó integrar al análisis semiótico una breve parte de los mitos, la complejidad cosmogónica requiere de estudios posteriores que muestren la riqueza que se encuentra en la mitología *wixárika*.

Finalmente esta tesis ha querido sugerir que la derivación y la composición de los nombres de los males del pueblo *wixárika*, tanto los puestos como los normales, van más allá de los aspectos puramente morfológicos y, en el caso de los puestos, obedece procesos metonímicos que representan formas de organización cultural de dicho pueblo.

LITERATURA CITADA

- Acosta, Gabriela (2008). Huicholes de Nayarit. En Salomón Nahmad y Abraham Nahón (coords.) *Perfiles indígenas de México*. México: CIESAS-CONACYT. 34 pp.
- Aparicio Mena, Alfonso Julio (2005). “La medicina tradicional como medicina ecocultural”. *Gazeta de Antropología*, 21 [en línea] Granada- España: Universidad de Granada. Consulta 24 de septiembre de 2012:
Disponibile en:
http://digibug.ugr.es/html/10481/7181/G21_10Alfonso_Aparicio_Mena.html
- Aparicio Mena, Alfonso Julio (2008). La lengua y su valor en la etnomedicina zapoteca. Comparación con otras tradiciones. En *Revista de Antropología Experimental*, 8 [en línea]. Disponible en:
<http://revista.ujaen.es/rae>
- Arata, Luigi (2005). The Definition of Metonymy in Ancient Greece. *Style* 39, 55-71.
- Arias, Tomás D. (1999) *Glosario de medicamentos: desarrollo, evaluación y uso*. Organización Panamericana de la Salud [en línea]. Disponible en:
<http://cofepris.gob.mx/work/sites/cfp/resources/LocalContent/1774/2/Glosario.PDF>
- Barcelona, Antonio (2003). Clarifying and applying metaphor and metonymy within cognitive linguistics: An update. In Rene Dirven and Pörings, Ralf (eds.) *Metaphor and metonymy in comparison and contrast*. Berlin/Nueva York: Mouton de Gruyter. pp. 207-277.

- Barcelona, Antonio (ed.) (2000) *Metaphor and Metonymy at the Crossroads: A Cognitive Perspective*. Berlín/Nueva York: Mouton de Gruyter, 356 pp.
- Benítez De la Cruz, Iritemai F. (2005). El mito que me contó mi abuelo. En *Revista de Vinculación y Ciencia*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara. pp. 117-122.
- Berlin, Brent (1992). *Ethnobiological classification: Principles of Categorization of Plants and Animals in Traditional Societies*. Princeton University Press, Princeton, N.J., 178 pp.
- Brandt, Line and Per Aage Brandt (2005). *Making sense of a blend. A cognitive-semiotic approach to metaphor*. University of Aarhus.
- Brandt, Line y Per Aage Brandt (2005). Cognitive Poetics and Imagery. En *European Journal of English Studies*, 9-2. pp. 117-130.
- Brandt, Per Aage (2000). The Architecture of semantic domains. A grounding hypothesis in Cognitive Semiotics. *Revista portuguesa de Humanidades*, 4, 1-2, 2. Braga: Faculdade de Filosofia da U.C.P.
- Brdar-Szabó, R. y Brdar, M. (2003). “Referential metonymy across languages: What can Cognitive Linguistics and Contrastive Linguistics learn from each other?” En *International Journal of English Studies*, 3-2 pp. 85-105. Universidad de Murcia.
- Brdar, Mario (2009) Metonymies we live without. In Klaus-Uwe Panther, Linda L. Thornburg, Antonio Barcelona (eds.) *Metonymy and Metaphor in Grammar*. Amsterdam–Philadelphia: John Benjamins. pp. 259-274.
- Bye Boettler, Robert, Ángel Aedo Gajardo y Paulina Faba Zuleta (2005). *Listado florístico y etnobotánico de las plantas medicinales de los huicholes del río Chapalagana, Jalisco y del Nayar, Nayarit: Informe final SNIB-CONABIO proyecto No. AE001*. México D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Biología.
- Câmara Pereira, Francisco. 2007. *Creativity and artificial intelligence. A conceptual blending approach*, New York, Mouton de Gruyter.

