



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**  
DOCTORADO EN ANTROPOLOGÍA  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS/ INSTITUTO DE INVESTIGACIONES  
ANTROPOLÓGICAS

IRIDISCENCIAS DE UN MUNDO FLORIDO: ESTUDIO SOBRE  
RELACIONALIDAD Y RITUALIDAD CORA

**TESIS**  
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:  
**DOCTORA EN ANTROPOLOGÍA**

PRESENTA:  
**MARIA BENCIOLINI**

TUTOR PRINCIPAL  
**DR. CARLO BONFIGLIOLI UGOLINI**  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS

MIEMBROS DEL COMITÉ TUTOR  
**DRA. ANATH ARIEL DE VIDAS**  
DOCTORADO EN ANTROPOLOGÍA  
**DRA. MARGARITA VALDOVINOS ALBA**  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS

MÉXICO, D. F. DICIEMBRE 2014



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.



What was assumed to be a scheme of entities now appears as a field of relations.  
Martin Holbraad



Para mis abuelos:  
Laura y Giovanni, quienes continúan el viaje  
Anna y Luigi, cuyo recuerdo me acompaña siempre

Para Arturo Gutiérrez



# Índice

<b>AGRADECIMIENTOS</b>	<b>9</b>
<b>LISTA DE FOTOGRAFÍAS</b>	<b>13</b>
<b>LISTA DE TABLAS</b>	<b>14</b>
<b>LISTA DE FIGURAS</b>	<b>15</b>
<b>TRANSCRIPCIÓN DE LA LENGUA CORA</b>	<b>16</b>
<b>INTRODUCCIÓN</b>	<b>17</b>
<hr/>	
<b>PENSAR A TRAVÉS DE LAS FLORES</b>	<b>23</b>
LAS FLORES COMO MATERIA DE ESTUDIO	23
LA VIDA DE LAS COSAS	28
LAS FLORES COMO MATERIA DE PREOCUPACIÓN	39
<b>ALGUNOS APUNTES SOBRE LA RITUALIDAD</b>	<b>41</b>
<b>HACIA LA CONFORMACIÓN DE UN MUNDO FLORIDO: EL CAPITULADO</b>	<b>45</b>
<b>LOS CORAS: UNA PRESENTACIÓN</b>	<b>53</b>
<b>1. ESPACIOS Y TIEMPOS FLORIDOS</b>	<b>65</b>
<hr/>	
<b>1.1 LOS RITUALES Y EL COSTUMBRE</b>	<b>66</b>
<b>1.2 LA ORGANIZACIÓN DEL ESPACIO</b>	<b>75</b>
1.2.1 EL ESPACIO COSMOGÓNICO	75
1.2.2 EL ESPACIO DE LA COMUNIDAD: LA IGLESIA, LAS CASAS FUERTES	82
1.2.3 DE LO COTIDIANO A LO SAGRADO: CÓMO SE TRANSFORMAN LOS ESPACIOS RITUALES	91
<b>1.3 EL TIEMPO DE CRECER Y EL TIEMPO DE MORIR: LAS FLORES COMO MARCADORES TEMPORALES</b>	<b>111</b>
1.3.1 EL CICLO RITUAL DEL CRISTO SOL	113
1.3.1.1 EL DÍA DE MUERTOS	115
1.3.1.2 EL CAMBIO DE VARAS Y EL ARRULLO DEL REY NAYAR	116
1.3.1.3 LAS PACHITAS Y LA SEMANA SANTA	118
1.3.1.4 LA SANTÍSIMA TRINIDAD	120

<b><u>2. LA FLOR DE LA MUERTE: EL REY NAYAR COMO ANTEPASADO</u></b>	<b>127</b>
2.1 LOS RITUALES DE LOS MUERTOS EN MESA DEL NAYAR	131
2.2 EL REY NAYAR EN LA DIMENSIÓN HISTÓRICA	143
2.3. EL CEMPASÚCHIL: FLOR DE MUERTE, FLOR DE VIDA	154
2.4 LAS CUALIDADES SENSIBLES DE UNA FLOR: PENSAR, TRABAJAR, CREAR	158
2.5 EL PADRE DE TODOS LOS CORAS: HACIENDO COMUNIDAD	168
2.6 EL NACIMIENTO: EL ARRULLO DEL REY NAYAR Y EL CAMBIO DE VARAS	173
<b><u>3. LA FLOR DE LA TRANSGRESIÓN: LA MALINCHE DE LAS PACHITAS</u></b>	<b>181</b>
3.1 BUSCANDO A CRISTO: EL RITUAL DE LAS PACHITAS	182
3.2 LA MALINCHE: UNA DIOSA FLORIDA	194
3.3 DE LA TRANSGRESIÓN DIVINA EN LOS MITOS	
A LA ACCIÓN RITUAL DE LAS PACHITAS	206
3.4 TRANSGREDIR, CREAR	217
3.5 EL PECADO Y EL DESDOBLAMIENTO DE LAS DEIDADES	
EN TRES COMUNIDADES CORAS	229
<b><u>4. LAS FLORES SEMBRADAS: EL MITOTE DE LA CHICHARRA</u></b>	<b>233</b>
4.1 LOS MITOTES PARENTALES	235
4.2 SEMBRAR MAÍZ, CRECER NIÑOS: LOS DISTINTOS TIPOS DE MITOTES	241
4.3 DEL “MONTE” AL CENTRO DEL UNIVERSO: EL PATIO DEL MITOTE	247
4.4 SEMBRAR FLORES, RECOLECTAR MAÍZ: EL MITOTE DE LA CHICHARRA	259
4.5 RELACIONES COMPLEJAS: EL MAÍZ, LOS HUMANOS, LAS FLORES	272
<b><u>5. EL VESTIDO DE LOS DIOSES:</u></b>	
<b><u>LAS FLORES EN LOS CANTOS DEL MITOTE</u></b>	<b>285</b>
5.1 LAS FLORES Y LOS DIOSES	294
5.1.1 VESTIDOS Y CUERPOS	294
5.1.2 LOS INSTRUMENTOS DE LOS DIOSES	306
5.2 LAS FLORES: “NUESTRA VIDA”	313
5.3 LAS FLORES EN EL ESPACIO GEOGRÁFICO Y COSMOLÓGICO	320
<b><u>CONCLUSIONES</u></b>	<b>329</b>
IRIDISCENCIAS DE UN MUNDO FLORIDO	329
¿EL MUNDO FLORIDO O UN MUNDO FLORIDO?	340
ANEXO. LISTADO DE LAS FLORES MENCIONADAS	345
BIBLIOGRAFÍA	351



## Agradecimientos

Esta tesis es uno de los resultados de un largo viaje que, me gusta pensar, empezó hace más de diez años, cuando pisé por primera vez el suelo mexicano con una gran mochila azul que me había prestado mi padre y dos amigas inseparables.

Como en todos los viajes, una serie de encuentros y de experiencias, algunas de ellas fuertemente deseadas y otras casualmente acontecidas, me han llevado al posgrado en antropología del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM y a los náayeri de Mesa del Nayar.

Entre los meseños, debo agradecer especialmente a Catalina Altamirano, mi abuelita de la sierra, por recibirme en su casa, por las charlas debajo de los árboles en su hermoso jardín, por sus abrazos y por las mejores gorditas que he comido en mi vida. Gracias también a Carmelo Ramírez y a su esposa Renata por hospedarme en el Cangrejo, por haber compartido su casa, su tiempo y su trabajo. Gracias a Ociel, quien inventó juegos para que aprendiera algunas palabras coras, y a Vaneli, por sus brazos tendidos llenos de confianza. Mario López y su esposa Lorenza me invitaron a participar en los mitotes celebrados por su familiares, quienes me aceptaron en su patio y en sus danzas. Gracias a Juan Molina y a su esposa Carmen por recibirme en su casa de Jesús María, y a Teresa Ramírez por su apoyo y confianza. En las largas noches de danzas y desvelos, las sonrisas alentadoras de las mujeres coras me convencieron de que valía la pena.

El trabajo de investigación ha sido guiado a lo largo de los años con dedicación y compromiso por mi director de tesis, el Dr. Carlo Bonfiglioli. Gracias por las recomendaciones y los comentarios, pero especialmente porque, más que ofrecer respuestas, hizo buenas preguntas (y esto, decía Lévi-Strauss, es lo que hacen los sabios). Mas allá de su trabajo como director, debo agradecerle a Carlo muchas otras cosas: su

amistad y confianza, su comprensión, los silencios y las palabras compartidas en incontables viajes entre Tepoztlán y la Ciudad de México.

Gracias a los otros miembros de mi comité tutorial: la Dra. Margarita Valdovinos y la Dra. Anath Ariel de Vidas, por los comentarios puntuales y las siempre enriquecedoras recomendaciones. En particular, gracias a Margarita por compartir su profundo conocimiento del mundo cora, por su compromiso y entusiasmo. A Anath debo agradecerle el ojo crítico, y los repetidos recordatorios de que no estaba escribiendo solamente para los conocedores del occidente de México.

Mis otras dos sinodales, la Dra. Olivia Kindl y la Dr. María Eugenia Olavarría, con sus críticas y comentarios, me han ayudado a precisar y afinar mi trabajo en sus últimas fases.

Mi paso por los procedimientos administrativos del IIA ha sido más fácil gracias a la amabilidad y profesionalismo Luz María Téllez e Hilda Cruz. Ambas fueron siempre disponibles en resolver con paciencia dudas y problemas de carácter burocrático. El Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología me otorgó la beca de posgrado que me permitió dedicarme exclusivamente a mi investigación.

El apoyo de toda mi familia ha sido fundamental en el transcurso de los años, no obstante el océano que nos separa. Gracias a mi papá Giovanni Battista, por los consejos y el interés hacia mis primeras aventuras en el mundo de la academia, y a mi mamá Maria Grazia, por la siempre reparadora presencia y por cuidarme y permitirme volver a la niñez, de vez en cuando. Gracias a mis hermanos por los juegos en las tardes de invierno y las casitas de pan jengibre que siempre nos quedan chuecas. Gracias a Pietro por las larguísimas cartas, y a Francesco, quien siempre encuentra maneras creativas de demostrar su cariño hacia mi.

Debo agradecerle a Mirjana Danilovic su amistad y su apoyo, el haberme escuchado y animado siempre, las charlas interminables y el sushi de la Narvarte. También gracias a Imelda Aguirre por los intercambios de correos en momentos difíciles, y a los demás compañeros del seminario La humanidad compartida por la compañía y la solidaridad (no

obstante mis largas ausencias). Gracias a Gregorio Serafino por la escucha y el apoyo moral.

Coqui Sánchez y Héctor Medina han sido unos grandes amigos. Debo agradecerles el cariño, el hecho de ver siempre el lado positivo de las cosas, los alentadores comentarios en los momentos de crisis y finalmente las borracheras, que siempre empezaban con “un par de cervezas y nos vamos, que mañana hay que trabajar”.

Dania Carcano y Riccardo Spinello de vez en cuando me sacaron del mundo de la tesis para llevarme a otros. Gracias a Dania por su cariño y amistad, por las pláticas de los sábados en la tienda y por los dibujos de las flores que acompañan los títulos de los capítulos.

Chiara Pettenella y Marcella Offeddu, quienes estaban a mi lado la primera vez que estuve en México, siguen siendo unas incansables compañeras de viaje, aunque hoy desde otras geografías y otros caminos. No puedo dejar de admirar su compromiso en la búsqueda de un mundo mejor.

Gracias a la gran familia Gutiérrez del Ángel por el apoyo moral y logístico, sobre todo a Norma y a Froylan por recibirme en su casa cuando se me hacía tarde para volver a Tepoztlán.

Finalmente, gracias Arturo Gutiérrez, por todo. Por la lectura paciente y atenta de cada versión de mi trabajo, por sus comentarios, por haber compartido su conocimiento sobre el Gran Nayar y haberme acompañado a la sierra, a veces físicamente, otras solo con el espíritu. Sobre todo, debo agradecerle a Arturo su incondicional apoyo: él creyó siempre en mí y en esta tesis, inclusive cuando yo misma dejé de hacerlo. Gracias por soportarme cuando he sido insoportable, por la cercanía aunque a veces estemos lejos, por dejarme las salsitas preparadas porque sabes que no me gusta cocinar, por las risas, por el camino andado y el que nos falta por recorrer.







## Lista de fotografías

1. Vista de Mesa del Nayar desde la carretera a Ruiz	60
2. Un cháanaka de la cueva de Tuakamuuta	79
3. La fachada de la iglesia de Mesa del Nayar	93
4. Particular de la fachada de la iglesia de Mesa del Nayar	94
5. Cruz atrial de la iglesia de Mesa del Nayar adornada con flores púwa	97
6. Cruz atrial de la iglesia de Mesa del Nayar adornada con flores téuri	98
7. Un pequeño tamal preparado por un difunto niño	132
8. En la cocina de una casa de El Cangrejo se cosen los tamales y las gorditas destinados a los muertos	132
9. La casa fuerte del rancho el Cangrejo	134
10. Un anciano bailando tarima acompañado por un violinista	152
11. Piedra en forma de cráneo a la que se dejan ofrendas de algodón	131
12. Plantas de cempasúchil y maíz en el patio de una casa de Mesa del Nayar	155
13. Manojos de cempasúchil puestos a secar para guardar la semilla en el patio de una casa de Mesa del Nayar	156
14. Panes confeccionados en ocasión de la entrega de cargos	174
15. La Malinche de Jesús María acompañada por los pachiteros	184
16. Los pachiteros de Jesús María	185
17. Danza de las Pachitas en la comunidad de Jesús María	189
18. La Malinche de Jesús María protegida por la curate	189
19. La Malinche y la curate sentadas y rodeadas de comida	201
20. Bandera de la Malinche de Jesús María	217
21. Capullo de <i>Pseudobombax Ellipticum</i>	219
22. Flor abierta de <i>Pseudobombax Ellipticum</i>	220
23. Judíos de Santa Teresa	226
24. Altar de mitote de Santa Teresa	249



## Lista de tablas

1. El ciclo ritual anual en Mesa del Nayar	70
2. Uso de distintas especies de flores en los rituales asociados con Cristo	122
3. Las transformaciones de Sautari/Malinche	221
4. El desdoblamiento de las deidades en el ritual de las Pachitas	231
5. El calendario de las celebraciones de los mitotes	244



## Lista de figuras

1. La organización del capitulado	47
2. Mapa de la región cora	54
3. Las comunidades del municipio de El Nayar	55
4. Ubicación relativa de Mesa del Nayar y El Cangrejo	62
5. Mapa de los espacios rituales en la comunidad de Mesa del Nayar	89
6. Mapa del interior de la iglesia de Mesa del Nayar	95
7. Distribución de las cruces hacia los cuatro rumbos cardinales y en frente de los edificios ceremoniales en Mesa del Nayar	104
8. Disposición de las ofrendas para los muertos en las velaciones de El Cangrejo	135
9. El altar del Rey Nayar en la velación de los muertos	139
10. El intercambio de semillas de cempasúchil a través de las generaciones	172
11. La relación de creación recíproca entre humanos y antepasados	178
12. Dibujos de las banderas de las Malinches de Mesa del Nayar	186
13. Coreografía del último día de las Pachitas	193
14. El patio del mitote de Lechuguillas	251
15. Reciprocidad e intercambio de perspectivas entre los dioses y los humanos en el mitote de la chicharra	280



## Transcripción de la lengua cora<sup>1</sup>

**a, e, i, u** se pronuncian como en español

**i** es una vocal central alta: /i/

**w** es una semivocal labiovelar: /w/

**y** es una semivocal palatal: /j/

**b, ch, k, m, n, p, s**, se pronuncian como en español

**t** se puede pronunciar como en español, o bien de manera laminal

**j** se pronuncia de una forma parecida al español, pero de forma más dulce

**x** es una consonante fricativa post alveolar sorda: /ʃ/

---

<sup>1</sup> No existe una transcripción oficial del cora meseño. Para el presente trabajo he retomado, con algunas variaciones, la transcripción propuesta por Valdovinos (2008) para el cora mariteco.



## Introducción

Este trabajo aborda la relación que existe entre un pueblo indígena que vive en el occidente mexicano: los náayeri o coras<sup>2</sup> y las flores, elementos que revisten un papel relevante en la vida religiosa de este grupo. Empecé a hacer trabajo de campo entre los náayeri a finales del 2007, e ya desde aquellas primeras experiencias etnográficas quedé sorprendida por la actitud de estas personas hacia las flores y la manera en que las utilizaban en sus rituales. De ahí surgió la inquietud de llevar a cabo una investigación en torno al uso ritual de las flores en este grupo: me pareció que, en la forma que los coras utilizan estos elementos, hubiera algo interesante que explorar y que pudiera ofrecer la posibilidad de decir algo nuevo en torno a los náayeri. Aunque debo aclarar que, en un principio, mis inquietudes fueron de carácter general. Partí de la hipótesis de que el uso y la conceptualización de las flores son un buen anclaje para reflexionar sobre la manera en que los coras establecen relaciones con las divinidades y los antepasados. Es decir, las flores operan como elementos articuladores entre su mundo empírico y cotidiano y ese otro mundo, que es el lugar donde actúan las divinidades y otros seres, como los antepasados y las divinidades<sup>3</sup>. Haciendo eco de un artículo de Hill (1992) que discutiré más adelante, quiero proponer que el mundo otro que se despliega a través de la ritualidad cora se caracteriza por ser florido. Surgen así unas preguntas: ¿qué puebla y quiénes pueblan este mundo florido? ¿Cómo se puede relacionarse con ellos? Y ¿por qué las flores y no otros elementos?

El interés por este tema nació en el transcurso de la investigación de maestría que desarrollé en la comunidad de Mesa del Nayar, Nayarit, y de algunas lecturas sobre este grupo. Lo que más me llamó la atención en estas ocasiones no fue solamente la cantidad y

---

<sup>2</sup> A lo largo de toda la tesis, utilizaré indistintamente los dos nombres con los que se reconoce este grupo indígena.

<sup>3</sup> Con las palabras “dioses” o “divinidades” hago referencia a las entidades que en cora son llamadas *tyajkuatyie*: con esta palabra los náayeri hacen referencia tanto a los que podrían ser llamados “dioses”, como a los seres que habitan ciertos lugares del territorio, o a las humanidades que han precedido la actual sobre la tierra. Los santos también se adscriben a este grupo de seres.

variedad de flores utilizadas en el ritual, sino también los cuidados que se les reservaban y las estrechas relaciones que parecían tener por un lado con los humanos y por el otro con los dioses. Es a partir de estas observaciones que se puede percibir el carácter especial de las flores, que en Mesa del Nayar son agrupadas, junto con las jícaras, el arco musical, las flechas y las varas, entre los objetos definidos como “sagrados”. Desde aquellas primeras experiencias surgieron una serie de preguntas acerca de la relación de los coras con las flores: ¿por qué unas y no otras?, ¿por qué son llevadas por ciertos cargos y no por otros?, ¿qué sentido tiene su presencia en las ofrendas destinadas a los dioses? ¿por qué están tan presentes en los cantos y en los mitos? ¿de qué manera su presencia en los cantos y mitos se articula con las acciones rituales? ¿Las flores tienen un estatus de cosa<sup>4</sup> entre los coras, y si sí, qué las distingue de otras cosas, y si no, cuál es su estatus? Estas preguntas abren la posibilidad de la investigación, operando como guías a lo largo de este trabajo.

En su estudio sobre las categorías lingüísticas de lo vivo en Mesoamérica, De Avila (2011: 45) menciona que la categoría “flor” es empleada para rotular “un grupo variopinto donde están representadas distintas formas de vida: yerbas, trepadoras, suculentas, epífitas, árboles. El común denominador en este caso es el aprecio que se tiene para sus flores: son consideradas dignas de ofrendarse en contextos rituales”. Aunque mi estudio no se funda sobre las categorías lingüísticas, sino sobre la acción, y más específicamente la acción ritual, la afirmación de De Avila resulta particularmente pertinente para el contexto cora. Desde una primera mirada, resulta evidente que para este grupo existe una asociación muy estrecha entre flores y ritualidad.

En los patios de las casas coras, así como en las milpas, se cultiva una variedad de especies de flores, mientras que algunas mujeres emplean para sus variopintos trajes telas con estampas de flores y los morrales que emplean las personas para llevar sus pertenencias casi siempre están decorados con figuras de flores bordadas o tejidas. Son elementos que están allí, siempre presentes: a veces, al caminar por el pueblo o por los cultivos, se percibe el olor de alguna especie, o bien saltan a la vista los blancos, los amarillos y los morados de las especies que crecen en la sierra.

---

<sup>4</sup> Empleo aquí provisionalmente el término de “cosa” sin atribuirle una definición específica. Más abajo discutiré el término con mayor detalle.

No obstante las flores sean un elemento siempre presente en el horizonte visual de los coras, existen ciertas restricciones cuanto a su manipulación y circulación. Sería inconcebible regalarle a alguien una flor, los niños son fuertemente regañados cuando recogen flores que no deben, la actividad de cortarlas es reglamentada y solamente permitida con fines rituales. Aunque se puedan observar diariamente en los patios, en el monte, en la iglesia, etc...las flores son un índice (en el sentido que Gell -1998- le da a este término) del mundo de los dioses entre los humanos. Sobre esto volveré más adelante.

La actividad ritual de los coras es muy intensa y ha sido objeto de varios estudios a lo largo de los años. De hecho, una parte muy importante del corpus etnográfico y de la reflexión antropológica en torno a este grupo vierte sobre su rituales (Preuss 1912 y 1998, Coyle 1997, Valdovinos 2002 y 2008, Guzmán 2002, Jáuregui 2003). Si bien las variadas preocupaciones etnográficas y teóricas de los autores mencionados vertieran sobre otros aspectos, en todos se puede observar la emergencia de las flores como objetos <sup>5</sup> importantes en la actividad ritual, lo cual confirma las observaciones que hice en mis primeras estancias en Mesa del Nayar.

La importancia de las flores resulta evidente ya desde los trabajos de Preuss, quien se adentró en la sierra de los coras a principios del siglo XX. Alumno de Seler y asistente en el departamento de América del Real Museo de Etnología de Berlín (Jaúregui y Neurath 1998: 19), llegó a la comunidad cora de Jesús María a finales de 1905 y se quedó con los náayeri hasta junio de 1906 (*Ibid.*: 22-24), para sucesivamente trasladarse en tierras huicholas. En el transcurso de su trabajo de campo, Preuss recolectó una gran cantidad de objetos etnográficos y de textos. En sus estudios sobre los grupos que habitaban la sierra del Nayar, partía de la idea de que solamente a través de un conocimiento profundo de los pueblos indígenas actuales hubiera podido llegar a la comprensión de las antiguas civilizaciones mexicanas, y consideró que la recolección de textos y la comparación entre pueblos vecinos eran herramientas fundamentales para el conocimiento de los grupos indígenas (*Ibid.*: 24). Es por esta razón que Preuss optó para llevar a cabo un trabajo de campo intensivo en algunas comunidades selectas en lugar de seguir el patrón de las

---

<sup>5</sup> A lo largo de este trabajo, empleare el término de “objeto” como sinónimo de “cosa”. Más abajo en la introducción presentaré una discusión en torno a la definición de este término.

expediciones decimonónicas (Valdovinos 2012: 68). En el análisis de sus materiales, este autor consideró que la relación con la naturaleza era el substrato de la vida religiosa de los grupos, y se dedicó a estudiar la relación entre el ciclo ritual y los ciclos naturales y de los astros (Jáuregui y Neurath 1998: 19). Este mismo interés se ha mantenido hasta la actualidad entre muchos de los estudiosos del Gran Nayar (Guzmán 2002, Jáuregui 2003 y 2004b, Valdovinos 2002 y 2008, Gutiérrez 2010).

Con relación a las flores, Preuss se pregunta en repetidas ocasiones si éstas son o no dioses o “*takua*” y a veces llega a contradecirse al respecto (Preuss 1998 [1906]a: 113 y 115 y 1998 [1906]b: 122). Además, las flores aparecen como un tema recurrente en toda la obra de este autor: en primer lugar menciona con mucha frecuencia la asociación de las flores con Sautari, el lucero de la tarde, porque esta deidad se viste de flores y las recoge en todos los rumbos cardinales. Este dios también es el representante de todas las estrellas, que son flores del cielo nocturno (Preuss 1998 [1906]a: 115). En segundo lugar, las flores también están relacionadas con la chicharra<sup>7</sup>, hija de la diosa madre: este pequeño insecto tiene el papel de bajar a la tierra para traer las flores que son un don de fertilidad de la diosa, pues gracias a ellas el maíz y las otras especies vegetales pueden crecer y desarrollarse sobre la tierra. Al terminar el ciclo agrícola, la misma divinidad regresa a la tierra para recoger en su jícara sus propios dones (Preuss 1912: 65-70). Además, en los cantos recopilados por Preuss (1912: 220), se compara el nacimiento de una deidad con el florecimiento de un capullo. En general, las flores están asociadas a la vida y al nacimiento, y uno de los textos recopilados está enteramente dedicado a ellas (*Ibid.*: 92-93). Algunas de las propuestas de Preuss serán retomadas a lo largo de este trabajo; por el momento, me parece importante resaltar que ya este autor se había percatado de que ciertos objetos presentes en los rituales no tenían una función exclusivamente simbólica o metafórica: testimonio de esto son las dudas arriba mencionadas sobre el estatuto de las flores, y otros pasajes en donde, al mencionar las flechas votivas, afirma: “según mis observaciones, no pueden considerarse

---

<sup>6</sup> Preuss traduce la palabra *takua* (pl. *takuate*) como “dioses” (Preuss1998 [1906]: 106) e incluye en esa categoría a ciertas divinidades, a los antepasados y a las “fuerzas de la naturaleza” (*Ibid.*: 113).

<sup>7</sup> Me refiero aquí al pequeño animal muy común en toda la sierra cuyo canto se escucha en mayo y junio. Pertenece a la familia de las cicadidae, pero no dispongo de una identificación más exacta.

ofrendas, pero tampoco se trata de plegarias. Mas bien se trata de medios indispensables para obtener vida, salud, lluvias y buenas cosechas” (Preuss 1998 [1906]a: 107), también afirma que las flechas son “seres en si mismos” (*Ibid.*: 110).

En los trabajos contemporáneos, las flores aparecen frecuentemente en las descripciones etnográficas, pero la obra en donde la importancia del uso de las flores aparece más evidente es quizás la de Coyle (1997). El foco principal del trabajo de este autor es la erosión de legitimidad sufrida por las autoridades tradicionales locales a raíz de la llegada de los aparatos burocráticos del estado mexicano (*Ibid.*: 15), y la espiral de divisiones y violencias causadas por estas afectaciones, unidas con la fuerte presencia de narcotraficantes en la zona. Según Coyle (*Ibid.*: 20), la legitimación de las autoridades tradicionales se basa en la celebración de los rituales comunitarios, sin embargo y en palabras del mismo autor: “the meanings of those ceremonial performances are contradicted by the other performances that are required of them as members of municipal and national bureaucracies” (*Idem*). Entrelazando el análisis de los rituales y los eventos sociales y políticos vividos por la comunidad en las décadas anteriores a su estancia en la sierra, este autor logra ofrecer un panorama amplio y profundo de las relaciones y las transformaciones que la afectan.

Las detalladas descripciones etnográficas de los rituales de Santa Teresa presentadas por Coyle permiten observar algunos datos interesantes en torno al uso de las flores. Según este autor, el florecimiento de algunas especies, junto con el canto de las chicharras, es el anuncio de la llegada de las lluvias. Por otro lado, las diferentes especies de flores empleadas en los rituales sirven para marcar las etapas del ciclo agrícola, para preanunciar las fiestas siguientes y para simbolizar la laguna (un importante sitio ritual) y todo el territorio de Santa Teresa (*Ibid.*: 106, 261). Además de la asociación con el ciclo agrícola, este autor menciona la estrecha relación que tienen las flores con la sexualidad, especialmente en el ritual de las Pachitas (*Ibid.*: 325).

Frente a la escasez de exégesis ofrecidas por los habitantes de Santa Teresa (un hecho que, hay que mencionarlo, es común a muchos coras) Coyle considera que la mayoría de los objetos presentes en los rituales pueden ser considerados como metonimias que refieren a

ciertos dominios semánticos a través de una serie de conexiones espaciales (*Ibid.*: 83). Esta perspectiva, aunque pueda ofrecer datos interesantes en torno al contexto en el que se realizan los rituales, no es suficiente para llevar a cabo un análisis detallado en torno al uso y al estatuto de los objetos presentes en los rituales, puesto que parte de la premisa de que los objetos remitan a un contexto más amplio y parcialmente externo al ámbito de la acción ritual.

Considero importante prestar atención al uso ritual de las flores entre los náayeri porque se trata de algo que refleja un interés propio de los miembros del grupo, y que, hasta ahora, no ha sido indagado a profundidad por parte de los investigadores que han trabajado con ellos. El punto de partida de las reflexiones desarrolladas en este trabajo será el uso de las flores así como son manipuladas en el ámbito de la acción ritual y el foco se pondrá no tanto sobre los rituales per se sino sobre la manera en que un elemento específico (en este caso las flores) interviene en el contexto de las acciones y relaciones que se desarrollan en la ejecución de los rituales. Para hacer esto, partiré de un hecho que ya ha sido asentado por Valdovinos (2008), quien demuestra cómo los rituales pueden ser concebidos como espacios en los que se hacen posibles y visibles las relaciones entre los humanos y las divinidades. Aunque el foco principal de su investigación son los cantos, esta autora dedica una parte extensa de su trabajo a los distintos tipos de relaciones que se configuran en la ejecución de los rituales. El estudio minucioso de la acción ritual le permite a esta autora entender de qué manera los cantos configuran, y a la vez son configurados, por las relaciones que se articulan a través del ritual. En el trabajo de Valdovinos, los rituales son atentamente insertados en el contexto etnográfico al que pertenecen; sin embargo, el mérito principal de su obra es precisamente el de ofrecer una reflexión en torno a la acción ritual a partir de los elementos que le son propios y que la constituyen, recurriendo en mínima parte a aspectos externos a ella.

Las relaciones que se establecen en los rituales coras, aunque solo parcialmente simétricas, implican deberes y obligaciones por parte de todos los participantes, tanto humanos como divinos. Podríamos decir que el ritual es, entre otras cosas, el espacio en el que se hace posible la reciprocidad entre colectivos humanos y no humanos.

Lévi-Strauss (1976 [1971]: 606) mencionó que una de las preguntas que tendría que sustentar una interpretación teórica del ritual sería “¿Qué criterios particulares presiden la elección de los objetos rituales y su manipulación?”. No obstante, frecuentemente en el estudio de los rituales hay la tendencia a atribuirle a los objetos ciertos significados sin cuestionarse realmente en torno a su presencia y funciones. Muchas veces se han interpretado los objetos utilizados en términos metafóricos y simbólicos, lo cual puede ser provechoso para analizar ciertas dinámicas, pero no logra dar cuenta de la complejidad de los procesos que se dan en la actividad ritual, ni permite proponer explicaciones convincentes sobre el estatuto de los objetos entre determinados grupos indígenas. Es por esta razón que esta tesis, más que ofrecer una interpretación simbólica de las flores, se enfocará sobre el uso concreto de las mismas: su manipulación en el ámbito ritual, su empleo como ofrendas y parafernalia, su presencia en las transacciones que se llevan a cabo en los rituales. A partir de esto, me propongo tomar las flores como punto central del análisis para mostrar las distintas relaciones que se entablan entre humanos y otras entidades en el contexto de los rituales.

## **Pensar a través de las flores**

### Las flores como materia de estudio

Aunque no haya sido uno de los temas más trabajados en la antropología, existen algunos investigadores que se han interesado en los usos y los significados de las flores en distintas culturas. Jack Goody, en *The Culture of Flowers* (1993), dedica un estudio a la presencia de las flores en varias culturas del mundo y en épocas distintas. El autor supone que existe una “cultura de las flores” en el arte, la religión y la vida cotidiana de muchas civilizaciones existidas en momentos y lugares diversos. Los distintos usos (decorativos, religiosos, de intercambio) que las sociedades le dan a las flores son explicados por Goody a partir de los sistemas sociales, religiosos y de pensamiento de cada cultura. En términos generales,

Goody resume así las características que hacen de las flores objetos útiles para la investigación antropológica:

By concentrating in flowers, which are part of nature and of society's views about nature, one has a better chance of approaching problems that are less easily approached at the general level. For flowers are also part of culture: firstly, because they have been brought under cultivation by mankind, and, secondly, because they are used throughout social life, for decoration, for medicine, in cooking and for their scents, but above all in establishing, maintaining and even ending relationships, with the dead as with the living, with divinities as well as humans. (1993: 2)

Muchas son las características que hacen de las flores objetos particularmente llamativos para la observación y la reflexión por parte de los humanos: los colores, las formas, los olores y los sabores son de los elementos que más sobresalen en la percepción de los sentidos. Por otro lado, su papel en la reproducción de los frutos, de las plantas mismas e inclusive de algunos insectos no deja de ser sugerente para la observación. Un aspecto llamativo es el de la estacionalidad de las flores: cada especie tiene su propio ciclo de vida, aparece y se desarrolla en un determinado periodo del año.

Existen muchos otros elementos que intervienen en los rituales, y que podrían ser utilizados para reflexionar en torno a las características de humanos y no humanos, sin embargo, considero que las flores pueden constituir un objeto privilegiado de atención debido a ciertas propiedades que son exclusivas de ellas y que no comparten con ninguna otra cosa: son elementos perecederos pero que, al mismo tiempo, se renuevan cíclicamente ofreciendo un ejemplo concreto y visible del ciclo muerte/vida. A través de una intervención mínima por parte de los humanos, en el contexto del ritual tienen una polisemia que no comparten con otros elementos cuyo campo de acción es más restringido, además de que en la acción rompen parcialmente las barreras del género, puesto que pueden atribuirse a términos tanto femeninos como masculinos de las relaciones.

No existen trabajos específicos en torno al uso de las flores entre los coras, sin embargo, el tema ha estado presente en algunas investigaciones sobre otros pueblos del occidente y norte de México.

Las primeras inquietudes que abrieron el camino para la presente tesis surgieron, además de la experiencia etnográfica, de un artículo de Jane Hill (1992) titulado “The Flower World in the Old Uto-aztecan”. En este texto, Hill propone la existencia, en los grupos de habla yutonahua, de lo que llama un “sistema retórico especializado” (*Ibid.*: 122) centrado en las flores y que se extiende desde Mesoamérica hasta lo que hoy es el suroeste de Estados Unidos. Según Hill, este sistema es empleado para hacer referencia, metafóricamente, a un mundo otro, un mundo de abundancia y de vitalidad, en palabras de la autora: “where the spiritual aspects of living things are found” (*Ibid.*: 127). Esta autora propone que las metáforas florales en las lenguas yutonahuas la mayoría de las veces hacen referencia a un mundo otro que denomina “spirit land”, o lugar del origen, de la abundancia, del nacimiento de los seres, de las deidades. El contexto más apropiado para la expresión de este sistema de metáforas sería el canto, en donde la minuciosa descripción de los paisajes, así como de “caminos floridos”, sería una alusión a este mundo otro y a las cosas como eran en su origen. Las metáforas florales sirven, en diferentes contextos, para referirse a una gran cantidad de elementos, entre ellos los corazones y las almas de los humanos, el fuego, las diferencias de género y la sexualidad. Para algunos grupos indígenas actuales, Hill sugiere que el “mundo flor” pueda ser claramente identificado y hasta asociado con ciertos lugares geográficos. Es este el caso de los huicholes, cuyo mundo flor sería identificable con Wirikuta, y de los yaquis, en cuyo concepto de *sewa anya* se puede también reconocer al mundo flor (*Ibid.*: 128).

A este primer artículo le hizo séquito otro, publicado por la misma Hill y por Hays-Gilpin en 1999. Tomando como base lo planteado anteriormente, las autoras analizan materiales arqueológicos provenientes de diferentes épocas y zonas del Suroeste de Estados Unidos. Las autoras reconocen en ocasiones que el material del que disponen resulta problemático a causa de la dificultad de identificar claramente las representaciones florales en los restos arqueológicos; sin embargo, concluyen que también en este tipo de fuentes es posible

reconocer, dentro de ciertos límites de espacio y tiempo, un sistema de representaciones coherente con el mundo flor así como había sido descrito en el artículo anterior.

María Eugenia Olavarría en su *Cruces, flores y serpientes* (2003) propone una monografía sobre los yaquis en la que, a partir de un enfoque estructuralista, analiza distintos aspectos de la cultura de este pueblo: la territorialidad, el ciclo ceremonial, la mitología y los rituales, mostrando como todos estos elementos se entrelazan entre sí. Algunas de las observaciones de esta autora en torno a las flores le hacen eco a los planteamientos de Hill. Según Olavarría, para los yaquis las flores tienen una fuerte carga simbólica en diferentes sentidos: en primer lugar, están estrechamente relacionadas con los matachines, grupo ritual relacionado con la Virgen, quienes se visten de las flores nacidas de las gotas de la sangre de Jesús. En la fiesta de la Virgen del camino, los matachines tienen que atravesar todo el territorio yaqui para sacralizarlo cubriéndolo de flores (*Ibid.*: 127, 129). En el contexto de los rituales llevados a cabo en la iglesia, las flores constituyen también el medio con el que, en la Semana Santa, se derrotan a los fariseos y se permite el regreso de la luz (*Ibid.*: 172-174). Por otro lado, el *sewa ania*, el mundo flor, es el monte donde nació el primer venado y el reino de lo silvestre, lo de afuera con respeto a las comunidades. Las flores, junto con las cruces, “son lo que permite el acceso al carácter sagrado de los seres” (*Ibid.*: 246). Por último cabe mencionar que las flores entre los yaquis están también asociadas a las cualidades de las personas: algunos yaquis nacen con un don muy importante, el “cuerpo de flores”, que denota la capacidad de llevar a cabo el costumbre, de cumplir con los deberes rituales y de ejecutar actos sagrados (*Ibid.*: 178).

Los dos artículos sobre el mundo flor mencionados arriba, así como el trabajo de Olavarría, constituyen un punto de partida interesante para reflexionar sobre la presencia de las flores entre los coras, sobre todo porque identifican algunos de los temas que en la ritualidad de este grupo también están estrechamente relacionados con las flores, como la sexualidad, la generación de la vida y la relaciones con los dioses.

Si es evidente que el trabajo de Hill ha contribuido a mostrar la importancia de ciertos temas de investigación, considero sin embargo que el enfoque utilizado no alcanza a dar cuenta de la complejidad del papel de las flores en la religiosidad de los coras. Cabe

mencionar que el concepto de “mundo flor” ha sido elaborado a partir de expresiones lingüísticas muy peculiares, como son los cantos rituales, y que entonces sus características son estrechamente relacionadas con este género. Hill construye su sistema basándose principalmente en descripciones de flores y de paisajes floridos, que hacen referencia solamente a ciertas propiedades de las flores, más fáciles de percibir a simple vista: colores, formas, ubicación en el paisaje. Sin embargo, estas son sólo algunas de las propiedades de las flores que llaman la atención y que pueden ser significativas para los humanos, mientras que, para entender y reflexionar acerca de la importancia de las flores en el grupo que nos interesa, sería limitante investigar solamente el ámbito de las expresiones lingüísticas.

Además, Hill se interesa en los cantos tratándolos como meros textos que relatan hechos o describen lugares, mientras que en realidad, en el momento en que son ejecutados en el contexto de un ritual, los cantos pueden ser considerados como acciones que crean una serie de situaciones y de relaciones. Es este uno de los ejes centrales del trabajo de Valdovinos (2008). El uso de las plantas en los rituales y su presencia en los mitos demuestran la complejidad de las relaciones que los coras establecen con y a través de estos objetos.

También hay que mencionar que los trabajos de Hill posicionan al mundo flor en un contexto semántico bien definido, el de la “tierra del espíritu”, del paisaje florido, del nacimiento de los seres. Como ya se mencionó, sin duda estos aspectos están presentes entre los coras pero hay usos de las flores que van más allá de esto: cuando son empleadas como ofrendas, para acompañar los atavíos de ciertos cargos o están presentes junto con el maíz, las flores remiten a una serie de hechos y relaciones que no pueden ser reconducidas todas a la “tierra del espíritu”.

La manera en que los náayeri manipulan y emplean ciertas especies florales en los rituales, tiene efectos concretos y reconocibles sobre el territorio, las personas y sus relaciones. Por lo tanto, concebir al mundo flor como un “sistema retórico” no es suficiente. Si la manipulación de las flores y su presencia en contextos determinados tiene consecuencias concretas sobre la vida de los coras y sobre su mundo, resulta evidente entonces que estos objetos no son solamente símbolos o metáforas que remiten a algo más, sino que

participan por sí mismos como actores de los rituales, sin la necesidad de hacer referencia a otros objetos o a otras exégesis. Resulta problemático entonces acercarse a las flores asumiendo que se trata de un objeto empleado por parte de los humanos con el único fin de representar a algo más.

Pero entonces, ¿cómo reflexionar sobre el estatuto ontológico de una determinada cosa presente en el ritual? ¿Cómo dar cuenta de la manera en que otros conciben y se relacionan con ciertas cosas?

Es éste el principal desafío teórico y metodológico que pretendo enfrentar en este trabajo.

### La vida de las cosas

Ya desde algunas décadas, la antropología se ha interesado en los objetos que están presentes en la vida de las personas y de los grupos. Appadurai (1986: 4) sostiene que la oposición entre “palabras” y “cosas” es algo propio del mundo occidental moderno, pero que, en otras sociedades, la separación entre cosas, palabras, y capacidad de acción de las personas no es tan tajante. Por esta razón, el autor propone seguir las cosas “por sí mismas”, porque sus significados estarían inscritos en sus formas y trayectorias (*Ibid*: 5). El mérito de Appadurai es el de mostrar que las “cosas” pueden ser un objeto de estudio “en sí” en lo que él llama “fetichismo metodológico” (*Idem*); no obstante, su enfoque hacia los objetos como bienes de intercambio (*commodities* en sus propias palabras) no resulta útil para acercarse al tema que presento aquí. En el mundo cora, las flores circulan y son manipuladas no por su valor de intercambio, sino debido a cualidades de una naturaleza distinta, que son las que me propongo explorar a lo largo de este trabajo.