- Candelario Valadez, Rafael (2011) Carta abierta al gobernador de Nayarit, Roberto Sandoval, publicada en El Universal, corresponsal Antonio Tello, sábado 12 de noviembre de 2011.
- Carrillo Díaz, Silvano (2012). *La cosmovisión wixárika (huichol) con respecto a la salud y la enfermedad*. Universidad Autónoma de Nayarit. Tesis inédita para obtener el título de licenciado en Enfermería.
- Casillas Romo, Armando (1990). *Nosología mítica de un pueblo. Medicina tradicional huichola*, Guadalajara, Universidad Autónoma de Guadalajara.
- Casillas Romo, Armando (1996): The shaman who defeated etsá sickness (smallpox). Traditional Huichol Medicine in the twentieth century, en Stacy B. Schaefer y Peter Furst (eds.), *People of the Peyote: Huichol Indian History, Religion, and Survival*, New Mexico, University of New Mexico Press. pp. 206-231.
- CDI, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (2009). *Huicholes / Wirraritari O Wirrárrika. Pueblos Indígenas de México. Serie Monografías*. (En línea) Disponible en: <http://www.cdi.gob.mx/ini/monografias/huicholes.html>
- Conti Jiménez, Carmen y Lilián Guerrero (eds.) (2009). *Breve vocabulario wixárika-español*. Jaén: Universidad de Jaén.
- Croft, William (2006) “On explaining metonymy: Comment on Peirsman and Geeraerts, ‘Metonymy as a prototypical category’”. En E. Dąbrowska (ed.) *Cognitive Linguistics Journal*, 17, 3.
- Díaz Romo, Patricia y Samuel Salinas Álvarez (2002). *Plaguicidas, tabaco y salud: el caso de los jornaleros huicholes, jornaleros mestizos y ejidatarios en Nayarit, México*. México: Proyecto Huicholes y Plaguicidas. pp.363.
- Diccionario de la lengua española (2001). Metonimia (22ª. edición) Madrid: Real Academia Española [en línea]. Disponible en: <http://buscon.rae.es/draeI/>

- Diguet, León (1911). “Idiome Huichol. Une contribution à l’étude de langues mexicaines”. *Journal de la Société des Américanistes de Paris*, 8. pp. 23- 54.
- Dirven, Rene (2003) Introduction. In Rene Dirven and Pörings, Ralf (eds.) *Metaphor and metonymy in comparison and contrast*. Berlin; New York: Mouton de Gruyter. pp. 1-38.
- Encyclopædia Britannica Online (2011) Metonymy. Encyclopædia Britannica Inc., Web. Consultada el 28 octubre 2011 [en línea]. Disponible en: <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/378726/metonymy>
- Encyclopédie Larousse(2011) Métonymie. Paris: Larousse, p. 649.*
- Fagetti, A. (2005): «La medicina tradicional a través de la práctica de sus terapeutas», en el *II Encuentro: Participación de la Mujer en la Ciencia*. Basado en el libro *Síndromes de filiación cultural. Conocimiento y práctica de los médicos tradicionales en cinco Hospitales con Medicina Tradicional en el Estado de Puebla*. (2004) Puebla: Servicios de Salud del Estado de Puebla. 170 pp.
- Fauconnier, Gilles y Mark Turner ([1998] 2001). Conceptual integration networks, *Cognitive Science*, 22: 133-187 [en línea]. Disponible en: <http://blending.stanford.edu>
- Fauconnier, Gilles y Mark Turner (2002). *The way we think*. Nueva York: Perseus Group. 440 pp.
- Franco, Pilar (2000). *La siembra de la muerte* [en línea]. Disponible en: <http://www.tierramerica.net/2000/1105/exclusiva.html>
- Frazer, James George (2011). *La rama dorada*. (3ª. ed.) México, D. F.: Fondo de Cultura Económica. 645 pp.
- Gómez López Paula (1998). Factores perceptuales y semánticos en la adquisición de la morfología en huichol. *Función* 17-18. pp. 177-204.
- Gómez López, Paula (1993). La expresión de pluralidad y las clases de predicados en huichol. *Función* 13-14. pp. 135-194.