Alfred Gell también se ha interesado a los objetos y su circulación, no obstante, su punto de llegada es muy distinto del de Appadurai. La preocupación de Gell (1998: 4) es la de crear una teoría sobre el arte que sea realmente antropológica, distinguiéndose en esto de otros enfoques como la historia del arte o la estética. El fin de esta búsqueda es el de encontrar una propuesta teórica que pueda ser empleada en el análisis tanto del arte

“occidental” como del llamado arte “primitivo”. Según Gell, las teorías antropológicas son reconocibles como tales porque se ocupan de las relaciones sociales, por lo tanto, en palabras del mismo autor, “the simplest way to imagine this is to suppose that there could be a species of anthropological theory in which *persons* or ‘social agents’ are, in certain context, substituted for *art objects*” (Gell 1998: 5, cursivas en el original). La propuesta de considerar los objetos artísticos como agentes sociales, por admisión del autor, deriva explícitamente de las teorías de Mauss sobre el don, considerado como una extensión de los donantes (*Ibid.*: 9). En la propuesta de Gell entonces, una teoría antropológica del arte debería permitir la exploración de las relaciones sociales que se establecen “entre personas y cosas y entre personas y personas a través de las cosas” (*Ibid.*: 12).

Para llevar a cabo esta propuesta, el autor propone estudiar lo que él define como *Art Nexus* (*Idem.*: 12), es decir, el conjunto de relaciones que se establecen entre agentes y pacientes a través de un artefacto que toma la función de índice.

La propuesta de Gell de considerar a los artefactos como índices deriva de Peirce, quien así los define: “[...] *Indices* which represent their objects independently of any resemblance to them, only by virtue of a real connection with them” (Peirce 1998: 460-461). Así, la existencia de una conexión real entre el objeto y su índice es lo que distingue este último de los otros dos tipos de signos identificados por Peirce: el ícono, cuya relación con el objeto es de similitud, y el símbolo, cuya relación con el objeto se basa sobre la convención o la costumbre (*ídem*). En otro contexto, Peirce define el índice como “a real thing or act which is a sign of its object by virtue of being connected with it as a matter of fact” (Peirce CP Vol4 § 447 [1903]).

Según Burks (1949: 679), en sus variadas definiciones de índice, Peirce confunde la relación causa-efecto entre ciertos fenómenos y la relación semiótica que existe entre un índice y su objeto. Uno de los ejemplos de índice presentados por Peirce es el de las veletas que indican la dirección del viento; no obstante, según Burke, estos objetos pueden ser empleados para inferir la dirección del viento, pero no para denotarla o representarla, es decir, no existe una relación semántica que une la dirección del viento con la posición tomada por la veleta (*Idem*).

En los muchos ejemplos aportados en torno a la noción de índice, es evidente que Gell le atribuye mucha importancia a la relación *de facto* que existe entre un índice y su objeto, no obstante, no llega por eso a confundir este primer tipo de relación con el de causa-efecto. Esto porque, según el autor, el índice no es solamente el efecto de alguna causa, sino que también debe permitir una operación del pensamiento: el índice de Gell permite una particular operación cognitiva que el autor denomina “the abduction of agency” (Gell 1998: 15). El concepto de abducción es retomado de Eco y de Boyle: según Gell, la abducción es una “inferencia sintética”: “abduction covers the grey area where semiotic inference (of meanings from signs) merges with *hypothetical inferences* of a non-semiotic (or not conventionally semiotic) kind” (*Ibid.*: 14, cursivas en el original). Para el autor, este tipo de inferencias es el que emplean los humanos para interpretar los signos no verbales emitidos por otros agentes (sonrisas, guiños etc.) y atribuirles ciertas intenciones, y esta misma operación es empleada en relación a cierto tipo de objetos (*Ibid.*: 15).

La información que se puede obtener a través de este tipo de operaciones, concierne la agentividad del otro en una relación, en términos de Gell:

Agency is attributable to those persons (and things, see below) who/which are seen as initiating causal consequences of a particular type, that is, events caused by acts of mind or will or intention, rather than the mere concatenation of physical events. An agent is one who ‘causes events to happen’ in their vicinity.  
(*Ibid.*: 16)

Es importante subrayar que, como el mismo autor lo sostiene, esta definición de agentividad es contextual y relacional: allá donde hay un agente, siempre debe existir también también un paciente, y la relación entre uno y otro puede variar y hasta invertirse dependiendo del contexto (*Ibid.*: 22-23).

La teoría de Gell mueve sus pasos a partir de “objetos artísticos” y, para demostrar la validez de su propuesta, el autor emplea como ejemplos, en la mayoría de los casos, obras de arte tomadas de varios contextos y en distintas partes del mundo. Cabe entonces

preguntarse: ¿pueden las flores considerarse como un artefacto? Evidentemente, aunque a veces tengan un papel en su reproducción y crecimiento, los humanos no “hacen” materialmente las flores, sin embargo éstas pueden ser percibidas como índices en otro sentido: son los humanos quienes, arrancándolas, ordenándolas en ramilletes, depositándolas en determinados lugares, confeccionando adornos y otros objetos, las insertan en un contexto relacional en el que llegan a ocupar el lugar de índices. Es decir, es suficiente una pequeña intervención sobre un objeto para poderlo insertar en una red de relaciones de la que se vuelve una parte indispensable. En este sentido, según Gell (*Ibid:* 15), un índice es todo objeto que pueda permitir la abducción de agentividad, y específicamente de una agentividad social, por lo tanto se puede considerar que, en la ritualidad cora, es posible pensar las flores como índices. Un ejemplo de esto, que será discutido en el segundo capítulo de esta tesis, son los ramilletes de cempasúchil que se entregan a los muertos y a los antepasados en el Día de muertos. Como se verá, quiero proponer que los ramilletes de esta flor funcionan como índices del trabajo de los humanos en su relación con los muertos y los antepasados míticos.

Considero que la propuesta de Gell cumple con el objetivo que se había planteado: elaborar una teoría *antropológica* del arte independiente de las otras disciplinas que tienen el mismo objeto. Otro aporte fundamental de su obra es el de haber colocado en su justa dimensión la presencia de los objetos en las redes de relaciones que los humanos establecen entre ellos y con las divinidades, los espíritus, etc. El trabajo de este autor logra demostrar cómo la agentividad de distintos actores se distribuye en y a través de los objetos y cuáles son los mecanismos y las técnicas posibles para obtener este resultado.

No obstante, la teoría del *Art Nexus* elaborada por el autor presenta algunos aspectos problemáticos. La cuestión principal es la atribución del estatuto de agente a los que normalmente, en el mundo occidental, se reconocen como objetos y por lo tanto por definición carentes de agentividad. Por un lado, Gell afirma que la noción de agentividad que le interesa no es la elaborada por los filósofos, ni se basa sobre alguna definición clasificatoria, sino más bien sobre la que él define *folk agency*, es decir, la forma en que distintas culturas le atribuyen esta calidad a seres y objetos (*Ibid:* 17). En este caso sería

posible, en ciertas circunstancias, reconocer que ciertos artefactos tienen agentividad. No obstante, en el momento de establecer las definiciones que lo acompañarán en el despliegue de su propuesta teórica, Gell no logra escapar de la distinción tradicional occidental entre seres y objetos. Para mantenerse coherente con esta distinción, pero sin contradecir sus afirmaciones anteriores en torno a la presencia de los artefactos en el seno de las relaciones sociales, el autor recurre a una distinción de los agentes entre primarios y secundarios. Los primeros son los “seres intencionales” de donde la agentividad trae origen, mientras que los segundos son todas aquellas “cosas” a través de las que los agentes primarios distribuyen en el mundo su propia agentividad (*Ibid.*: 20). A partir de esta distinción, los humanos terminarían siendo los únicos agentes que se pueden reconocer como primarios que en las redes de relaciones creadas a partir de los artefactos. No obstante esta clasificación, Gell reconoce que existe una relación de co-construcción entre los agentes y las cosas que le permiten a los primeros estar en el mundo e insertarse en las relaciones sociales de una forma determinada (*Ibid.*: 21).

Es interesante observar que el apartado en el que Gell introduce la diferenciación entre agentes primarios y secundarios es titulado “Paradox Elimination” (*Ibid.*: 19). No obstante, considero que, más que eliminar la paradoja, esta reflexión de Gell no hace sino poner en evidencia el aspecto problemático de emplear un enfoque cuya premisa es una separación tajante entre “cosas” y “seres”. Se trata pues de un dualismo propio del mundo occidental pero no necesariamente universal: el punto de ruptura, o los criterios que separan las cosas de los seres no son los mismos en todas las culturas.

Recientemente, algunos autores han demostrado cómo este tipo de paradojas, exploradas desde ciertos punto de vista, se revelan ser importantes recursos de reflexión y renovación teórica. Llevando a sus límites las posibilidades de interpretación que se basan sobre la representación, el encuentro con estas paradojas abre la posibilidad de nuevos caminos de análisis.

Considero que la paradoja de la atribución de agentividad a las cosas puede ser pensada como uno de aquellos “absurdos” que según Holbraad (2010: 38) deberían permitirle a los antropólogos interrogar sus datos de forma distinta, y transformar así su propio aparato

conceptual. Según este autor, cada vez que ciertas afirmaciones de los informantes aparecen formuladas en términos que suenan absurdos para la lógica occidental, es necesario interrogar los datos a partir de otros puntos de vista y preguntarse, más que el porqué los datos se presentan de una determinada forma, qué son realmente estos datos, de cuáles mundos están hablando (*Idem*). En un ejemplo clarificador, el autor se pregunta qué es lo que tendríamos que conocer acerca de los gemelos y de las aves, para poder traducir de una forma que no parezca absurda la famosa afirmación de los nuer de que “los gemelos son aves” (*Idem*). Para el grupo indígena que aquí nos interesa, un ejemplo de los “absurdos” de los que habla Holbraad es la afirmación de que alguien que en la vida cotidiana es reconocido como una persona, se transforme en una divinidad en situaciones determinadas. Como veremos, es este el caso de las Pachitas (el carnaval cora) ritual en el que unas niñas del pueblo son transformadas en diosas.

En otras palabras, aquello que, en términos de la lógica occidental, parece un imposible, no es sino un equívoco que debería permitirnos entrar en comunicación con un punto de vista distinto (Viveiros de Castro 2004: 3). Entonces ¿cómo acercarse a las cosas para que éstas nos permitan traducir un otro punto de vista? Henare, Holbraad y Wastell (2007: 2) sugieren en su texto, significativamente titulado *Thinking through things*, “tomar las ‘cosas’ que se encuentran en el trabajo de campo así como se presentan, sin asumir que tengan que significar, representar o estar en lugar de algo más”. Dicha afirmación aparece como un reto importante especialmente en el caso de los rituales, en cuyo análisis resultaría relativamente fácil atribuirle a los objetos un simbolismo dado una vez por todas. Sin embargo, la realidad etnográfica demuestra que en muchos casos los coras no emplean los objetos en cuanto significantes de algo más, sino por sí mismos. Es éste por supuesto el caso de las flores que será analizado a fondo a lo largo de la tesis, pero también de las flechas y de las jícaras.

Considero que la propuesta de tomar las cosas “como se presentan en el campo” permite ir más allá de las contradicciones aparentes que en ocasiones envuelven los objetos empleados en los rituales, en torno, por ejemplo, a lo que se dice de las flores y lo que se hace con ellas. Esto no implica pasar por alto las contradicciones, sino tomarlas en cuenta

como un aspecto intrínseco del objeto mismo: no una contradicción que se debe interpretar o explicar a partir de hechos externos, sino una cualidad del objeto que le es propia. En el caso que nos interesa aquí, la polisemia y las aparentes contradicciones de las flores constituyen en realidad un recurso que los coras saben explotar para sus rituales y que también pueden ser aprovechadas desde un punto de vista teórico y analítico para estudiar los objetos que se encuentran en el campo. Por ejemplo, se verá que en el Día de muertos las flores se asocian con la muerte, pero también, al mismo tiempo, con el origen de una vida nueva y con el nacimiento. En el caso de las Pachitas, las flores hacen alusión a una transgresión sexual, pero también nuevamente a la fertilidad, y solamente pueden ser pensadas en contraposición con otro aspecto muy importante de la ritualidad cora: la capacidad de los ancianos de mantener el control sobre sus cuerpos. Según los Según Henare, Holbraad y Wastell, es porque nuestros informantes “piensan a través de las cosas” que los antropólogos deberíamos hacer lo mismo (*Ibid.*: 20). Citando a Latour, estos autores afirman que deberíamos tomar las cosas no como “matters of fact” sino como “matters of concern” (*Ibid.*: 6). En ese sentido, prefieren utilizar la palabra “cosas” sin mayores definiciones puesto que debe ser del contexto y de la experiencia etnográfica que ciertas “cosas” emergen como elementos importantes para la reflexión de los investigadores sobre ciertos pueblos.

Ahora bien, considero que, entre los coras, una de las “cosas” que pueden prestarse como materiales de reflexión son precisamente las flores, esto debido a que constituyen una “materia de preocupación” para ellos, hecho que se puede observar en los rituales, en los cantos, en la mitología del grupo, así como en los cuidados y el interés que siempre se les dedican. Además, como lo mencionan Bazin y Louveau (2012: 13) las flores son “al mismo tiempo producto de la naturaleza y de la cultura, trascienden estas dos categorías tradicionales de la reflexión filosófica y antropológica”, por lo que, más allá del explícito interés que los náayeri muestran hacia ellas, constituyen de por sí un objeto de análisis que ofrece al investigador la posibilidad de romper ciertos esquemas preconcebidos en torno al estatuto ontológico y las funciones de los objetos en la vida de los grupos indígenas. Si hago referencia a las flores en cuanto “cosas” es para hacer hincapié en su materialidad y

en su presencia física en el mundo. Aunque éstas no son, como veremos, sus únicas cualidades, a lo largo de este trabajo será importante tener siempre a la mente esta fisicidad, puesto que es un aspecto fundamental de su uso en el marco del ritual. Esto no implica afirmar que la materialidad es lo único que importa, ni excluye la posibilidad de que las flores, en ciertas circunstancias puedan ser portadoras de agentividad o, como veremos, fragmentos de una persona distribuida.

Los autores de *Thinking Through Things*, se insertan en la corriente multinaturalista, de la que retoman algunas temáticas principales, como la posibilidad de la existencia de mundos distintos en lugar de distintos puntos de vista sobre un mismo mundo (Henare, Holbraad y Wastell 2007: 10). Su propuesta es crear “una metodología en donde las ‘cosas’ mismas pueden dictar una pluralidad de ontologías” (*Ibid*: 7). La propuesta de “pensar a través de las cosas” es al mismo tiempo teórica y metodológica: el hecho de acercarse a las “cosas” así como se presentan en el campo debería permitir la formulación de propuestas y problemas teóricos realmente anclados a la realidad etnográfica estudiada. La propuesta es la de considerar a las “cosas” no como instrumentos analíticos que puedan demostrar ciertas teorías ya definidas sino como recursos heurísticos que deberían emerger en el trabajo de campo y permitirle al analista elaborar nuevos conceptos o cuando menos, transformar los propios (*Ibid*: 5-6).

Henare, Holbraad y Wastell (*Ibid*:18) reconocen en la teoría de Gell uno de los antecedentes importantes para su propia propuesta, no obstante, según ellos el hecho de atribuirle a las cosas el estatus de agentes secundarios, y de situar exclusivamente en los humanos el origen de la agentividad, hace que la posición de Gell no permita abrir nuevos mundos, sino que simplemente termina siendo “una agregación no familiar de conceptos familiares” (*Idem*).

La crítica de estos autores es sin duda fundada, pero demasiado tajante. Al considerar las reflexiones de Gell en torno a los “objetos distribuidos” (1998: 223) y sobre el kula (*Ibid*: 228-232), se observa que personas y cosas están inmersas en redes de relaciones e intercambios extremadamente complejas, en los que unos y otros tienen un papel fundamental sin que sea posible establecer algún tipo de primacía de alguno de ellos.

Según Thomas (2001: 5) la noción de persona y de objeto propuestas por Gell se acercan a las de Strathern (1988), y las acciones no son “expresiones discretas de una voluntad individual” sino los resultados de “prácticas mediadas en las que agentes y pacientes están implicados en formas complejas” (Thomas 2001: 5)<sup>8</sup>.

Considero que al describir el kula como “una forma de cognición que tiene lugar afuera del cuerpo, difundida en espacio y tiempo” (Gell 1998: 232) y en su análisis sobre la obra de los artistas como objetos distribuidos (*Ibid.*: 232-242), Gell le atribuye a los artefactos más autonomía de la que parecía estar dispuesto a reconocerle al principio del libro. Además, en una ulterior reflexión en torno a la agentividad, Gell afirma que ésta no tiene que ver con lo que las cosas *son*, sino con la posición que tienen en una red de relaciones sociales. En otras palabras, la agentividad es totalmente relacional y no depende de los atributos básicos de los objetos (*Ibid.*: 123). La existencia o no de agentividad, entonces, depende de la red de relaciones en la que un objeto interviene, y no de su “naturaleza”.

De hecho, algunas de las propuestas de Gell se encuentran desarrolladas y reelaboradas en el texto editado por Santos-Granero (2009) y titulado *The Occult Life of Things*. El libro reúne una serie de investigaciones en torno a las teorías amazónicas sobre los objetos demostrando, a través de una amplitud de ejemplos etnográficos, que las cosas o artefactos también pueden poseer puntos de vista, poderes, y agentividades. En su introducción, Santos-Granero menciona el hecho de que hasta el momento en la corriente perspectivista se le ha prestado poca atención a los objetos (*Ibid.*: 2); no obstante, los casos discutidos a lo largo del texto demuestran que, por lo menos algunas cosas o artefactos pueden entrar a pleno título en el conjunto de los seres. Como lo menciona el autor, “hay múltiples maneras de ser un objeto en los mundos vividos amerindios” (*Ibid.*: 3). A lo largo de su introducción, Santos-Granero presenta varias de estas “maneras de ser objeto”, algunas de las cuales serán retomadas con más detalle a lo largo de este trabajo. Lo que es importante subrayar aquí es que los análisis sobre algunas de estas “múltiples maneras de ser objetos”

---

<sup>8</sup> Curiosamente, la crítica que Leach (2007: 174) le mueve a Gell se dirige hacia el sentido opuesto: según él, en la teoría de Gell la agentividad mediada por los objetos es siempre individual. Esta crítica podría surgir a partir de la lectura de los primeros capítulos del trabajo de Gell, en el que establece algunas definiciones para luego proceder a desarrollar su teoría, no obstante, en los capítulos siguientes, resulta evidente que ciertos tipos de agentividad tienen un origen colectivo.

representan a mi parecer un desarrollo de ciertas reflexiones que ya estaban presentes en el trabajo de Gell.

Una parte importante del texto de Santos-Granero vierte sobre la relación entre cuerpos y artefactos: éstos pueden relacionarse entre sí de muchas formas, que se reúnen en dos distintos grupos. La primera forma de relación es la de construcción (o co-construcción): según Santos-Granero, en las cosmologías amazónicas la creación de la vida es un proceso de construcción a partir de ciertos materiales, más que de creación (*Ibid:* 6) y en algunas mitologías los cuerpos de los animales son construidos a partir de objetos culturales (*Ibid:* 7). Además, siempre en las cosmologías amazónicas, es la producción artesanal (y no la concepción de niños), que provee el modelo de todos los actos creativos (*Ibid:* 8). La otra forma de relación entre cuerpos y objetos es de continuidad. Para muchos grupos amazónicos, en los objetos personales gradualmente se infunde el “alma” de los dueños, de tal forma que estos objetos adquieren cierto grado de subjetividad (*Ibid:* 12) y los límites de una persona no coinciden con los de su cuerpo, sino que algunos efectos personales se vuelven parte del cuerpo mismo (*Ibid:* 14). Además, la asociación o la identidad entre los cuerpos y los objetos permite que las acciones que afectan uno de los dos tengan resultados análogos sobre el otro (*Idem*).

Ahora bien, en su trabajo Gell nunca habla de “almas” ni considera la relación entre personas y objetos en términos de co-construcción en lo que concierne la materialidad física, aunque sí la reconoce en términos más abstractos. En uno de sus ejemplos, las armas de un soldado son parte de él, en el sentido de que son los objetos que hacen de él lo que es (Gell 1998: 20-21). Por otro lado, en sus afirmaciones en torno a la brujería (*volt sorcery*), Gell afirma que ésta puede ser eficaz porque las personas se encuentran distribuidas más allá de sus confines corporales a través de los objetos (Gell 1998: 104). En otras palabras, cuando describe su aparato conceptual de forma más abstracta, efectivamente Gell atribuye el origen de toda agentividad a los humanos, no obstante, en varias ocasiones sus razonamientos pueden llevarse más allá de este límite y permitir nuevos campos de análisis, mas apegados a la realidad etnográfica de los pueblos estudiados.

Las propuestas de Gell entorno a los índices, la agentividad y los “objetos distribuidos” servirán como una de las bases para los análisis desarrollados a lo largo de esta tesis, aunque, en un esfuerzo por tratar a las “cosas” como recursos heurísticos, también considero que las flores puedan ser objetos claves para abrir puertas hacia otros mundos, otras formas de ser y de actuar en una red de relaciones.

En este sentido, habrá que tomar en cuenta una de las posibles declinaciones de la agentividad que, según Chua y Elliott (2013: 9) se encuentra en la obra de Gell, es decir “*the capacity of artefacts qua artefacts to make things happen*”.

A lo largo de este trabajo, hablaré de las flores en cuanto “cosas” en los dos sentidos ya mencionados. Por un lado, esto me permitirá hacer referencia a su materialidad, y por el otro, en los términos teóricos y metodológicos propuestos por Henare, Holbraad y Wastell (2007: 5-6), las flores constituyen un instrumento heurístico que me permitirá formular conceptos nuevos, o transformar otros ya existentes. En este sentido, tratar a las flores como cosas no implica, como ya se vio, que éstas no puedan, en ocasiones, pensarse como sujetos. En relación a esto, hay que afirmar que algunos investigadores le han reconocido a ciertos objetos la calidad de seres, es este por ejemplo el ya citado caso de las flechas que, como lo afirma Preuss (1998 [1906]a: 110) son “seres en si mismos”. Hecho que ha sido comprobado también por Valdovinos (2008). En el caso de las flores, no se dispone, por el momento, de los datos suficientes para afirmar de forma tajante si se trate o no de seres. No obstante, este hecho, más que un problema, constituye un desafío teórico y metodológico ulterior. Quiero proponer que el hecho de no poseer una subjetividad determinada, no es impedimento para que la presencia de las flores en ciertas circunstancias pueda tener consecuencias concretas sobre el mundo de los seres humanos y de los dioses. Y esto no porqué las flores sean siempre necesariamente índices de agentividades exteriores a ellas, sino debido a sus características, entre ellas, la más importante, su asociación con lo divino y con el ciclo muerte/vida.

## Las flores como materia de preocupación

No todas las “cosas” pueden ser útiles para el tipo de análisis propuesto por Henare, Holbraad y Wastell (2007) sino aquellas que, en la experiencia etnográfica, pueden abrir otros mundos y otras manera de conceptualizarlos. El punto de partida de esta tesis es el hecho de que las flores constituyen para los coras una “materia de preocupación”. Pero entonces ¿cuál otro mundo estarían abriendo las flores ante los ojos de un antropólogo? Es esta una de las preguntas que intentaré responder a lo largo de este trabajo. Para llevar a cabo mi estudio, analizaré las múltiples maneras en que las flores intervienen en la acción ritual, prestando especial atención a varios aspectos: las relaciones que los coras establecen alrededor y a través de las flores, el estatus de las flores como portadoras de una “fertilidad en potencia” destinada a desarrollarse, el papel de estos elementos como índices de agentividad de distintos seres y su capacidad de objetificar ciertas relaciones, en el sentido que Strathern (1988) le da a éste termino.

A manera de hipótesis, propongo que el “mundo” que se puede descubrir a partir del uso de las flores entre los náayeri es el de las relaciones que los humanos mantienen con las divinidades y los antepasados. Pero ¿cómo se pueden reconocer estas relaciones? Esta es una de las preguntas que intentaré contestar a lo largo de la tesis.

Otra hipótesis de partida que emplearé a lo largo de la investigación es que humanos y divinidades están en el mundo y actúan al alimón en él, sin embargo, están dotados de tipos diferentes de agentividad y de perspectivas. Las acciones de los dos colectivos, el humano y el no humano, tienen efectos distintos en el mundo debido a las características que son propias de unos y de otros (la corporeidad, las formas de habitar el territorio, etc). El ritual es una de las situaciones en las que la relación entre humanos, divinidades y antepasados puede darse de la manera más directa y visible.

Habrà entonces que observar cómo las flores circulan en el contexto de las acciones rituales y cuáles son las consecuencias de su presencia sobre el mundo y sobre los participantes del ritual, tanto humanos como no humanos.

Como se verá a lo largo de los capítulos, la manera de manipular las flores sugiere que los seres que habitan el mundo cora (los humanos, los dioses, los antepasados) puedan reconocer, a partir de la presencia de estos objetos, la agentividad de otros seres y actuar en consecuencia. Me preguntaré a través de cuales acciones, o a partir de qué propiedades, las flores constituyen cosas que pueden ser reconocidas por seres distintos. Como se observará a lo largo de los capítulos, las flores resultarán ser índices de acciones y de voluntades muy variadas, que no son asimilables a un solo campo ni pueden reconducirse todas a los humanos.

La manipulación de las flores, así como acciones (y relaciones) en las que están presentes, es una característica del ámbito ritual. En la vida cotidiana, estos objetos se observan representados gráficamente en las faldas y en los morrales, pero no se manipulan ni se intercambian. Como dicen los coras, las flores son “sagradas”, solamente circulan y se manipulan en los rituales: abren la posibilidad de un mundo distinto del cotidiano, articulan y muestran un tipo de relaciones de otro tipo en comparación con las que se viven diariamente. Las flores, como lo mencioné, sirven para “hacer ver” ciertas relaciones: en este sentido, se podría hablar de una “estética de las flores” siguiendo la propuesta de Strathern (1988: 181), según quien la estética sería el sistema de conocimientos compartido que permite reconocer las relaciones que se encuentran objetificadas en las cosas.

Por lo mencionado hasta aquí, resulta evidente que, a lo largo de la tesis, el objeto de estudio, es decir las flores, será considerado no como elemento estático, sino como elementos con una dinámica propia, y que se insertan en una red de relaciones que no es dada una vez por todas, sino que está en un proceso continuo de variación y de construcción.

Aunque la relacionalidad implícita en la circulación de las flores será el punto central de este trabajo, me propongo observar además la manera en que, al circular entre realidades distintas, las flores también permiten el flujo de ciertos elementos entre estas mismas realidades.

El análisis de la circulación de las flores entre los coras me permitirá observar cómo el concepto de mundo flor, que ha sido elaborado como un modelo retórico a partir de

categorías analíticas determinadas, pueda ser puesto a prueba y transformado en el momento en que las flores se toman como recursos heurísticos, es decir, como puntos de partida y guías de la reflexión para reconocer y delimitar cierto tipo de fenómenos, y para intentar crear, o cuando menos transformar, ciertos recursos conceptuales.

Las flores, de “materia de preocupación” para los coras, se volverán mi propia materia de preocupación, para explorar una de las posibles “maneras de ser un objeto en los mundos amerindios vividos” (Santos-Granero 2009: 3)

### **Algunos apuntes sobre la ritualidad**

Como ya lo mencioné, el contexto en el que el uso de las flores es más intenso y que ofrece más pautas de reflexión es el de la actividad ritual, por lo que en este apartado asentaré algunas ideas en torno a la ritualidad que servirán de punto de partida para los análisis desarrollados en los siguientes capítulos.

Turner (1980: 21) define el ritual como “una conducta formal prescrita en ocasiones no dominadas por la rutina tecnológica, y relacionada con la creencia en seres o fuerzas místicas”. Esta definición general me permite hacer algunas observaciones en torno a la ritualidad cora: coincido con Turner en relación a lo que afirma sobre la formalidad de las conductas y sobre el hecho de que se trata de algo que se separa de la rutina. De hecho, el primer capítulo de esta tesis está dedicado a la manera en que, a través de un particular uso de las flores, los coras transforman su territorio cotidiano para volverlo apto para la celebración de los rituales. Sin embargo, hay que hacer una anotación en cuanto al concepto de “creencia”, el cual remite a la idea de que existe una “opinión” sobre el mundo y las cosas (Viveiros de Castro 2002: 130). Tomar el pensamiento de los otros como “creencia” u “opinión” nos llevaría automáticamente a la imposibilidad de “llevar a serio” (*Ibid.*: 134) las afirmaciones de los indígenas o, en mi caso, sus acciones en el contexto del ritual.

La definición de Turner del ritual es seguida por una definición del símbolo:

El símbolo es la mas pequeña unidad del ritual que todavía conserva las propiedades específicas de la conducta ritual, es la unidad última de estructura específica en un contexto ritual. [...] ‘símbolo’ es una cosa de la que, por general consenso, se piensa que tipifica naturalmente, o representa, o recuerda algo, ya sea por la posesión de cualidades análogas, ya por asociación de hecho o de pensamiento. Los símbolos que yo observé sobre el terreno eran empíricamente objetos, actividades, relaciones, acontecimientos, gestos y unidades espaciales en un contexto ritual. (Turner 1980: 21)

Esta definición del símbolo es ulteriormente complejizada con la introducción del concepto de símbolos dominantes, definidos como aquellos que “se refieren a valores que son considerados como fines en sí mismos, es decir, a valores axiomáticos” (*Ibid:* 22).

Turner tiene el mérito de haber mostrado la necesidad de un acercamiento global al ritual, que tome en cuenta las relaciones que se establecen entre los distintos objetos presentes en él, las secuencias temporales y las ideas asociadas con ciertas acciones.

No obstante, en este trabajo, mi enfoque hacia los objetos y las acciones rituales se aleja del de Turner. Considerar a las flores, en términos analíticos, como símbolos que remiten a algo más (valores sociales, relaciones comunitarias, etc.) le resta importancia a los objetos *per se*, no permite analizarlos por como realmente se presentan y circulan en el contexto etnográfico, ni observarlos por lo que verdaderamente son en el mundo cora. En otras palabras, un enfoque simbólico no posibilita aquella “traducción de puntos de vista” que, según Viveiros de Castro (2004), debería estar en el corazón del método perspectivista.

Lo que quiero proponer en esta tesis no es un análisis sobre la ritualidad en general, sino más específicamente sobre el uso de cierto tipo de objetos en el contexto de la acción ritual. Como lo mencioné arriba, me parece pertinente estudiar las cosas en cuanto elementos que se encuentran inmersos en un a red de relaciones sociales, en palabras de Gell (1998: 7) me propongo estudiar las “relaciones sociales en las cercanías de los objetos que median agentividad social”. A este propósito, quiero aclarar que las relaciones que

pretendo estudiar no son solamente las que se producen entre seres humanos sino también las que existen entre humanos y divinidades.

Considero que la propuesta de Houseman (2006) puede ser útil para analizar las acciones rituales que conllevan el uso y la manipulación de las flores y ubicarlas en el contexto más amplio de las relaciones que se crean en los rituales. Según este autor, la mayoría de las reflexiones teóricas sobre el ritual han fallado en el entendimiento del mismo en cuanto modalidad de acción específica (*Ibid.*: 413), esto porque, por un lado, los rituales exceden las funciones sociológicas o emocionales que se les pueden atribuir y, por el otro, en las interpretaciones simbólicas los significados que se le asignan a ciertas acciones van más allá del ritual mismo (*Idem*). Según Houseman entonces, los rituales no relatan hechos, sino que ponen en acto “realidades particulares” y, más que decir cosas, crean situaciones (*Ibid.*: 414). Las realidades puestas en acto por el ritual son relaciones, es decir, “el desarrollo de un compromiso recíproco entre sujetos que implica las cualidades de agentividad, interacción, intencionalidad, responsabilidad y capacidad de tener un efecto” (*Ibid.*: 415). En los rituales, menciona Houseman (2004: 76) lo que se hace no es referirse a las relaciones, sino vivirlas. Por otro lado, según Houseman y Severi, la acción ritual no transmite explícitamente mensajes coherentes, sino que, en primer lugar, y de forma implícita, “establece un contexto relacional en el que ciertos mensajes que contrastan con la experiencia cotidiana pueden ser formulados” (2009: 50). A lo largo de todo su trabajo, los autores demuestran cómo lo que caracteriza los rituales de tipo naven entre los iatmul, es la particularidad de las relaciones que se ponen en evidencia y se crean: es esto, más que otro tipo de aspectos formales, lo que permite el reconocimiento de un ritual determinado como tal. Por estas razones, los autores proponen que la especificidad formal de los rituales puede ser reconocida a partir del tipo de relaciones complejas que se ponen en acto, antes de la transmisión de cualquier tipo de mensaje (*Ibid.*: 55). En otras palabras, según estos autores, es la puesta en evidencia de cierta forma de relaciones lo que caracteriza la ritualidad, más que otros aspectos como sus propiedades funcionales, o elementos semánticos o sintácticos (*Ibid.*: 256).

Houseman propone darle prioridad analítica a las relaciones que se dan en los rituales entre personas, ya que no se presentan como problemáticas (2006: 416): en este punto, mi propio enfoque se aleja del de este autor en el sentido en que mi interés principal es el uso de un objeto y el tipo de relaciones que se tejen alrededor de este no solamente entre seres humanos, sino también entre estos últimos y los antepasados y dioses, partiendo del supuesto de que el ritual es el espacio privilegiado para el encuentro entre seres de tipos distintos. Además, como ya se observó, un análisis sobre la presencia de los objetos en las redes de relaciones sociales, implica considerar que éstos pueden intervenir en las relaciones y tener efectos sobre ellas al igual que las personas (Gell 1998).

El que proponen Houseman y Severi (2009), es un primer nivel de relacionalidad que se despliega de forma específica en las acciones rituales. Como se verá a lo largo de la tesis, en algunos casos efectivamente en los rituales se establecen relaciones del tipo descrito por estos autores. No obstante, en el desarrollo del análisis, me propongo explorar también otras posibilidades de declinar el concepto de relacionalidad. Me refiero en este caso a la propuesta de Strathern (1988). Esta autora no ofrece una definición de relación como tal (Gell 2006b: 35). En el análisis de Strathern (1988), las relaciones siempre se concretizan en intercambios, y están marcadas en términos de género. En el caso de los coras y de las interacciones que establecen con los dioses y los antepasados esto no ocurre. No obstante, algunos aspectos de la propuesta de Strathern pueden resultar útiles para nuestro análisis. En la argumentación de esta autora, los términos de una relación son constituidos por la relación misma, y por las otras en las que se encuentran inmersos. En este caso, la relación no es, como lo afirmó Houseman (2006: 415) un “compromiso recíproco” sino una situación que define la identidad y la posición de cada término en una red. Algunas de las acciones rituales que se describirán a continuación, pueden ser pensadas en los términos relacionales propuestos por Strathern: lo que me propongo demostrar es que las interacciones que se establecen entre los humanos y los dioses son, en ciertos casos, lo que define su estatuto ontológico.

En este trabajo, que pretende explorar el uso de las flores en los rituales coras, trataré de mantener la acción y lo que materialmente se hace con las flores en el centro de la

discusión. Como siempre ocurre, quienes participan de los rituales tienen ideas y explicaciones diferentes sobre los mismos, dependiendo de la edad, el género, la experiencia en las cosas del costumbre, el tipo de cargo que se puede o no haber tenido. Sin embargo, para algunos rituales coras existen exégesis compartidas y que se escuchan repetidamente al preguntar acerca de ciertas acciones. En algunos casos, las exégesis retoman eventos o personajes que también están presentes, aunque transformados, en la mitología. Es por esta razón que, si bien trataré de mantener la acción ritual como el foco principal de mis consideraciones, también recurriré, en ocasiones, a otros elementos, como la mitología o las ideas que se tiene sobre el mundo y sus habitantes.

### **Hacia la conformación de un mundo florido: el capitulado**

El propósito de esta tesis es el de tomar una “cosa” (Henare, Holbraad y Wastell 2007), en este caso las flores, como punto de partida para el análisis. La idea es empezar por la observación y descripción del objeto por como se presenta en el contexto etnográfico y de allí explorar los mundos posibles que puedan abrirse a partir de su uso y de las relaciones en las que está implicado. Para llevar a cabo mis análisis, me enfocaré en el uso de las flores tanto desde una perspectiva diacrónica, que se despliega a lo largo de un determinado ritual, como desde un punto de vista sincrónico sobre ciertos momentos específicos.

Por un lado emplearé la metodología que Leroi-Gourhan (1971: 116) ha llamado cadena operativa. Este autor propone que, para entender a fondo el contexto y el sentido de la producción de determinados objetos, es necesario analizar el “ciclo de vida” de los mismos, a partir del abastecimiento de las materias primas, pasando por los procesos de producción, su utilización y por último el desecho de los objetos. Considero que esta puede ser una buena estrategia para seguir el camino de un determinado objeto en un contexto tan amplio y complejo como es el del ritual.

Por otro lado, y esta vez de forma sincrónica, analizaré las configuraciones relacionales que se crean en ciertas acciones específicas del ritual a través de la manipulación de las flores.

Evidentemente, los dos enfoques no están totalmente separados el uno del otro, puesto que cada acción, si bien tiene sus especificidades, no puede ser considerada afuera de la secuencia a la que pertenece. No obstante, cada uno de los puntos de vista puede aportar datos valiosos para el análisis.

Como se verá, el uso de las flores comprende un amplio abanico de posibilidades y cada una puede ser entendida como la expresión de un tipo determinado de relación. Es en este sentido que quiero proponer que el mundo florido del que habla esta tesis es también un mundo iridiscente: dependiendo del ángulo de donde se mira, se pueden apreciar colores y matices distintos.

El calendario ritual de los náayeri es muy intenso, por lo que he seleccionado para el análisis algunos rituales especialmente significativos para el tema abordado en esta tesis; cada uno de ellos me permitirá analizar algunos aspectos específicos en torno al uso de las flores.

La tesis se compone de cinco capítulos, cuyo criterio de ordenamiento es parcialmente de orden cronológico: siguiendo la propuesta de organización del calendario ritual que presento en el primer capítulo, los rituales analizados a lo largo de la tesis se desarrollan sobre un eje temporal lineal. Mas allá de esta cronología, el orden de los capítulos se estructura a partir de otros tres aspectos, que se relacionan con los temas principales de la tesis. En primer lugar, los capítulos centrales, del segundo al cuarto, tratan entre otras cosas las distintas maneras en que las flores se relacionan con la fertilidad, entendida como fertilidad de las milpas y la tierra y también como fuerza regeneradora en términos más abstractos. En segundo lugar, los capítulos están organizados de tal manera que, a partir del primero y llegando hasta el quinto, las distintas formas de agentividad que pretendo estudiar (la humana y la divina), proceden en direcciones opuestas. La agentividad humana será más presente y mas intensa en el primer capítulo, y tendrá menor importancia en el quinto. Viceversa, la agentividad divina estará poco presente en el primer capítulo, para adquirir cada vez mas importancia en los capítulos subsecuentes, hasta llegar al quinto, en donde tendrá un papel preponderante. Por último, en el proceder de los capítulos, el análisis de las diferentes configuraciones relacionales y de los distintos tipos de agentividad

que se hacen presentes en la acción ritual me permitirán construir gradualmente lo que he llamado “mundo florido” y que será discutido más detenidamente en las conclusiones.

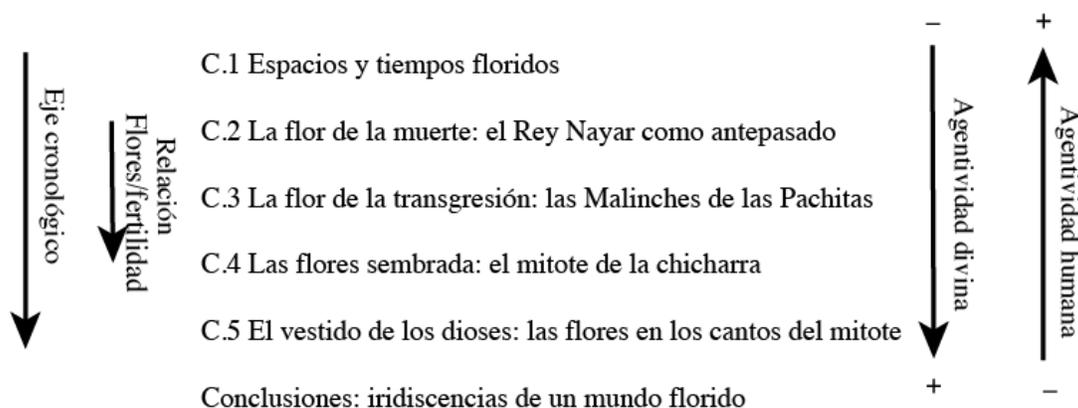


Figura 1. La organización del capitulado

El primer capítulo de la tesis está dedicado a una de las actividades previas a la celebración de cualquier ritual en la comunidad de Mesa del Nayar: la elaboración de unas composiciones de flores que cubren todas las cruces del pueblo y están presentes en el interior de la iglesia. La descripción de estas composiciones, y de las consecuencias concretas que tienen sobre los espacios y edificios del pueblo, me permitirá reflexionar sobre la manera en que, a través de una acción determinada, los seres humanos crean el contexto necesario para que los rituales se puedan llevar a cabo. Me preguntaré entonces cuáles son las consecuencias de “florear” un territorio determinado y qué tipo de agentividad se puede reconocer en las flores que adornan la iglesia y las cruces del pueblo. Esto me permitirá reflexionar sobre las condiciones y las acciones que permiten la creación de espacios de encuentro entre los humanos y los dioses.