- Gómez López, Paula (1999). *Huichol de San Andrés Cohamiata, Jalisco*. México: El Colegio de México. (Archivo de Lenguas Indígenas de México).
- Gómez López, Paula (2002) "La modalización en huichol: la función retórica del prefijo de aserción Ka-ni", en Cuicuilco. Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Vol. 9, No 24: 131-142.
- Gómez López, Paula (2008). La adquisición de las expresiones espaciales en wixárika (huichol). *Función*, 31-32.pp. 378.
- González González, Norma (2008). "Reforma en Salud: Entre el modelo biomédico y el carácter social de la salud. Atención a pacientes diabéticos no insulino dependientes". *Convergencia*, 15. Universidad Autónoma del Estado de México. pp. 143-168.
- Grady, Joseph E. (1999). Blending and Metaphor. En Gerard Steen y Raymond Gibbs (eds.). *Metaphor in cognitive linguistics*, Philadelphia: John Benjamins. pp. 101-124.
- Greimas, Algirdas Julien (1985 [1982]). "Elementos para una teoría de la interpretación del relato mítico". En *Análisis estructural del relato*. México: Premiá. pp. 39-76.
- Gutiérrez del Ángel, Arturo (2010). *Las danzas del padre sol*. Miguel Ángel Porrúa: México. pp. 438.
- Hirose López, J. (2007-2008) El cuerpo y la persona en el espacio-tiempo de los mayas de los chenes, Campeche. En La Noción de Persona en México y Centroamérica. Revista Pueblos y Fronteras digital. 4, Disponible en: [http:// www.pueblosyfronteras.unam.mx](http://www.pueblosyfronteras.unam.mx)
- INEGI (2011). *Censo de Población y Vivienda 2010* [en línea]. Disponible en: <http://www3.inegi.org.mx/sistemas/TabuladosBasicos/Default.aspx?c=27302&s=est>
- Islas Salinas, Liz Estela (2009). Persona sana, persona enferma. Cuerpo, enfermedad y curación en la práctica del chamán huichol. *Gazeta de Antropología*, N°25. Granada- España: Universidad de Granada.

Consulta 1 de septiembre de 2010:

http://www.ugr.es/~pwlac/G25_42LizEstela_Islas_Salinas.html.

- Iturrioz Leza, José Luis (2003). Nierika: visión, conciencia y símbolo. En: Gabriel Pacheco Salvador y José Luis Iturrioz Leza, José Benítez y *el arte huichol. La semilla del mundo*. México: Consejo Nacional para la Cultura y Las Artes-Dirección General de Culturas Populares e Indígenas. pp. 40-48.
- Iturrioz Leza, José Luis (2004). Reconstrucción del contacto entre lenguas a través de los préstamos. En José Luis Iturrioz Leza (ed.) *Lenguas y literatura indígena del estado de Jalisco*. Guadalajara, Jalisco: Secretaría de Cultura. pp. 23-121.
- Iturrioz Leza, José Luis (2008). Etimología de las palabras *wisalika* y *huichol*. *Niuki*, 2. pp. 19-31.
- Iturrioz Leza, José Luis (2009). Etimología de la palabra *huichol*: un acercamiento histórico y sistémico. *Universos*, 6. pp. 105-118.
- Iturrioz Leza, José Luis y Paula Gómez López (2006). *Gramática Wixarika I*. Múnich: Lincom.
- Iturrioz Leza, José Luis, Paula Gómez López y Fernando Leal Carretero (1986). Proyecto de investigación de lenguas indígenas. *Función* 1. pp. 145-159.
- Iturrioz Leza, José Luis, Paula Gómez López y Xitakame (Julio) Ramírez De La Cruz (2004). Morfología y sintaxis del nombre, en J. L. Iturrioz Leza (ed.), *Lenguas y literaturas indígenas de Jalisco*, Guadalajara, Jalisco: Secretaría de Cultura. pp. 143-158.
- Iturrioz Leza, José Luis, Paula Gómez López, Silvia Leal Carretero y Xitakame (Julio) Ramírez De La Cruz (1986). Individuación en huichol II: Aspectos morfológicos y sintácticos de las clases nominales. *Función* 1. pp. 422-462.
- Iturrioz Leza, José Luis, Paula Gómez López, Xitakame (Julio) Ramírez De La Cruz y Silvia Leal Carretero (1986). Individuación en huichol I:

- Morfología y semántica de las clases nominales. *Función* 1. pp. 309-354.
- Iturrioz Leza, José Luis, Paula Gómez López, Xitakame (Julio) Ramírez De La Cruz y Silvia Leal Carretero (1993). La expresión de pluralidad y las clases de predicados en huichol. *Función* 13-14. pp. 135-194.
- Iturrioz Leza, José Luis; Julio Ramírez de la Cruz y Gabriel Pacheco Salvador (1999). *Gramática didáctica del huichol: Estructura fonológica y sistema de escritura*. México: Universidad de Guadalajara.
- Iturrioz Leza, José Luis; Paula Gómez López y Xitakame (Julio) Ramírez De La Cruz (2004). La morfología verbal. En José Luis Iturrioz Leza (ed.) *Lenguas y literatura indígena del estado de Jalisco*. Guadalajara, Jalisco: Secretaría de Cultura. pp. 171-204.
- Iturrioz Leza, José Luis; Xitakame (Julio) Ramírez De La Cruz y Wiyeme (Julio) Carrillo De La Cruz (2004). Toponimia huichola. En José Luis Iturrioz Leza (ed.) *Lenguas y literatura indígena del estado de Jalisco*. Guadalajara, Jalisco: Secretaría de. 205-222.
- Jakobson, Roman (2003) The metaphoric and metonymic poles. In Rene Dirven and Pörings, Ralf (eds.) *Metaphor and metonymy in comparison and contrast*. Berlin; Nueva York: Mouton de Gruyter. pp. 41-47.
- Juan Ramos, Verónica (2002) *Cosmovisión y el Cuerpo Humano en Yohualichan*. Manuscrito. Tesis. Universidad Autónoma Metropolitana. Unidad Iztapalapa. División de Ciencias Sociales Y Humanidades. Antropología Social.
- Kövecses Zoltán y Günter Radden (1998) Metonymy: Developing a cognitive linguistic view. En *Cognitive Linguistics* 9, 37-77.
- Kremer Marietti, Angèle (2008). Nietzsche, Metaphor and Cognitive Science. En *Dogma*, [en línea]. Disponible en <http://www.dogma.lu/txt/AKM-NietzscheMetaphorCognitiveScience.htm>
- Krišković, Arijana y Sandra Tominac (2009). Metonymy based on cultural background knowledge and pragmatic inferencing: Evidence from spoken discourse. *Fluminensia* 2, 49-72.