Un segundo objetivo de este capítulo será el de discutir en torno al calendario ritual cora y a la relación de éste con el paso de las estaciones a partir de las distintas especies de flores que se emplean a lo largo del año. El fin de este análisis es observar cómo las cualidades sensibles de cada una de las especies dialogan con aspectos propios de cada temporada del año y cómo al mismo tiempo la capacidad de regeneración de las flores puede ser pensada como una expresión de los diferentes ciclos que son marcados por el calendario ritual, como el agrícola y el de la vida de ciertas divinidades. Las descripciones etnográficas presentes en este capítulo servirán también para delinear el contexto espacio-temporal en el que se desarrollan los rituales presentados a lo largo de la tesis.

En el segundo capítulo, analizaré uno de los tipos de relaciones que los coras crean a través de la acción ritual: la que existe entre humanos actuales y antepasados. Objeto de la descripción y del análisis serán los rituales que se llevan a cabo en ocasión del Día de muertos, momento en que los vivos se preparan para recibir la visitas de sus parientes muertos (aquellos con quienes tienen un lazo de parentesco demostrable) y para rendirle homenaje a sus antepasados míticos. Las celebraciones para los muertos se articulan en dos niveles: por un lado, en el transcurso del mes de octubre, cada familia organiza velaciones para sus propios muertos y, por el otro, entre el 1 y el 2 de noviembre se lleva a cabo una velación comunitaria en cuyo centro se encuentra un cráneo humano que, según los coras meseños, le perteneció al Rey Nayar. Como lo mostraré mas detalladamente en el capítulo, este personaje funde en si distintas figuras: el último jefe de la resistencia cora en contra de los españoles, el antiguo rey que fundó el costumbre y Tayau, “Nuestro Padre” quien está asociado con el sol.

En el primer tipo de velaciones, se elaboran ofrendas de comida para ser entregadas y compartidas con los parientes muertos que llegan a visitar a los vivos, mientras que en la velación para el Rey Nayar, cada participante debe elaborar una ofrenda de cempasúchil que será luego entregada al Rey. Es sobre este tipo de ofrendas que enfocaré mi análisis. A partir de una descripción detallada de la elaboración de los ramilletes de cempasúchil, y del proceso de cultivo del mismo, me propongo mostrar cómo, a través de esta flor en particular, los coras logran establecer con sus antepasados un proceso de creación mutua.

Esto me permitirá analizar uno de los tipos de relaciones que los coras establecen con seres otros: los muertos y antepasados. No obstante, la distancia que separa, en términos de otredad, a los humanos de sus muertos es menor de la que separa los humanos de otros seres, como los dioses. En los capítulos subsecuentes mostraré cómo las flores pueden intervenir también en este otro tipo de relaciones. El análisis de las ofrendas de cempasúchil también me permitirá observar cómo las cualidades sensibles de una especie determinada puedan ser “buenas para pensar” y establecer un tipo de relaciones determinado.

Al observar las interacciones que los coras actuales establecen con sus antepasados, se podrá discutir también en torno a la relación muerte-generación de la vida. Como se verá, los coras parecen tener una fascinación especial para los muertos y lo nocturno. Sin embargo, en esta ocasión al igual que en otras, al celebrar a la muerte y los antepasados, también se busca una semilla de “regeneración vital” y dicha semilla se encuentra, entre otras cosas, en las flores. No solamente en el (obvio) sentido literal, sino también en su ciclicidad y en su asociación con el maíz.

En el tercer capítulo, me propongo analizar el ritual de las Pachitas (carnaval) en las que hacen su aparición las Malinches, quienes se perfilan como unas diosas floridas. Aunque son celebradas en el periodo más seco del año, las Pachitas pueden concebirse como un ritual de fertilidad, de creación y de curación y suponen un empleo extenso de diferentes especies de flores. Las acciones rituales de las Pachitas se revelan particularmente significativas en varios sentidos. La presencia de las Malinches me permitirá mostrar cómo los coras realizan una serie de acciones con el fin de transformar unas niñas del pueblo en diosas. Esto me llevará a discutir de manera más amplia sobre el tipo de relaciones que los humanos establecen con las divinidades. Además, en las Pachitas se observa una inversión en las reglas que rigen el uso de las flores en los demás rituales; al mismo tiempo, las reglas y la etiqueta sobre las que se basan las interacciones entre personas, especialmente entre personas de sexos opuestos, se rompen parcialmente para crear un clima de fiesta y de diversión. La analogía entre la inversión en el uso de las flores y la relativa libertad concedida en los contactos entre personas me permitirá mostrar otra faceta de la

asociación entre flores y fertilidad: aquella más transgresora y creativa. Por otro lado, se empezará a observar cómo los dioses también intervienen, bajo ciertas condiciones, en la acción ritual.

Los dos rituales analizados en el segundo y en el tercer capítulo han sido registrados en la cabecera de la comunidad de Mesa del Nayar y, como se verá, se relacionan con la vida de Cristo. En el cuarto capítulo me alejaré de los rituales celebrados en la cabecera para ocuparme de otro tipo de celebraciones: aquellas que los grupos cognaticios<sup>9</sup> le dedican al ciclo de vida del maíz. Más específicamente, este capítulo será dedicado al denominado mitote<sup>10</sup> de la chicharra, que es celebrado entre mayo y junio, siempre antes de empezar a sembrar el maíz. Junto con otros dos mitotes (el de la calabaza y el del maíz tostado), el de la chicharra hace referencia a distintas etapas del ciclo de vida del cereal.

En esta ocasión, el maíz está en el centro de casi todas las acciones rituales, sin embargo, los mitotes no solamente retoman el ciclo de vida del cereal, sino que también establecen una serie compleja de relaciones entre los distintos núcleos de un grupo cognaticio, el maíz y las divinidades. El maíz sagrado, en sus diferentes formas a lo largo del año (como granos, elote tierno, o mazorca madura), siempre es acompañado también por flores. Al hablar de maíz sagrado me refiero a algunas mazorcas cuyas semillas se heredan de padres a hijos y que tienen un papel fundamental en la constitución de las relaciones al interior del grupo de parentesco.

En el mitote de la chicharra, las flores son “sembradas” en lugar del maíz, en una de las acciones rituales que caracterizan este ritual y lo distinguen de los demás. Al terminar la fiesta, las flores empleadas en varias situaciones se redistribuyen entre los participantes y en la mayoría de los casos se cuelgan en las casas o se siembran en la cercanías de las milpas. A partir de la descripción de las acciones llevadas a cabo en el mitote de la chicharra, mostraré como “lo florido” es una condición necesaria para la existencia del maíz fértil.

---

<sup>9</sup> Con este término me refiero a las situaciones en las que el sexo no es tomado en cuenta para el reclutamiento de los miembros de un grupo de parientes (Fox 1985 [1967]). En el capítulo 4 describiré en detalle como se forman estos grupos para la celebración de los mitotes.

<sup>10</sup> Bajo el nombre de “mitote” se reúnen una gran cantidad de rituales que en ocasiones pueden ser muy diferentes entre sí. En el capítulo 4 volveré sobre este término y presentaré algunos de los tipos de mitote celebrados por los coras.

Igualmente, se estudiará el rol de las flores en cuanto activadoras de relaciones y de fertilidad. Por otro lado, éstos objetos también son concebidos como alimentos para las divinidades, lo cual me permitirá preguntarme qué es lo que ocurre en el momento en que se siembran flores en lugar de semillas de maíz. En las actividades rituales del mitote, se puede observar que las flores operan como índices no solamente de la agentividad humana, sino también y, quizás sobre todo, de la divina. Además de las ya observadas en los capítulos anteriores, en el mitote las flores articulan un nuevo tipo de relaciones y en distintos niveles: entre los humanos y los dioses por un lado, y entre cada uno de los miembros de un grupo cognaticio por el otro.

El quinto y último capítulo está dedicado a un tipo particular de interacciones, las que existen entre las divinidades. Ahora bien, ¿cómo los humanos pueden experimentar la forma en que los dioses interactúan entre ellos? En la vida ritual de los coras, es posible para los humanos “asistir” a las relaciones que existen entre divinidades a través de los cantos que, junto con la danza, constituyen uno de los ejes rectores de la acción ritual de los mitotes. Los cantos del mitote relatan, entre otras cosas, ciertas acciones de las divinidades, como sus viajes y las interacciones que establecen entre ellos; a menudo, en este contexto las flores son definidas como “instrumentos de los dioses” o aparecen como elementos fundamentales de sus atavíos, son objetos de dones entre divinidades distintas, etc. Los cantos del mitote me llevarán a discutir sobre la estrecha relación que existe entre flores y divinidades, puesto que, al parecer, éstas se encuentran en una relación de mutua dependencia. El hecho de ser “floridos” es una condición necesaria para la divinidad y para que los dioses puedan efectivamente actuar en el mundo y obtener ciertos procesos. Me preguntaré cual es la relación entre la capacidad regenerativa de las flores y los dioses, y el porqué, aparentemente, los dioses tienen que ser “floridos”. En otras palabras, y parafraseando a Viveiros de Castro (2002: 134), me preguntaré qué nos puede decir sobre la divinidad la estrecha relación que existe entre dioses y flores. Dicha relación dialoga con el trato que se reserva a las flores en la acción ritual: es decir, como elementos “sagrados”. En este último capítulo, por un lado indagaré sobre las interacciones que los mismos dioses establecen entre sí y, por el otro, enfrentaré una serie de cuestionamientos en torno a la

manera en que las flores y los vestidos contribuyen a establecer al estatuto ontológico de las divinidades.

Como se puede observar, la tesis ofrecerá algunos ejemplos etnográficos a partir de los cuales pretendo analizar ciertos aspectos de las relaciones que los náayeri entretienen entre sí y con los dioses, así como la manera en que una “cosa” se presenta y circula en un determinado contexto. No obstante, el hecho de concentrarme sobre ciertas acciones rituales, me ha llevado a dejar de lado algunos aspectos sobre el uso de las flores entre los coras. La riqueza y la complejidad de los rituales celebrados a nivel comunitario y en los ranchos, no me ha permitido abordar otros contextos en los que están presentes las flores: el primero es el de los rituales privados como la elaboración de cierto tipo de ofrendas o las curaciones.

Como se verá, en algunas ocasiones los rituales coras serán comparados con aquellos de pueblos vecinos. No obstante, debido precisamente a la intensidad de la acción ritual entre los coras, las comparaciones con otros grupos mexicanos contemporáneos o con el mundo prehispánico son reducidas. El objetivo de esta tesis es el de llevar a cabo un estudio riguroso en torno a la presencia de las flores en la ritualidad cora, por lo que recurriré a ejemplos tomados de otros pueblos solamente en casos especialmente significativos. Por otro lado, en relación a los pueblos prehispánicos, establecer comparaciones entre pueblos tan alejados en el espacio y en el tiempo, requiere una atención particular, para no caer en interpretaciones simplistas. Un trabajo comparativo profundo, requeriría un tipo de investigación distinto y derivaría quizás en otra tesis.

El interés para las flores como objetos tangibles, manipulados en el contexto del ritual y que permiten establecer cierto tipo de relaciones, me ha llevado a dejar de lado el campo de la iconografía de las flores, especialmente observable en los morrales que hombres y mujeres siempre llevan consigo para guardar sus pertenencias<sup>11</sup>.

El hecho de no poder comprender o hablar el cora, también representa una de las limitaciones presentes en esta tesis, puesto que el conocimiento de alguna palabras no

---

<sup>11</sup> Los morrales tejidos con fibras sintéticas y con motivos de flores de colores están gradualmente sustituyendo otro tipo de bolsas de la misma forma pero tejidas en lana y decoradas con motivos geométricos en blanco y negro que, según los náayeri, representan “palabras de los santitos”.

permite ciertamente la comprensión de todos los matices lingüísticos implicados en el uso de las mismas, especialmente cuando se habla de objetos y situaciones tan especiales como los rituales.

Finalmente, debo mencionar que mi interés por el uso, la manipulación y la circulación de las flores entre agentes distintos, me ha llevado a tomar en cuenta solo parcialmente un aspecto importante de estos objetos, es decir, su capacidad de causar estímulos sensoriales en quienes se encuentran alrededor de ellas. Coquet (2012 y 2013) ha demostrado que el estudio de los objetos y de su producción a partir de las percepciones sensoriales de los seres humanos es especialmente provechoso, éste hubiera sido el caso también con mi objeto de estudio. No obstante, la decisión de enfocarme en los aspectos relacionales de las flores me ha llevado a dejar de lado este tipo de datos.

### **Los coras: una presentación**

Los coras, náayeri en su propio idioma, son un grupo indígena asentado en el occidente mexicano. Su idioma es el cora (náayeri), que pertenece a la familia yuto-nahua. Actualmente, el territorio del grupo pertenece al área geográfica y cultural conocida como Gran Nayar, o Sierra del Nayar, y es compartido con mestizos y otros grupos indígenas como huicholes, mexicaneros y tepehuanes. El territorio de las comunidades coras se extiende en el municipio de El Nayar, y en las áreas orientales de los municipios de Acaponeta, Rosamorada y Ruíz en el estado de Nayarit. Además de las administrativas, existe otra división territorial que separa la denominada cora baja, situada más cerca de la costa de la cora alta, en la sierra. Las comunidades de la región cora alta son Jesús María (Chuisete'e) y San Francisco (Kuáxata), ubicadas en el cañón del río Jesús María; Mesa del Nayar (Yaujque'e), Dolores (Guajchájapua) y Santa Teresa (Kueimarutse'e) ubicadas en la meseta central de la sierra. Las comunidades de la cora baja son San Juan Corapan (Kura'apa), Rosarito (Yauátsaka) y Mojocautla. (Jáuregui 2004a). Hay que mencionar que las comunidades en su actual organización remontan a la colonia y que, además de éstas,

hay una gran cantidad de asentamientos de menores dimensiones que se encuentran dispersos entre las montañas y barrancas.

A causa de su topografía, en la región cora se encuentra una gran variedad de nichos ecológicos, como son el tropical y semi tropical en la zona costera, cálido y seco en las depresiones de los ríos, cálido templado en las zonas de mediana altura y frío templado en las zonas más altas (figuras 2 y 3).

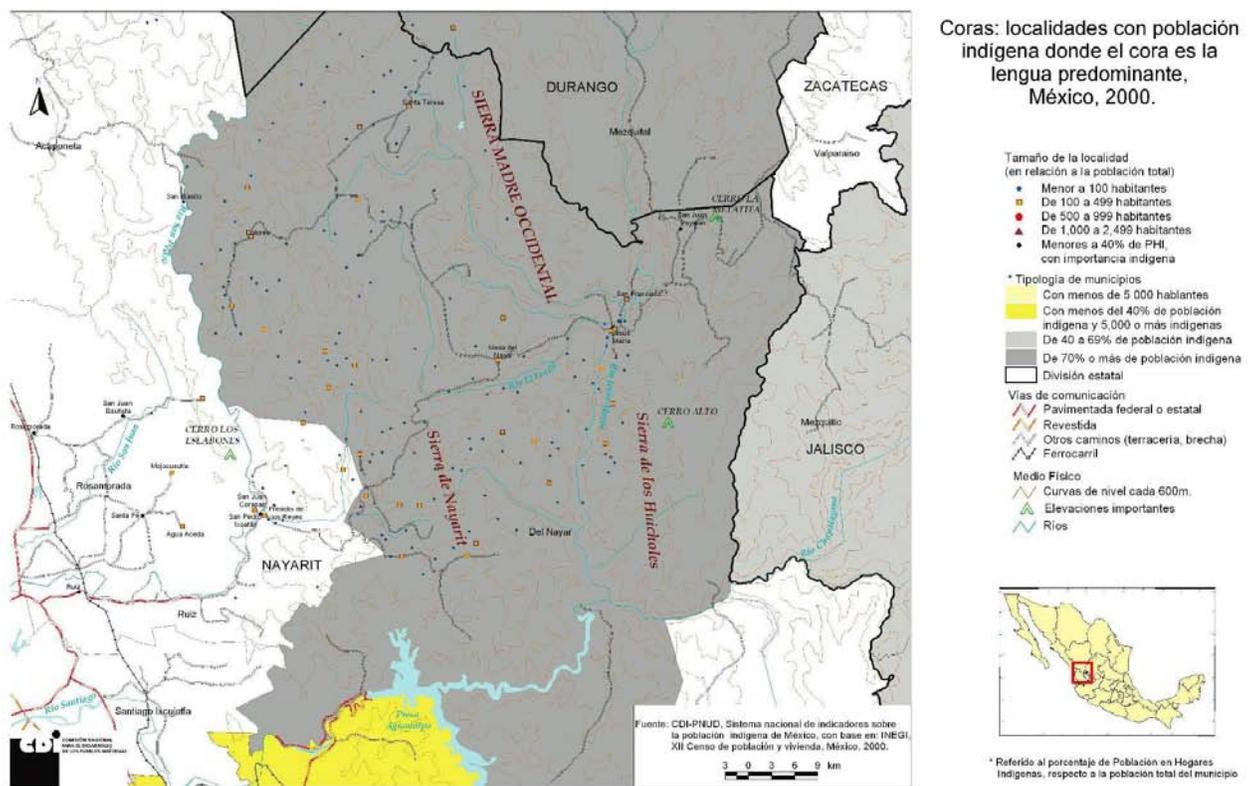


Figura 2. Mapa de la región cora (Fuente: Jáuregui 2004a)

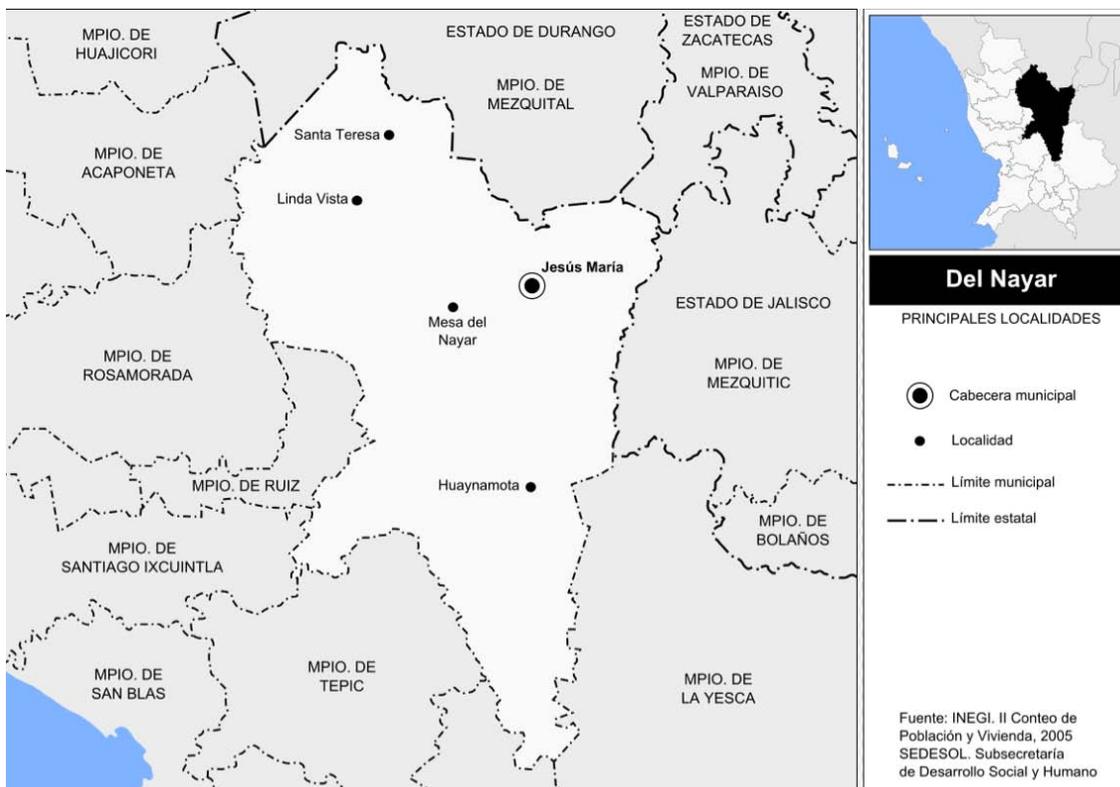


Figura 3. Las comunidades del Municipio de El Nayar

En el último censo de población y vivienda, llevado a cabo en 2010, se registraron 20,793 hablantes de la lengua cora, repartidos casi igualmente entre hombres y mujeres; de ellos, 14,092 hablan también español (INEGI 2010a). El INALI (2008) reconoce ocho variantes de la lengua cora a partir de una “referenciación geoestadística basada en la autodenominación”: cora de Rosarito (*rosarîtu*), cora de Dolores (*wachí hapwa*), meseño (*yaúhke’ena*), cora de Jesús María (*chwísita’na*), francisqueño (*kwáaxa’ata*), tereseño (*kwéimarusá’na*), cora presidenteño (cora presidenteño), corapeño (*kuráapa*).

El patrón de asentamiento consiste en pequeñas rancherías organizadas alrededor de un centro ceremonial y político de mayor importancia y las familias administran su tiempo entre unos y otros según los calendarios agrícolas y ceremonial, sus necesidades económicas y los deberes rituales. Por lo general en la temporada de lluvias, dedicada a los trabajos agrícolas, las familias se quedan en los ranchos, mientras que en la temporada de

secas, que también es el periodo de más intensa actividad ritual, la gente se reúne en el pueblo. Sin embargo, cabe destacar que en los últimos años, a raíz de la concentración de una serie de servicios en los centros (escuelas, centros de salud, tiendas) muchas familias han decidido establecer allí su morada permanente.