- Lacan, Jacques (1957). L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud. En *La psychanalyse*, 3. pp. 47-81.
- Lakoff, George (1987). *Women, Fire and Dangerous Things*. Londres: The University of Chicago Press.
- Lakoff, George y Mark Johnson (2003). *Metaphors we live by* (2^aed.). Londres: The University of Chicago Press. 242 pp.
- Langacker, Ronald (1993). Reference-point constructions. *Cognitive Linguistics* 4. pp.1-38.
- Langacker, Ronald (1999). "Virtual Reality". *Studies in the Linguistic Sciences*, 29-2. pp. 77-103.
- Lehrer, Adrienne. 1996. Identifying and interpreting blends: an experimental approach, *Cognitive Linguistics Journal*, 7: 359-390.
- Lumholtz, Carl (1986 [1902]). *El México desconocido. V. II*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- Madariaga, Carlos (2008). "La crisis del modelo biomédico y los desafíos actuales". *Reflexión*, 36, Santiago: CINTRAS. pp. 1-5.
- Martínez Ramírez, I. (2007-2008). La composición de la persona en el pensamiento rarámuri. En *La Noción de Persona en México y Centroamérica*. Revista Pueblos y Fronteras digital. 4, Disponible en: [http:// www.pueblosyfronteras.unam.mx](http://www.pueblosyfronteras.unam.mx)
- Mata Torres, Ramón (1971). "Vida y Arte de los huicholes". En: José Losada Tomé (ed.), *Artes de México*, Guadalajara-México: Artes de México.
- Negrín, Juan (2003). *Nierika* [en línea]. Disponible en: <http://wixarika.mediapark.net/en/assets/pdf/Nierika.pdf>.
- Negrín, Juan (2006). Recent history. *Portal Wixárika* [en línea]. Disponible en: <http://www.wixarika.org>
- Negrín, Juan (2007). Wixárika. *Portal Wixárika* [en línea]. Disponible en: <http://www.wixarika.org>

- Neurath, Johannes (2003). Huicholes. *Pueblos Indígenas del México Contemporáneo*. México: CDI. pp.34.
- Neurath, Johannes (2005). “Ancestros que nacen”. En Johannes Neurath (coord.) *Arte Huichol*. México: Artes de México pp. 13-23.
- OMS (Organización Mundial de la Salud) (2012). *International Classification of Diseases*, [en línea]. Consultado el 24 de septiembre de 2012. Disponible en: <http://www.who.int/classifications/icd/en/>
- OMS (Organización Mundial de la Salud) (1948). *Constitución de la Organización Mundial de la Salud*. Ginebra: OMS.
- Panther, Klaus-Uwe y Linda L. Thornburg (2007). Metonymy. En Dirk Geeraerts y Hubert Cuyckens *The Oxford Handbook of Cognitive Linguistics*. Oxford: Oxford University Press. pp. 236-263.
- Panther, Klaus-Uwe y Linda L. Thornburg (2009). Introduction. On figuration of Grammar. En Panther, Klaus-Uwe, Linda L. Thornburg y Antonio Barcelona. *Metonymy and Metaphor in Grammar*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins. pp. 1-44.
- Panther, Klaus-Uwe y Linda L. Thornburg, (2009) Aspect and metonymy in the French *passé simple*. In Klaus-Uwe Panther, Linda L. Thornburg, Antonio Barcelona (eds.) *Metonymy and Metaphor in Grammar*. Amsterdam–Filadelfia: John Benjamins. pp. 177-198.
- Porras Carrillo, Eugenio (2003). Consideraciones sobre neochamanismo y chamanismo huichol. *Gazeta de Antropología*, N°19. Granada-España: Universidad de Granada. [en línea]. Disponible en: http://www.ugr.es/~pwlac/G19_07Eugeni_Porras_Carrillo.html.
- Rajsbaum, Ari (1992). *Huicholes*. México: CDI. pp.7.
- Rajsbaum, Ari (1994): Huicholes. En: *Etnografía contemporánea de los pueblos indígenas de México. Región occidental*. México: Instituto Nacional Indigenista. pp. 51-107.
- Ramírez Torres, J. (2000) *Cuerpo y dolor. Semiótica de la anatomía y la enfermedad en la experiencia humana*. Ed. Programa de Comunicación

de la Ciencia y la Tecnología, Cuaderno de Investigación 10, México: Universidad Autónoma del Estado de México.

Roca Jusmet, Luis (2011). “Medicina moderna occidental y medicina tradicional china” [en línea] Disponible en: <http://unatramasintejer.blogspot.mx/2011/02/medicina-moderna-occidental-y-medicina.html>

Romero, Judith (2008). Huicholes de Jalisco. En Salomón Nahmad y Abraham Nahón *Perfiles indígenas de México*: CIESAS-CONACYT: México. pp. 1-46

Santos, Saul y Karina Ivett Verdín Amaro (2011). Health Service Provision in a Huichol Community in Mexico: an issue of Intercultural Communication. En *Journal of Intercultural Communication*, 26, [en línea]. Disponible en: <http://www.immi.se/intercultural/>

Téllez, Víctor M. (2005) *Territorio, gobierno local y ritual en Xatsitsarie/Guadalupe Ocotán*. Tesis doctoral, Centro de Estudios Antropológicos del Colegio de Michoacán A.C.

Turner, Mark y Gilles Fauconnier (2003). Metaphor, metonymy and binding. En René Dirven and Pörings, Ralf (eds.) *Metaphor and metonymy in comparison and contrast*. Nueva York: Mouton de Gruyter. pp. 469-488.

UNAM Biblioteca Digital de la Medicina Tradicional (2009). *La Medicina Tradicional de los Pueblos Indígenas de México. Huichol*. (consultado 19 abril de 2012), [en línea]. Disponible en: <http://www.medicinatradicionalmexicana.unam.mx/pueblos.php?l=2&t=huichol&mo=&demanda=&orden=&v=>

Vázquez Castellanos, José Luis. (1992). Práctica médica tradicional entre indígenas de la sierra madre occidental: los huicholes, en E. Menéndez, y J. García de Alba (comps.), *Prácticas populares, ideología médica y participación social, aportes sobre antropología*

médica en México. Guadalajara, Jalisco: Universidad de Guadalajara, CIESAS. pp. 89-104.

Verdín Amaro, Karina Ivett (2012). Diálogo con las deidades: una etnografía de la comunicación en el ámbito de la curación entre los wixaritari.

Cuadernos Interculturales, 18. pp. 127-143.

Villarreal Parra, Iris y Wendy Rivera Ríos (2005). Experiencia de la labor médico-asistencial en la Sierra Huichola de Jalisco. *Dermatología*, 49. pp.4-90.

Villaseñor-Bayardo, Sergio J. y Martha P. Aceves Pulido (2003): El concepto de ‘enfermedad mental’ entre los Huicholes de Tuxpan de Bolaños, *Interpsiquis*, 30, 4º Congreso virtual de Psiquiatría. [en línea].

Disponible en

http://www.psiquiatria.com/bibliopsiquis/bitstream/10401/2434/1/interpsiquis_2003_9904.pdf

Villaseñor-Bayardo, Sergio; Ana Lara Zaragoza y Martha Aceves Pulido (2006). *Kierixietti*, the ‘drunkenness of the divine’: Multiple case reports of a culture-bound syndrome in Mexico. *Investigación en salud*, VIII, Guadalajara, México: Universidad de Guadalajara. pp. 16-22.

Vox-Larousse (2012). Metonimia. [en línea]. Disponible en:

http://www.diccionarios.com/detalle.php?palabra=metonimia&dicc_51=on&dicc_51=on&Buscar.x=72&Buscar.y=17

Zacarías Ponce de León, Ramón Felipe (2010). “Esquemas rivales en la formación de palabras en español”. *Onomázein*, 22. pp. 59-82.

Zolla, Carlos (2008). *Medicina tradicional mesoamericana en el contexto de la migración a los Estados Unidos de América*. Estados Unidos: PUMC-UNAM. 17 pp.

Zolla, Carlos, Sofía Del Bosque, Antonio Tascón y Virginia Mellado (1988). *Medicina tradicional y enfermedad*. México, D.F.: Centro

Interamericano de Estudios de Seguridad Social/Instituto Mexicano del Seguro Social.