Empecé a hacer trabajo de campo entre los coras en 2007. En aquel año y en parte del 2008 llevé a cabo una serie de estancias en Mesa del Nayar que me permitieron observar la mayoría de los rituales celebrados en aquella comunidad a lo largo de la temporada de secas. Después de aquellas primeras experiencias, reanudé el trabajo de campo en 2011, a partir de esa fecha y hasta 2013 volví a la sierra en múltiples ocasiones, repartiendo los periodos de estancia entre Mesa del Nayar y el rancho denominado el Cangrejo (Jajnare). En el transcurso de estas estancias, también realicé algunas visitas a las comunidades de Jesús María y Santa Teresa. En Mesa del Nayar fui recibida por una mujer anciana cuya casa se encuentra ubicada en el centro del poblado, y que por cierto periodo de tiempo ha convivido con una nieta y sus dos hijos. En el Cangrejo he sido huésped de una familia compuesta por una pareja y sus dos hijos, un niño y una niña. La casa de estos últimos también se encuentra en el centro del pequeño poblado y ellos son los que reciben a los miembros de la caravana de la Secretaría de salud cuando realiza sus visitas mensuales. Debo mencionar que las personas que me han recibido en sus casas a lo largo de mis estancias son aquellas que por alguna razón han tenido mayores contactos con miembros de otras comunidades o con personas de fuera. Los habitantes de Mesa del Nayar se caracterizan por ser particularmente herméticos en torno a sus costumbres y acceder a ellas, así como a su vida cotidiana, no es tarea fácil. En algunas ocasiones las autoridades tradicionales me han negado el permiso de quedarme en la comunidad y asistir a los rituales, por las mismas razones, realizar entrevistas formales en torno a los temas que me interesaban resultó poco viable y en ocasiones hasta contra productivo.

Desde mis primeras estancias en Mesa del Nayar, a finales de 2007, la sierra ha cambiado. La ola de violencia e inestabilidad que desde hace algunos años afecta a la república mexicana también ha llegado a las comunidades coras, lo cual ha tenido consecuencias sobre mi trabajo de campo. Se han presentado, entre otras cosas, algunas dificultades

logísticas: no siempre he podido viajar por la sierra como y cuando lo hubiera querido. Pero más allá de los problemas de desplazamiento, la violencia y la tensión que existen en la sierra han causado un clima de profunda desconfianza hacia cualquier persona “de afuera” y esta situación se unió al hermetismo sobre sus costumbres que de por sí caracteriza a los coras meseños. Por estas razones, a veces ha sido difícil crear situaciones que pudieran garantizar condiciones mínimas de confianza y seguridad recíproca entre mis informantes y yo. En una ocasión por ejemplo, las autoridades de Mesa del Nayar decidieron no permitirme estar allí y asistir a un ritual. En los días en los que permanecí en el poblado, mientras esperaba la decisión del gobernador y sus colaboradores, me percaté de que había un implícito toque de queda: la gente no salía de sus casas de no ser por algo indispensable, algunas tiendas estaban cerradas y no logré que nadie me comentara qué estaba pasando. Algunos meses después regresé a la sierra y me comentaron que en aquella otra ocasión personas armadas cuya identidad desconocían habían estado “levantando gente”. En la Semana Santa de aquel mismo año, según me comentaron sucesivamente, hombres armados “que nadie conocía” se hicieron presentes en el pueblo en los días del ritual. Aunque no me haya tocado asistir directamente a episodios de violencia, los relatos al respecto han sido bastante frecuentes y la preocupación de la gente es palpable.

La vida religiosa de los coras es muy intensa. Aunque con ciertas variaciones, en todas las comunidades el ciclo ceremonial se articula sobre una base anual alrededor de una serie de rituales ligados entre sí. Algunos de ellos se basan sobre el calendario tridentino y en ellos se celebran rituales relacionados con Cristo o con otros santos del panteón católico; otro tipo de rituales, los llamados mitotes, marcan el paso de las temporadas y los ciclos de vida del maíz y de los seres humanos.

Los rituales que se relacionan con el ciclo de vida de Cristo y con los santos se celebran en el poblado de Mesa del Nayar, en donde la iglesia y ciertos edificios ceremoniales tienen, como veremos, gran importancia para la realización de estos rituales. En el poblado también se llevan a cabo otros rituales que marcan las distintas etapas que atraviesan los miembros de la jerarquía cívico-religiosa a lo largo de un año. Los rituales celebrados en Mesa del Nayar congregan a las personas que viven permanentemente en el poblado pero

también a los habitantes de los anexos, llegando en ocasiones a involucrar algunos centenares de personas.

En el Cangrejo, me he dedicado al registro de los mitotes celebrados por parte de un grupo cognaticio cuyos miembros residen en su mayoría en el rancho.

La comunidad de Mesa del Nayar y las rancherías que le pertenecen están organizadas en torno a un sistema de cargos en cuyo ápice se encuentra el consejo de ancianos (*bausij*). Este grupo se compone de hombres particularmente expertos y sabios sobre cuestiones de “el costumbre”<sup>12</sup> y sobre las reglas de la vida social y también comprende a todos aquellos que hayan tenido el cargo de gobernador de la comunidad. Los ancianos son la máxima autoridad moral en la comunidad y tienen deberes tanto políticos como religiosos. Ellos atienden los asuntos importantes de la comunidad y una de sus tareas es la de aconsejar y guiar al gobernador en turno para que desempeñe sus funciones de la mejor forma posible. En el ámbito religioso, los miembros del consejo de ancianos pueden dar recomendaciones en torno a varias materias, como la correcta ejecución de los rituales, deben velar que las cosas se hagan en el respeto de las reglas del costumbre, y sus propias acciones deben reflejar el conocimiento y la sabiduría que les son propios. Es por esta razón que los ancianos pueden someterse a largas velaciones y ayunos, en los que se reúnen para fumar y “pensar”. En estas ocasiones, los ancianos discuten y buscan soluciones para ciertas cuestiones importantes que tienen que ver con la comunidad, como por ejemplo la designación de los cargos, pero más en general se considera que el ayuno y la velación tienen efectos benéficos para toda la comunidad<sup>13</sup>. Hay que subrayar que, entre los coras, la acción de pensar es concebida como un acto creativo sumamente respetado e importante (Preuss 1998 [1913]: 327). Según Preuss, el “buen pensamiento”, es la condición necesaria para obtener “poderes mágicos” y las acciones deseadas se encuentran ya implícitas en el mismo acto de pensar (*Ibid.* 328).

---

<sup>12</sup> Con el término español “costumbre” (*yejra* en cora) los náayeri hacen referencia a todo el conjunto de actividades, colectivas y personales, relacionadas con la religión y el ritual, pero también con las reglas de la vida social propias del grupo. Sobre esto volveré en los capítulos siguientes.

<sup>13</sup> A veces cuando alguien enferma le pide ayunar o velar a alguna persona que se considera especialmente experta en las cosas del costumbre, como un cantador, o uno de los “principales” del propio grupo.

Debajo del consejo de ancianos se encuentran dos sistemas jerárquicos separados pero complementarios: el de las autoridades civiles y el de los cargos religiosos. En el escalón más alto de la jerarquía civil se encuentra el gobernador primero, luego están el gobernador segundo y una serie de otros cargos: tenientes, alguaciles, topiles y justicias. El gobernador y su grupo tienen la tarea de dirimir los asuntos políticos de la comunidad, operan coordinándose con otras instancias, como el consejo de bienes comunales o el consejo de vigilancia, según sea el caso, y también son quienes entretienen relaciones con los representantes de las instancias de los gobiernos federal y estatal, o con los representantes y promotores de los programas federales de apoyo. Mas en general, el grupo del gobernador es el que se preocupa de la mayoría de los aspectos de la vida civil y política de la comunidad.

Del lado de la iglesia se encuentran los mayordomos primero, segundo y tercero, quienes coordinan todos los rituales celebrados en la iglesia, los mayordomos de cada uno de los santos resguardados en el templo y un grupo de tenanches, que son los encargados, entre otras cosas, de cuidar materialmente de la iglesia y de los santos custodiados en su interior.

Los hombres de la comunidad pueden asumir indistintamente cargos de un grupo o del otro. Evidentemente, cuando alguien adquiere un cargo, el “compromiso” recae sobre toda su familia, especialmente sobre su cónyuge, pero también sobre los hijos y en ocasiones sobre los padres, los hermanos y los sobrinos: todos, en distintas medidas, son llamados a apoyar en el cargo, ya sea con su trabajo o bien aportando algo de dinero o en especie en los momentos de intercambio ritual. Obviamente, se comparten tanto las cargas como los beneficios que puedan derivar del hecho de tener una posición al interior de la jerarquía cívico-religiosa. La pertenencia al consejo de ancianos es vitalicia, mientras que los miembros de la jerarquía cívico-religiosa se renuevan cada año el 1 y el 6 de enero respectivamente.

Además de estos cargos, hay otros que desarrollan sus funciones solamente en ciertos rituales; ejemplo de ello son los llamados centuriones (los jefes de la judea en Semana Santa), las Malinches de las Pachitas, el Nazareno de la Semana Santa, y los cargos del mitote que son cubiertos por niños, niñas y jóvenes de ambos sexos.

Según el censo de población y vivienda, en 2010 en Mesa del Nayar vivían 1,729 personas. De ellas, los habitantes mayores de 3 años que hablaban una lengua indígena eran 1,367 (INEGI 2010b). El poblado está ubicado en un pequeño altiplano a una altura de 1340 metros sobre el nivel del mar y está rodeado de montañas y barrancas (fotografía 1).



Fotografía 1. Una vista di Mesa del Nayar desde la carretera a Ruiz (Fotografía: Maria Benciolini 2008)

Existe una carretera hoy totalmente pavimentada que une la pequeña ciudad de Ruiz con Mesa del Nayar, de donde salen otras dos carreteras: la primera, hacia el este, lleva a la comunidad de Jesús María y la segunda, hacia el noroeste, se dirige a Santa Teresa.

La vida económica del pueblo se desarrolla sobre todo alrededor del cultivo del maíz, que junto con la calabaza y los frijoles ofrece los elementos principales de la dieta, integrada

con los productos de la caza y la pesca, aunque estos son cada vez más escasos debido al deterioro del hábitat de los animales. Hoy en día, por causa del empobrecimiento de las tierras y de la presión demográfica, la agricultura y las demás actividades no son suficientes para cubrir las necesidades de las familias coras que recurren sistemáticamente al dinero que pueden ganar en los trabajos temporales en la pizca cerca de la costa o, algunos, emigrando a los Estados Unidos, especialmente en Montrose, Colorado, en donde se encuentra asentada la mas grande comunidad de coras emigrados. Muchas familias, para cubrir sus gastos, se dedican a pequeñas producciones o comercios como la fabricación de huaraches o de cabestros para los animales, la confección de ropa, o la cocina. Además, una fuente importante de ingreso de efectivo para las familias son las ayudas sociales del gobierno, como el programa Oportunidades.

En la comunidad se encuentran pequeñas tiendas, en su mayoría manejadas por mestizos, quienes venden alimentos, utensilios, productos de higiene, baterías, etc. La economía de la comunidad se mantiene entonces en un precario equilibrio entre la agricultura de subsistencia y el pequeño comercio. La conclusión de la construcción de la carretera asfaltada desde Ruiz hasta Mesa del Nayar y desde allí a Jesús María, cabecera del municipio de El Nayar, ha incrementado enormemente el flujo de personas y de mercancías entre la sierra y las ciudades de Tepic y Ruiz. Este hecho ha fortalecido el poder económico de los comerciantes, pero no ha significado una mejora en las condiciones de vida de la población en general, salvo quizás el hecho de que ahora, en caso de emergencias médicas, el traslado a las ciudades más grandes es mucho más rápido que algunos años atrás.

El Cangrejo es un anexo que se encuentra al norte de Mesa del Nayar y separado de ella por una profunda barranca (figura 4). Existe un sendero que puede ser recorrido a pie en tres horas que une Mesa del Nayar con el Cangrejo atravesando la barranca mencionada; en alternativa, hay un camino de terracería que rodea algunas montañas y puede ser recorrido en coche en unas cuatro horas.

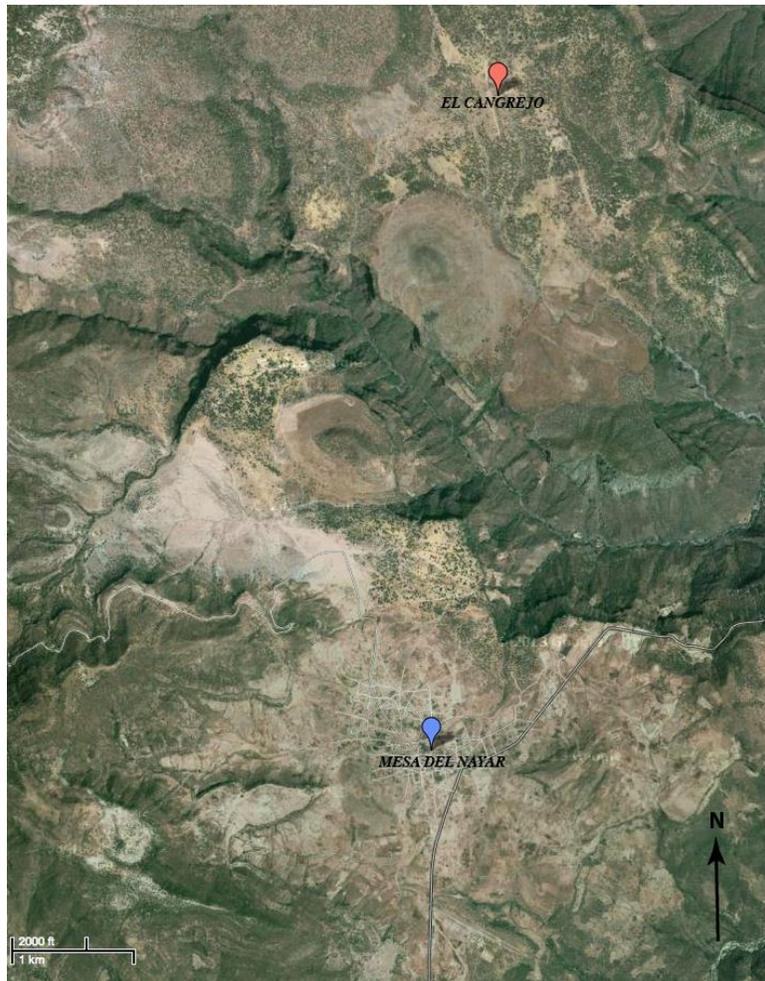


Figura 4. Ubicación relativa de Mesa del Nayar y El Cangrejo (Mapa elaborado por María Benciolini a partir de Google maps)

En el Cangrejo viven 144 personas (INEGI 2010b) distribuidas en aproximadamente 50 núcleos habitacionales. Las autoridades civiles y religiosas son las mismas de Mesa del Nayar, y en la ranchería se nombran anualmente unos representantes para el consejo de bienes comunales y el consejo de vigilancia. Aunque se trate de un anexo de Mesa del Nayar, el Cangrejo goza de cierta autonomía en el manejo de sus recursos. Como para el resto de la comunidad, la propiedad de la tierra es de tipo comunal. A través de una serie de asambleas, las familias se han organizado para reglamentar la tala de árboles y el uso de los recursos hídricos, logrando mantener el bosque que rodea a la comunidad y

conservando limpio y fluyendo el río que la atraviesa. Por esta razón (y a diferencia de muchos otros ranchos y de la cabecera) en el Cangrejo hay agua todo el año, incluyendo la temporada de secas. Esto permite a los habitantes acompañar a la agricultura estacional del maíz con la siembra de hortalizas y árboles frutales. Los habitantes del Cangrejo dependen menos, en comparación con Mesa del Nayar, de las relaciones económicas con el exterior, pues la mayoría de las familias logran subsistir con sus propios cultivos e intercambian las especies de frutas y verduras que producen con los habitantes de otros ranchos, pertenecientes a la comunidad de Santa Teresa, que se encuentran a una mayor altura sobre el nivel del mar y cuya producción agrícola es distinta. Algunas de las familias residentes en el cangrejo poseen algunas cabezas de ganado que les permiten tener cierto poder adquisitivo. Hay que mencionar que el ganado frecuentemente es fuente de conflictos entre propietarios, quienes se acusan recíprocamente de robar animales. En años anteriores, los conflictos entre ganaderos han causado algunos episodios de violencia que llegaron a causar la muerte de los propietarios de animales más ricos.

Los habitantes del Cangrejo han decidido no permitir el asentamiento de mestizos ni la venta de sus tierras. No obstante, se conceden tierras a otras familias indígenas, sean éstas náayeri o no (hay una familia huichola asentada en la ranchería). El territorio de la ranchería está dividido entre los espacios habitacionales, las milpas destinadas a cada núcleo familiar, espacios de cultivo comunitario, zonas de pastoreo, y, por último, el bosque que se intenta manejar de manera compatible con su conservación.

Las tres principales comunidades de la sierra tienen cada una ciertas peculiaridades políticas o religiosas que les confieren importancia a nivel regional. Jesús María es hoy la cabecera del municipio de El Nayar, allí se encuentran también el obispado homónimo, el centro regional de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los pueblos Indígenas y un hospital mixto en el que se prestan servicios tanto de medicina alópata como tradicional. Jesús María es el centro más poblado y en donde se encuentra también una alta concentración de mestizos, además de ser un centro económico importante para toda la región. En la iglesia de Jesús María se encuentra el Santo Entierro, una imagen de Cristo muerto muy venerada

entre los coras, tanto por los de Jesús María como por los de otras comunidades. El Santo Entierro es el protagonista de la Semana Santa y es considerado especialmente poderoso.

Mesa del Nayar se encuentra en el cruce de los caminos que llevan a Tepic, Jesús María y Santa Teresa, por lo que todas las mercancías (legales e ilegales) que llegan de las ciudades o van hacia ellas tienen que transitar por allí. Por tratarse principalmente de un lugar de paso, el desarrollo económico de Mesa del Nayar es menor comparado con Jesús María, y la comunidad no cuenta con grandes infraestructuras, mas allá de la Universidad tecnológica de la Sierra. Cerca de Mesa del Nayar se encuentra el cerro de Tuacamu'uta, lugar al que todos los coras y algunos huicholes llegan a dejar ofrendas.

Por último, cabe mencionar a la comunidad de Santa Teresa, en cuyas cercanías se encuentra la laguna que lleva el mismo nombre. Ésta tiene un valor muy importante en la vida religiosa de los coras: allí se dejan ofrendas y se toma el agua bendita que será utilizada en muchos rituales. Además, la laguna constituye el escenario de una gran cantidad de mitos contados en diferentes comunidades coras.



# 1. Espacios y tiempos floridos

Cuando en Mesa del Nayar se celebra algún ritual<sup>14</sup> el pueblo se transforma: el centro habitado es atravesado por un aire de emoción generalizada; la geografía de la comunidad se altera y ya no es la misma que la cotidianidad impone. Se observan en distintos puntos cruces cubiertas con centenares de flores de especies diferentes (según la temporada y el ritual), la nave de la pequeña iglesia está repleta de flores y hojas y las esposas de los mayordomos emplean largas horas elaborando los adornos para la iglesia: las flores destinadas a las estaciones del vía crucis y unas largas guirnaldas destinadas a sostener unos incensarios y unas lámparas.

Como se verá más abajo, para los coras el tiempo del ritual es singular, único, y fractura el tiempo ordinario para introducirlos en el mundo del mito en donde el diálogo con sus ancestros y con los dioses es la columna vertebral que le da sentido a su existencia. Por eso y por la importancia que este tiempo tiene para ellos, el objetivo de este capítulo será reflexionar sobre cómo la presencia de las flores permite la construcción de un territorio otro en el que se desarrollan los rituales. Me propongo observar de que manera, concretamente, la acción de colocar flores en puntos determinados lleva a la construcción de otro espacio, que permite la presencia no solamente de los humanos, sino también de los dioses y de los *tyajkuatyie*<sup>15</sup>. Parto de la hipótesis de que la acción de florear el territorio en el que se ejecutarán los rituales constituye la premisa necesaria y crea las condiciones para poder llevar a cabo las acciones que seguirán, ofreciendo un marco en el que se pueda entablar una relación más directa con las divinidades. Lo que me propongo demostrar es que esta acción implica una co-creación del territorio y que constituye un primer nivel de relación con las divinidades en vista del ritual. Para constituir una relación con las

---

<sup>14</sup> El calendario ritual cora es muy intenso. Más abajo en este capítulo presentaré una tabla en la que se resumen los principales rituales celebrados en Mesa del Nayar.

<sup>15</sup> Con esta palabra, que traducen al español con la palabra “dioses,” los coras hacen referencia tanto a ciertas divinidades cuya identidad es determinada, como Cristo o Nuestra Madre, como a los antepasados míticos y a otros seres que viven distribuidos en el territorio.

divinidades, es necesario conocer cual es su punto de vista sobre el mundo y asumirlo, aunque sea parcialmente, y esto se vuelve posible creando un territorio florido.

Para llevar a cabo mi demostración, me enfocaré en la descripción de los espacios en donde los rituales se llevan a cabo y del calendario ritual. En primer lugar se describirá la manera en que el territorio de la comunidad es transformado en ocasión de los rituales relacionados con Cristo, los santos y las autoridades cívico religiosas de la comunidad; este tipo de rituales se llevan a cabo en el pueblo cuyos caminos, plazas y edificios constituyen el contexto de realización de las distintas acciones. Describiré los procedimientos que se llevan a cabo para florear el territorio, y el tipo de relaciones que esto implica. El éxito de estas acciones y relaciones es la construcción de un espacio otro, cuya existencia se vuelve concreta y tangible a través del uso y el tipo de tránsito por los espacios y de una forma distinta de vivir el territorio en el transcurso de los rituales.

Las flores se observan en los distintos espacios en los que se ejecutan los rituales y, como lo mostraré, los transforman y los determinan. Sin embargo, su función no es solamente la de cambiar los espacios: a lo largo del año y del ciclo ceremonial, las especies de flores empleadas varían. Algunas de sus propiedades remiten a las temporadas en las que se celebran determinados rituales y a los ciclos de vida de quienes los protagonizan. El empleo de especies distintas a lo largo del año se inserta en el calendario ritual como uno de los elementos que indican o acompañan el paso de las temporadas y muestran las relaciones que existen entre los distintos rituales y las estaciones que les corresponden.

## **1.1 Los rituales y el costumbre**

El conjunto de los rituales celebrados en las comunidades coras se organiza alrededor de un calendario que no solamente da pauta para la acción ritual, sino que también determina los períodos del año, los tiempos de siembra, ganaderos etc.

Los rituales coras varían considerablemente en cuanto al tipo de acciones ejecutadas, a los espacios empleados, los cargos involucrados, etc. La tendencia de los investigadores ha

sido la de dividir por convención el calendario ritual entre rituales católicos y rituales agrícolas. Los primeros se han originado a partir de la evangelización y los coras los han hecho suyos transformándolos y elaborándolos a partir de su propia visión del mundo. Los segundos, aunque con obvias transformaciones, son rituales agrícolas ligados al maíz o bien asociados al ciclo de vida de las personas, de éstos se puede encontrar mención en las primeras crónicas sobre la sierra, como por ejemplo en del Barrio ([1604] *apud* Calvo 1990: 262-263).

Dicha subdivisión, aunque pueda resultar útil para reconocer los rituales, es propia de una visión externa y no deriva del punto de vista indígena. Bonfiglioli (comunicación personal, junio 2013) propone clasificar los rituales no por sus supuestos orígenes sino sobre la base de los ciclos de vida que en ellos se presentan. Esta propuesta permite una descripción y una clasificación más precisa de los rituales celebrados en las comunidades y en los ranchos. Uno de los ciclos de vida cuyas etapas son retomadas por una serie de rituales es el de Cristo y de sus hazañas sobre la tierra. Como veremos mas abajo, Cristo se asocia también con la divinidad solar y, en Mesa del Nayar, con el Rey Nayar. Por su lado Coyle (1997: 229) propone que en Santa Teresa el que él nombra “Day of the Dead/Holy Week Cycle” retoma algunos aspectos de las narraciones míticas en torno a los dos hermanos San Miguel Xúrave y San Miguel Sáutari y dialoga con ellas.

Los rituales que retoman las etapas del ciclo de vida de Cristo se basan sobre el calendario litúrgico tridentino, pero al mismo tiempo sirven como marcadores de los ciclos estacionales. Como se verá más en detalle en la segunda parte de este capítulo, en relación a los rituales de Cristo propongo tomar como punto de partida el Día de muertos y como punto de llegada la Santísima Trinidad. Esto debido a que considero que es en el Día de muertos cuando se establecen las premisas necesarias para el desarrollo de los rituales siguientes, y que es en la Santísima Trinidad cuando el ciclo llega a su fin, en el momento en que el Cristo Sol alcanza su momento de máxima fuerza.

Mas allá de la lógica de la narración que propongo más adelante, considero que estos dos rituales constituyen dos puntos sobresalientes del ciclo porque marcan la transición entre temporadas distintas: de lluvias a secas en el Día de muertos, y, viceversa, de secas a lluvias

en la Santísima Trinidad. Sobre esto, hay que observar que en realidad existe un desajuste entre el momento de la celebración de los rituales y las transiciones estacionales efectivas: por lo general en el Día de muertos las lluvias han dejado la sierra desde hace algunas semanas, mientras que, en el momento en que se celebra la Santísima Trinidad, es frecuente que las lluvias ya hayan empezado (aunque esta fiesta, como se verá, es movable, por lo que esta situación puede variar).

Como ya lo mencioné, los rituales relacionados con Cristo se basan sobre el calendario litúrgico tridentino y algunas de las fechas son establecidas de acuerdo al calendario solar, mientras otras hacen referencia al lunar. El Día de muertos, el Cambio de Varas y el Arrullo del Rey Nayar se basan sobre el calendario solar y las fechas en los que se celebran son fijas. Las Pachitas, la Semana Santa y la Santísima Trinidad tienen su fundamento en el calendario lunar, y sus fechas son movibles: el domingo de Pascua es celebrado en el primer plenilunio después del equinoccio de primavera de cada año, las Pachitas se llevan a cabo en las semanas anteriores a la Semana Santa y la Santísima Trinidad es el domingo siguiente al de pentecostés, que a su vez es celebrado 50 días después del domingo de Pascua. En relación a este último ritual, hay que observar, que si bien la fecha en que se debe celebrar cada año se establece en base al calendario lunar (en conexión con la Semana Santa), también tiene una fuerte asociación con el solsticio de verano, ya que es el momento en que se celebra a Tayau, el Padre Sol, en el momento de su máxima fuerza, antes de dar paso a las lluvias.

Además de los rituales de Cristo, otro ciclo vital especialmente presente en el calendario ritual cora es el del maíz, al que se le dedican tres rituales, comúnmente denominados mitotes: el de la chicharra, el de la calabaza y el del esquite; el primero dedicado a la siembra, el segundo a los elotes tiernos y el tercero al maíz maduro y listo para ser recolectado. Cada uno de estos rituales se lleva a cabo un poco antes del inicio de la etapa del ciclo de cultivo correspondiente, y es considerado como una de las condiciones necesarias para que estas etapas puedan desarrollarse. También existen otros mitotes que marcan algunos momentos importantes en las vidas de los niños, especialmente su presentación frente a las divinidades coras y su integración a un determinado grupo

cognaticio<sup>16</sup>. Finalmente hay que mencionar el mitote del gobernador, que tiene lugar después del cambio de varas y que de cierta forma refrenda ante los dioses coras el reconocimiento de las autoridades tradicionales en turno.

En la siguiente tabla quedan integrados los principales rituales celebrados en Mesa del Nayar y sus anexos.

Día de muertos	Despedida de las lluvias y los antepasados, semillas de un nuevo inicio.	1 y 2 de noviembre.
Mitote del Esquite	Maíz ya maduro y que puede ser consumido como alimento, selección de las semillas para un nuevo ciclo.	noviembre
Cambio de Varas y Arrullo del rey Nayar	Inicio de un nuevo ciclo, “nacimiento” de las autoridades tradicionales <sup>17</sup> y del rey Nayar.	Del 1al 6 de enero
Mitote del Gobernador	Se complementa con el cambio de varas para reiterar los poderes y los deberes de las autoridades tradicionales “Se le muestra a las autoridades donde van a sentarse”.	enero
Mitote del Bautizo	Presentación de los niños y niñas frente a la comunidad y a las deidades.	febrero
Pachitas	Adolescencia del Nazareno, transgresión sexual y creadora.	febrero/marzo (empiezan cinco semanas antes del domingo de ramos)
Semana Santa	Transgresión desmedida y destructora, triunfo de Cristo sol.	marzo/abril (primer plenilunio después del equinoccio de primavera)
Mitote de los niños	Ritual de protección para los niños.	Entre abril y mayo (Cada 5 años)

<sup>16</sup> Sobre el calendario de los mitotes y una descripción más detallada de los mismos, cfr. capítulo 4.

<sup>17</sup> Este término hace referencia a la jerarquía cívico religiosa de la comunidad, esto es, al gobernador y al mayordomo mayor con sus respectivos grupos. El término se usa por contraposición con las autoridades de los distintos niveles de gobierno del estado mexicano (por ej. el presidente municipal, el gobernador del estado o el presidente de la república).

Santísima Trinidad	El Sol como Tayau, Nuestro Padre, en su momento de máximo esplendor.	mayo/junio (domingo siguiente al de pentecostés)
Mitote de la chicharra	Ritual relacionado con el inicio de la temporada de lluvias y la siembra del maíz.	Mayo/Junio
Mitote del Maíz tierno (o de la calabaza)	Coincide con el nacimiento de los primeros frutos en la milpa y con el momento en el que empieza a jilotear el maíz.	Octubre

Tabla 1. El ciclo ritual anual en Mesa del Nayar.

Los rituales celebrados a lo largo del año son parte del “costumbre” (*yeyra*<sup>18</sup>), término con el que se hace referencia al conjunto de prácticas y prescripciones que rigen la vida de las personas y regulan las relaciones tanto entre los seres humanos como entre éstos y los dioses. Respetar el costumbre no tiene que ver solamente con la actividad ritual, sino también con otro tipo de prescripciones y de actividades. Para este grupo, al igual que para muchos otros, el ritual no se separa del trabajo. Arar la tierra, desgranar el maíz, seleccionar los mejores granos y sembrarlos, forma parte de una continuidad con vestir a los santos, cultivar las flores, dialogar con los antepasados, danzar. Si bien las personas distinguen los momentos de actividad ritual de las tareas cotidianas que llevan a cabo para vivir, los dos ámbitos son interdependientes en varios planos y ambos pueden ser considerados como contextos de trabajo.

Entre las prescripciones del costumbre se encuentra obviamente el cultivo del maíz, con el que los coras establecen una relación muy estrecha, al igual que la mayoría de los pueblos

---

<sup>18</sup> Por lo general, al menos en Mesa del Nayar y en sus anexos, es más común la palabra española “costumbre”, que también se emplea cuando se habla en cora. Al preguntar explícitamente como se dice “costumbre” en cora, las personas lo traducen con *yeyra*, palabra sobre la que no dan más explicaciones. Guzmán (2002: 53) menciona que en Mesa del Nayar la palabra *yey'rá* hace referencia, además del costumbre, al cargo masculino de los organizadores de los mitotes. Valdovinos (2008: 102) describe el *yeyra* como el conjunto de las prescripciones rituales tanto públicas como privadas y relacionadas con el ciclo de vida de las personas, las enfermedades, etc.

mexicanos. Las actividades relacionadas con la siembra, los cuidados y la recolecta del maíz no tienen como único fin el sustento de las familias: además del maíz de consumo y de otras especies vegetales como la calabaza y el frijol, en la milpa se siembra en un lugar especial el maíz sagrado que es heredado de una generación a otra y que, como se verá en el capítulo 4, es empleado en los mitotes. Existe una continuidad entre las acciones y los cuidados que se le dedican al maíz de consumo y los que se le dedican al maíz sagrado. Las actividades agrícolas se insertan en el ciclo ritual y lo acompañan, pues las primeras no podrían ser pensadas sin el segundo y viceversa: para poder realizar trabajos en las milpas, es necesario ejecutar primero los rituales correspondientes. Además, el cultivo del maíz es una de las actividades que caracterizan a los humanos como tales, y el trabajo que implica es parte de sus deberes dada la posición que ocupan en relación con las divinidades. Mas allá de la siembra, existe una relación muy estrecha entre los humanos y el maíz, por lo que ciertas etapas en la vida de las personas pueden ser asociadas al proceso de siembra de la milpa.

Si los mitotes tienen una relación directa con el ciclo de cultivo del maíz, hay que mencionar que también los rituales dedicados a Cristo, al Rey Nayar y a las autoridades tradicionales tienen ciertas asociaciones con el paso de las temporadas, los movimientos solares y los ritmos de las lluvias. Tanto unos como otros están enmarcados en unos ciclos más amplios, en donde los humanos, el maíz y hasta las divinidades entran en relación.

El costumbre, ya sea como conjunto de reglas y prescripciones o como prácticas vividas, es uno de los elementos fundamentales que permiten la distinción entre los náayeri y otros grupos indígenas y, desde luego, los diferencia de los mestizos. En este sentido, los rituales constituyen los momentos sobresalientes de un *continuum* que abarca toda la vida de este grupo puesto que el costumbre es algo que está presente todos los días en los pensamientos y en las acciones de las personas.

Ser cora es un trabajo cotidiano y un trabajo ritual que extiende sus efectos en la cotidianeidad. El trabajo no solamente implica involucrarse en primera persona en las actividades rituales comunitarias y familiares, sino que también es necesario apearse y respetar las reglas del costumbre y, sobre todo transmitírselas a los hijos, como lo he

observado con la familia que me hospeda en el Cangrejo, que está compuesta por los padres y dos hijos. En los quehaceres cotidianos, estos últimos (un niño de 8 años y una niña de 5) son llamados a participar e involucrarse, proporcionalmente a sus capacidades, en todas las actividades cotidianas y rituales: por ejemplo, en el momento del día en el que prepara tortillas, la mamá siempre es acompañada por la hija quien, alentada por sus padres, confecciona tortillas en miniatura, mientras que el hijo está esperando con emoción el momento en que sus padres le permitirán “borrarse” y participar en la judea<sup>19</sup>.

Las oraciones y la preparación de pequeñas ofrendas para los santitos u otras entidades que se encuentran asentadas en el territorio son parte indisoluble de las prácticas cotidianas de los coras. Irene, una joven de Jesús María cuya familia en 2011 tuvo un cargo en el barrio de San Antonio, un día después de varias noches de desvelo y preparando tortillas para ser distribuidas en el ritual de las Pachitas<sup>20</sup>, me comentó con un aire notablemente cansado que “es trabajoso ser cora”, aludiendo a todas las obligaciones rituales que ella y su familia tenían que cumplir aquel año. Cuando el miembro de una familia asume un cargo, todos los componentes del mismo núcleo familiar<sup>21</sup> son llamados a colaborar, y esto puede implicar, en ocasiones, días y noches enteros de trabajo.

Es en este sentido que “ser cora” es, ante todo, un trabajo: llevar a cabo los rituales, pequeños o grandes que sean, y hacerlo bien, con empeño y concentración, es una responsabilidad y un compromiso que todos los coras deben estar dispuestos a asumir. Los que ejecutan el costumbre y están comprometidos con ello comparten ciertos sentimientos de reprobación hacia quienes han adoptado estilos de vida más mestizos: muchos

---

<sup>19</sup> La judea, o la armada de los judíos, es un grupo de hombres que actúa en Semana Santa: son los encargados de perseguir al Nazareno, se relacionan con las fuerzas de abajo y la transgresión y se organizan jerárquicamente de una forma que recuerda la de un ejército. Todo joven cora es invitado a participar en la judea, que, aunque no oficialmente, es considerada como un rito de paso. Cuando una persona se compromete con la judea tiene que cumplir por al menos cinco años, al término de los cuales puede o no renovar su promesa.

<sup>20</sup> Las Pachitas son un ritual que marca uno de los momentos del ciclo de vida de Cristo. Se celebran entre febrero y marzo, a partir de algunas semanas antes del miércoles de cenizas y hasta el martes anterior. El tercer capítulo de este trabajo está dedicado a las Pachitas.

<sup>21</sup> Con el término de “núcleo familiar” entiendo el grupo de personas que comparten una casa habitación y que generalmente es constituido por una pareja casada y sus hijos, aunque en ocasiones la composición puede ser distinta e incluir varias generaciones viviendo bajo el mismo techo (por lo general abuelos, hijos y nietos). La composición de las familias y de las unidades habitacionales es en transformación constante.

consideran que el hecho de abandonar el costumbre tiene consecuencias negativas no solamente sobre quienes ya no ejecutan los rituales, sino sobre la comunidad en general. En mayo de 2011, el poblado de Mesa del Nayar por las tardes era azotado por fuertes ráfagas de viento y la anciana que me hospedaba me dijo que, según ella, el viento era debido a que ya la gente no iba a dejar ofrendas en las cuevas de las montañas en los alrededores del pueblo.

Quienes se alejan de la vida ritual y ya no están dispuestos a asumir las responsabilidades que conllevan los cargos también quedan fuera de otros ámbitos de la vida comunitaria y son excluidos de los circuitos de intercambios que se generan en los rituales. Un habitante de Mesa del Nayar me comentó que su hermano, aunque compartiera su misma sangre, ya “no parecía cora”, por haber adoptado un estilo de vida más parecido al de los mestizos y haberse casado con una de ellos. La mayoría de quienes han dejado el costumbre son personas que por razones de trabajo o de estudios han pasado temporadas largas (algunos años) fuera de las comunidades. Muchos de los que realizaron estancias afuera de las comunidades siguen reconociéndose como coras y consideran que el hecho de hablar el idioma y de ser “de familia cora” es una marca distintiva que los adscribe al grupo. Aunque las personas que salen sigan reconociéndose a si mismas como náayeri, en la mayoría de los casos dejan de hablar en cora con sus hijos y tienen la idea de que los rituales del costumbre son una marca de retraso, que están destinados a desaparecer y que son en el mejor de los casos una pérdida de tiempo y en el peor algo que distrae a la gente de lo que realmente debería hacer: educarse y “superarse” para entrar en el mundo laboral de los mestizos.

Los rituales coras son momentos del costumbre sobresalientes, que llaman profundamente la atención de las personas y en los que se invierten una gran cantidad de energías y de recursos. Es común escuchar en las conversaciones comentarios sobre el último ritual celebrado, o bien sobre el siguiente a celebrar y esto no solamente por parte de quienes detentan algún tipo de cargo, sino también en las conversaciones de quienes simplemente participan o asisten a las celebraciones. En este tipo de conversaciones se habla de cosas que han ocurrido en el ritual: por ejemplo, en las Pachitas se emplea polen de pino que en

momentos determinados es untado sobre las mejillas de ciertos cargos. Este polvo es considerado una sustancia muy “delicada” y debe ser manejado con mucho cuidado: si alguien usa más de lo necesario o lo deja caer al suelo, puede causar enfermedades y otros problemas para la comunidad; al terminar las Pachitas, siempre se comenta de cómo alguna persona ha dejado caer un poco del polvo. También se emiten juicios sobre la participación de la gente en general y especialmente acerca de cómo los cargos han cumplido con sus tareas y sobre las consecuencias de eventuales fallas en la ejecución de ciertas acciones.

Aunque se encuentren fuertemente imbricados en la cotidianidad cora, los rituales implican al mismo tiempo una gran transformación de esta cotidianidad en dos sentidos: las actividades cotidianas básicas pueden verse afectadas de varias formas y al mismo tiempo pueden introducirse nuevas normas de comportamiento, o etiquetas distintas a las que usualmente se observan. El ejemplo más evidente son las reglas que se introducen en la Semana Santa y que son válidas para todos los habitantes del pueblo, incluyendo a los mestizos y las personas que se encuentran allí temporalmente. Durante toda esta semana, pero más fuertemente a partir del jueves santo, está prohibido consumir bebidas alcohólicas, no se puede bañarse ni tomar fotos, las mujeres no pueden amarrarse o trenzarse el pelo, no se puede tomar agua antes de las doce del día y las tiendas deben permanecer cerradas hasta la misma hora. Otros rituales requieren un desplazamiento de las familias a algún lugar de la sierra, o bien hay que preparar grandes cantidades de comida, confeccionar o construir cierta parafernalia, etc. Es decir, el ritual abre una posibilidad de cambio en esa cotidianidad para deslizar “lo nuevo” hacia lo cotidiano.

Retomando lo mencionado hasta aquí, se puede afirmar entonces que los rituales, en cuanto “trabajo” son una actividad constituyente del ser náayeri y son el espacio en el que éstos se encuentran con los dioses.

En el presente capítulo me enfocaré en los rituales celebrados en el poblado de Mesa del Nayar y cuyo protagonista principal es Cristo. En la primera parte del capítulo reflexionaré sobre la manera en que los humanos transforman el territorio de la comunidad en ocasión de los rituales, y sobre los efectos y las consecuencias de dichas transformaciones. La segunda parte del capítulo estará dedicada al calendario ritual, mostraré con mayor detalle

cómo los rituales que marcan el ciclo de vida de Cristo se relacionan entre sí y con las temporadas del año.

## **1.2 La organización del espacio**

En el apartado anterior he ofrecido un contexto general en torno al desarrollo del calendario ritual y sobre la relación que existe entre la actividad ritual y la cotidianidad en el marco del costumbre. Ahora me propongo estudiar las maneras en que, más concretamente, se crean las condiciones para la celebración de los rituales. Entre éstas, una de las más importantes es la existencia de un espacio adecuado. Pero ¿cómo se crea este espacio? El objetivo de este apartado es demostrar que la acción de florear ciertos elementos del espacio es lo que permite la creación de este territorio otro.

Para entender cómo y porqué se florea el espacio, será necesario presentar primero el contexto más amplio en el que ocurren los rituales, esto es, la concepción general del territorio y del mundo cora. En segundo lugar presentaré algunos datos históricos sobre la conformación de ciertos espacios comunitarios y sobre la manera en que, hoy en día, estos espacios son vividos en la cotidianidad. Tomando estos datos como punto de partida, describiré finalmente la manera en que ciertos puntos específicos de la comunidad son adornados con flores y los cambios que esto implica sobre el territorio.

### 1.2.1 El espacio cosmogónico

La organización del espacio y del tiempo es una condición necesaria para todas las culturas. Para los coras ese espacio es un espacio en un tiempo vivido; aunque separados, el espacio y el tiempo se encuentran estrechamente imbricados.

Todo el territorio cora, a partir de la comunidad y expandiéndose idealmente hacia el mundo entero, está organizado en función de la idea de un centro y de los cuatro rumbos

cardinales, estos últimos marcados por el sol en sus recorridos diario y anual. Los rumbos cardinales se relacionan estrechamente con el transcurso de las temporadas a lo largo del año. En términos más concretos, para ubicarse en el espacio y en relación con los rumbos, las personas necesitan referirse a los aspectos del paisaje que observan alrededor de ellas: además de la posición del sol, la ubicación de cerros, barrancas y lagunas es lo que permite orientarse en el espacio. Debido a que los rumbos se proyectan en puntos sobresalientes de un territorio determinado, la orientación del mundo puede variar parcialmente dependiendo de la ubicación de quien lo observa y del tipo de acción ritual llevado a cabo. Los rumbos cardinales tienen gran importancia en la definición de los espacios y de sus características. Estos rumbos están ordenados según una jerarquía que regula todos los espacios náayeri. De acuerdo con Guzmán (2002: 85), para los coras la tierra es atravesada por tres ejes: uno vertical que une el nadir y el zenit y dos horizontales que indican los cuatro rumbos cardinales. El centro es indicado por el cerro de Tuacamu'uta, una montaña que se encuentra hacia el oeste del pueblo de Mesa del Nayar y en cuyas cuevas coras y huicholes llegan a dejar ofrendas. Este cerro está relacionado con el sol en su paso cenital y allí se encuentra uno de los patios del mitote de la comunidad (*Ibid:* 55). El eje oriente-poniente está indicado, respectivamente, por Real de Catorce (San Luis Potosí) y por la roca blanca que se encuentra en frente de San Blas, Nayarit. El primero está relacionado con el sol naciente, las lluvias fertilizadoras y lo luminoso, mientras que la segunda hace referencia al sol que se pone, las aguas del mar, y la oscuridad (*Idem*). El eje norte-sur es indicado por la laguna de Santa Teresa (norte) y por otra Laguna que se encuentra cerca de Tepic (sur), ambos relacionados con el mundo acuático (*Ibid:* 86). Hay que observar que los rumbos aquí mencionados no deben considerarse como puntos fijos e inmutables, sino que cobran sentido en relación con otros elementos, el primero y principal es el movimiento solar, pero también las actividades rituales contribuyen a dinamizar estos puntos. Un ejemplo de cómo la organización del espacio y de los territorios puede ser pensada de forma dinámica es el hecho de que en los rituales que se celebran en el poblado de Mesa del Nayar, lo que funge como centro es la iglesia y si se toma entonces este edificio como centro, la posición del cerro de Tuacamu'uta es desplazada hacia el oeste.

Esta división del espacio cosmogónico es la que organiza también los espacios rituales concretos de las comunidades: en Mesa del Nayar todas las casas fuertes están orientadas con la puerta hacia el oriente, mientras que la iglesia de la comunidad es orientada según el eje norte sur, con la puerta abierta hacia el norte y el altar ubicado en el sur. Además, cuatro cruces ubicadas permanentemente hacia los cuatro rumbos cardinales marcan los límites de la comunidad. Esta orientación de los espacios comunitarios sirve de guía para muchas acciones rituales y también es marcada por las coreografías que se ejecutan en los rituales, pues en ellas siempre se deben tomar en cuenta, por un lado, la orientación y ubicación de los edificios y, por el otro, los rumbos cardinales indicados por elementos del paisaje.

Como lo mencioné, en la acción ritual la iglesia también funge como centro: esto se puede observar por tanto en los rituales que tienen como escenario los espacios de la comunidad y como en todos los mitotes (comunitarios y familiares) en donde el agua bendita<sup>22</sup> empleada en distintas fases del ritual proviene de la iglesia del poblado<sup>23</sup>. Lo mismo ocurre en el pueblo de Jesús María, en donde la distribución del espacio a partir de los rumbos cardinales se puede observar de una manera más marcada: tomando la iglesia como centro, los cuatro barrios coras (Rosario, San Miguel, Guadalupe y San Antonio) están asociados cada uno con un rumbo cardinal (Valdovinos 2002: 20). La organización de los barrios se refleja evidentemente en la actividad ritual, pero está presente también en otros aspectos de la vida comunitaria: la distribución de los cargos en la jerarquía cívico religiosa de esta comunidad también se organiza en relación con la división en barrios de la comunidad (*Ibid.*: 199-200).

---

<sup>22</sup> Con el término de “agua bendita” no se hace referencia necesariamente a agua que haya sido efectivamente bendita por un cura católico, sino a todas aquellas aguas que han sido recolectadas en manantiales que, por sus propiedades o por su ubicación geográfica, se consideran sagrados. El agua más apreciada es la que proviene de la laguna de Santa Teresa, aunque no siempre hay la posibilidad de emprender el viaje hacia allá porque el pueblo de Santa Teresa se ubica a 70 km de Mesa del Nayar y el camino es una pista de polvo que en temporada de secas puede ser recorrido en unas 8 horas mientras que en temporada de lluvias el lodo hace que el tránsito sea, a veces, imposible. La laguna se encuentra a un par de horas de camino del centro del poblado.

<sup>23</sup> En Mesa del Nayar, el mayordomo mayor es el que se encarga de conseguir dicha agua en un manantial de su conocimiento. Para algunos, el agua debería provenir de la laguna de S. Teresa, en donde, según los mitos, se resguarda el agua del diluvio, sin embargo, esto no siempre ocurre.

En Mesa del Nayar el agua bendita de la iglesia se distribuye en los lugares en donde se celebran los mitotes comunales y familiares, así que se puede observar un movimiento centrífugo del centro hacia la periferia del territorio comunitario, mientras que en Santa Teresa ocurre lo inverso: las aguas empleadas en los mitotes provienen de la periferia del territorio, es decir, de manantiales sagrados relacionados con los rumbos cardinales (Coyle 1997: 95). Si el mitote es familiar, el agua se recolecta en el territorio de un rancho determinado, mientras que para los mitotes comunitarios se recolecta en manantiales que se encuentran en el territorio de la comunidad. Esta acción, que el autor llama “ritual de juntar las aguas”, tiene como fin precisamente el de condensar y proyectar todo el territorio comunitario y los rumbos del mundo en el espacio reducido constituido por el patio en donde se celebra el mitote (*Idem*). Aunque de maneras distintas (del centro hacia la periferia en el caso de Mesa del Nayar y de la periferia hacia el centro en el caso de Santa Teresa), la forma de usar las aguas sagradas es una de las maneras empleadas para reproducir en una escala menor la distribución del espacio cosmológico.

Hay otros aspectos del ritual que retoman la configuración del cosmos. Según Jesús Jáuregui (2003: 255), la distribución de las flores en el sombrero y en las banderas de las Malinches de las Pachitas indica los cuatro rumbos y el centro. En este mismo trabajo, el autor propone una comparación entre el *tzikiri* huichol, el *cháanaka* cora y el *tamoanchan* de los mexicas; los ejes rectores de esta comparación son la idea del árbol cósmico y la de un mundo orientado a partir de la división entre los rumbos cardinales y el centro. Según el autor, entre los distintos grupos se pueden reconocer varias manifestaciones de estos conceptos: la bandera de las Malinches como árbol cósmico así como el ritual de juntar las aguas como *cháanaka* entre los coras, y la peregrinación y el encendido del fuego ritual como *tzikuri* entre los huicholes (*Ibid.*: 251-2859).

En su texto Jáuregui parecería identificar el *cháanaka* cora con la orientación del mundo a partir de los rumbos, sin embargo, la idea del *cháanaka*, cuya traducción al español es “mundo” (Valdovinos 2012a: 628) no se limita a la orientación del territorio, sino que remite a éste como a un todo. Los coras de la comunidad de Jesús María elaboran unos objetos de forma poligonal (pueden tener entre 4 y 8 lados) tejiendo hilos de lana, algodón

o estambre con unas varitas. Estos objetos, llamados ellos mismos *cháanaka* (fotografía 1), son empleados como ofrendas (Valdovinos 2012a). En otros contextos rituales aparecen objetos parecidos que pueden formar parte de la parafernalia de ciertos actores como por ejemplo, en Mesa del Nayar, la niña que en los mitotes se asocia con la deidad femenina del maíz



Fotografía 2. Un *cháanaka* de la cueva de Tuakamuuta. La fotografía es de Adriana Guzmán y aparece en la portada de Ortega (1996)

Más que de un quincunce, los *cháanaka* son una referencia a todo el mundo cora en su conjunto con lo que contiene: sus dibujos, una serie de triángulos de distintos colores, o bien una serie de polígonos concéntricos, indican la diversidad de lugares y espacios que se pueden encontrar en el mundo (Valdovinos 2012a: 629). La misma idea que rige el *cháanaka* se puede observar en la bandera de la Malinche del gobernador en las Pachitas de Mesa del Nayar: sobre la tela blanca de la bandera están cocidos varios listones que forman unos rectángulos concéntricos cuyas esquinas están unidas con el centro por otros listones y

sobre esta figura se cosen varias flores de papel de china de distintos colores. Según la interpretación de la bandera hecha por uno de los músicos de las Pachitas, el dibujo representa a todo el territorio, mientras que las flores y las esquinas indican lugares sagrados del mismo, en donde se llega a dejar ofrendas. Se puede observar cómo los principios de organización del espacio se repiten a escalas distintas: desde el espacio cósmico que organiza y orienta todo el mundo pasando por el territorio comunitario en el que ciertos puntos del paisaje indican los rumbos, los espacios del pueblo donde cruces y edificios ceremoniales funcionan como marcadores de los mismos rumbos, y llegando finalmente a los espacios y los objetos rituales.

Ahora bien, cabe preguntarse ¿a qué obedece la repetición de esta organización a escalas distintas? Hay que subrayar que cuando se realiza un cambio de escala, las propiedades más importantes de los objetos no se pierden; ya Lévi-Strauss (2006 [1962]: 46) había evidenciado como el modelo reducido “compensa la renuncia a dimensiones sensibles con la adquisición de dimensiones inteligibles”. Además, siendo construido por parte de los humanos, el modelo reducido permite “una verdadera experiencia sobre el objeto” (*Idem*). La propuesta de Lévi-Strauss es útil para entender cómo las diferencias de escala permiten la inteligibilidad del objeto por parte de los humanos, pero esto no responde completamente a la pregunta que he formulado arriba sobre el porqué de tantas repeticiones a distintas escalas. Hay otro aspecto a considerar acerca de la repetición: según Preuss (1998 [1913]: 330) entre los coras algunos objetos están cargados de una fuerza especial, una “fuerza mágica”. En el mismo texto Preuss explica la estrecha conexión que existe entre pensamiento y acción, afirmando en relación a los pensamientos que “no se trata simplemente de preparaciones, la realización de la acción ya está implícita” (*Ibid*: 328). Ahora bien, según Preuss los objetos también participan de esta continuidad entre pensamiento y acción, y su eficacia en los rituales puede ser interpretada como una “expresión de la práctica mágica” de los coras (*Ibid*: 330). En otras palabras, el pensamiento mágico permea todo el mundo y gracias a él los objetos pueden conectarse entre sí por analogía y “en función del nudo analógico que los conecta, cada uno de estos se equipara con la totalidad de la potencia mágica que se extiende sin discontinuidades en el entorno”

(Alcocer 2002: 47). Según Preuss “al parecer, los coras tienen un concepto bastante definido de lo que es esta fuerza mágica: para ellos lo más importante, lo verdaderamente mágico es la iluminación repentina y espontánea” (1998 [1913]: 332). Por su lado Alcocer se refiere a una fuerza que “impregna la vida” (Alcocer 2002: 48). A partir de los datos actuales, considero que aquella que en su tiempo Preuss definió como fuerza mágica, puede ser conceptualizada ahora como la capacidad regenerativa de las cosas y del mundo, misma que se observa de manera más contundente en las flores. Además, la propuesta de Preuss permite entender que la repetición de los objetos facilita una experiencia más amplia del mundo entero, del que se establece una continuidad a través de las conexiones entre los objetos. Si existe una conexión entre las “cosas” construidas y el mundo, si unos y otros comparten la “potencia mágica” por la que todo existe, entonces la creación de objetos como el *cháanaka* permite, más que una ganancia en términos de inteligibilidad (como lo sugería Lévi-Strauss), una experiencia del mundo en su conjunto, como un todo en el que sea posible actuar plenamente y en el que circulan ciertas fuerzas (Bonfiglioli, comunicación personal, diciembre 2013). Y dicha experiencia del mundo no es exclusivamente intelectual, sino que también tiene que ver con una forma más inmediata y sensorial de relacionarse con la realidad.

Hasta aquí he presentado la distribución del mundo cora así como se presenta en los términos generales que son comunes a todas las comunidades, sin embargo, cada una de ellas, e inclusive cada rancho, puede declinar estos términos de formas distintas a partir de la propia acción ritual, de las características del paisaje y de la ubicación en relación a ciertos puntos sobresalientes del territorio o a otras comunidades. La conformación del mundo y del territorio descritas arriba sirven como telón de fondo y escenario de los rituales y de las mitología cora y, como ya lo mencioné, se replican en escalas y formas distintas. En los siguientes párrafos describiré de manera detallada cómo se organiza concretamente el espacio ritual en Mesa del Nayar. Empezaré presentando el origen de los edificios religiosos que existen hoy en la comunidad. Considero importante hacer un recorrido histórico y aportar informaciones acerca de las circunstancias en las que han tomado forma los espacios comunitarios debido a que éstos, hoy en día, cumplen un papel

fundamental en la organización de los rituales y han quedado integrados en la idea que se tiene de la organización espacial de todo el territorio circundante.

### 1.2.2 El espacio de la comunidad: la iglesia y las casas fuertes

En este apartado presento un breve recuento histórico sobre la conformación de las misiones por parte de los jesuitas, esto debido a que fue en la época jesuita que los poblados coras recibieron el trazo que todavía conservan y que se establecieron los espacios en los que hoy en día se siguen llevando a cabo los rituales relacionados con Cristo, los santos y los de las autoridades cívico-religiosas. Los edificios rituales que se originaron a partir de la presencia de los jesuitas entre los coras fueron la iglesia y las casas fuertes. En relación a estas últimas hay que recordar que en la actualidad algunas de ellas (especialmente la casa del gobernador) también son empleadas en la organización de los rituales agrícolas comunitarios, como los mitotes, o de los ayunos.

En 1722, tropas españolas conquistaron militarmente la sierra en la que vivían los coras y a partir de aquel momento, se instalaron misiones jesuitas; el proceso de conquista y de evangelización de este pueblo es conocido como reducción. Anteriormente a estos eventos, los coras vivían en rancherías dispersas sobre el territorio, siendo la Mesa del Tonati (lo que hoy es Mesa del Nayar) el principal centro ceremonial del grupo (Meyer 1997: 69). Fue a partir de la presencia misionera entre los náayeri que éstos fueron obligados a congregarse en poblados (*Ibid.*: 70).

Cada pueblo indígena ha respondido de manera distinta a la llegada de los misioneros y a sus políticas de evangelización. En relación a los yaquis, Spicer (1994: 77 [*apud* Olavarría 2003: 93]) menciona que “cuando los jesuitas con tanto éxito impulsaron la construcción de pueblos, estaban también introduciendo no sólo una nueva base material de la vida, sino también los cimientos de una nueva concepción del universo”, esto debido a que la fundación de los pueblos estableció una discontinuidad entre el “monte”, es decir el mundo natural, y los pueblos. Por otro lado, estos últimos asumieron la posición de

centros a cuyo alrededor rotaba el universo entero (Olavarría 2003: 93). En relación con los náayeri no se puede ser tan contundentes. Obviamente, el asentamiento en comunidades ha tenido consecuencias profundas sobre la conceptualización del espacio cora (ejemplo de ello es la posición de centro asumida por la iglesia en los rituales), sin embargo, así como lo hicieron con las enseñanzas evangélicas, se puede observar que los coras se han apropiado de los pueblos integrando y organizando la concepción del espacio que les era propia y las ideas nuevas que estaban implicadas en el asentamiento y la construcción de edificios religiosos. Hoy en día, la iglesia construida por los misioneros jesuitas es de uso exclusivo de los mayordomos, mientras que las casas fuertes son empleadas por las autoridades tradicionales para llevar a cabo la mayoría de las actividades que conciernen la vida política y religiosa del grupo (toma de decisiones, velaciones, danzas, entrega de cargos...).

Vale la pena conocer las condiciones bajo las cuales estos espacios y los edificios de la comunidad han sido construidos, para observar cómo éstos no quedaron exentos del dinamismo y de la capacidad transformativa propios de la ritualidad de los náayeri.

Los primeros misioneros en aventurarse en la sierra, antes de la reducción de 1722 fueron los franciscanos quienes, sin embargo, tuvieron muy escaso éxito en su obra de evangelización. Esto debido a la falta de apoyo moral y político por parte de la corona y de las jerarquías eclesiásticas y además al hecho de que estos misioneros se habían establecido en conventos situados en las pequeñas ciudades cercanas a la sierra y en realidad nunca llegaron a asentarse en ella ni a establecer allí misiones permanentes (Magriñá 2002: 177).

Fue a partir de la reducción de 1722 que las campañas de evangelización de los coras se hicieron más sistemáticas (Meyer 1997: 70). En esta ocasión la misión de evangelización quedó a cargo de los jesuitas (Gutiérrez Arriola 2007: 33). Los miembros de esta orden empezaron a establecer en la sierra algunas misiones y presidios: la Santísima Trinidad, Santa Teresa, Santa Gertrudis, Dolores, Jesús María y José, Nuestra Señora del Rosario, San Juan Peyotán, San Pedro Iscatán y San Ignacio Guainamota (*Idem*). De todas las misiones, la primera en establecerse fue la Santísima Trinidad, donde surgía la antigua Mesa del Tonati (*Idem*). Después de haber trabajado algunos años en estructuras provisionales, en 1754 los jesuitas dedicaron a la Santísima Trinidad una pequeña iglesia, cuya estructura

permanece actualmente (*Ibid.*: 38). Contemporáneamente a la edificación de las misiones, los padres jesuitas implementaron y favorecieron también la construcción de las casas reales<sup>24</sup> y con ellas el establecimiento de las jerarquías cívico religiosas de las comunidades. Sobre este aspecto las fuentes no mencionan explícitamente Mesa del Nayar, pero por lo menos, esto ocurrió para Santa Teresa, Jesús María y San Juan Peyotan (*Ibid.*: 43-67). La construcción de las casas reales era parte de la política jesuita de asentamiento en pueblos de los indígenas (*Ibid.*: 47), por lo que podemos suponer que también para Mesa del Nayar la casa real se instituyó junto con la misión. Todas las iglesias se construían con una pequeña plaza en frente, que también tenía la función de cementerio; de esta forma, los misioneros empezaron a establecer el trazo urbano que los pueblos siguen manteniendo hoy en día (*Ibid.*: 67).

Entre 1722 y 1767, año de la expulsión de los jesuitas, los misioneros intentaron asentar a los coras en pueblos y evangelizarlos a través del catecismo. Después de la expulsión, la conversión de este grupo fue nuevamente encomendada a los franciscanos; empero, la presencia de este orden no fue continua ya que en la guerra de independencia (1810-1821), así como en la rebelión de Manuel Lozada<sup>25</sup> entre 1857 y 1873, no hubo ningún tipo de presencia misionera en la sierra (Coyle 1997: 197).

Según Coyle (*Ibid.*: 191), fue en la época de los jesuitas cuando se empezó a originar el costumbre cora como es celebrado actualmente, aunque es a lo largo del siglo XIX, especialmente en el periodo del reino de Manuel Lozada, que los rituales llevados por los misioneros se fundieron y organizaron con los mitotes en un único sistema. El origen de este tipo de ritualidad se debe a la libertad política y religiosa de la que gozaron las comunidades indígenas en este periodo. Sin duda, esta libertad permitió la articulación

---

<sup>24</sup> Con el término de “casa real” se hace referencia a la casa fuerte del gobernador, edificio en el que éste se reúne con el consejo de ancianos, con otros miembros reconocidos de la comunidad y con quienes forman parte del sistema de cargos cívico religiosos para discutir asuntos relacionados con la vida de la comunidad y tomar decisiones al respecto.

<sup>25</sup> Manuel Lozada organizó una lucha armada en la sierra manteniendo una parcial independencia de los poderes coloniales. En el transcurso de estos años los indígenas gozaron de cierta libertad política y religiosa. Según Meyer (1997: 111), “por un lado, Lozada anuncia las luchas agraristas del siglo XX; por el otro, resucita las guerras del siglo XVI”.

entre la conformación del costumbre y el fortalecimiento de las autoridades locales (*Ibid.*: 208).

Con la integración de la ritualidad cora en un solo conjunto, la mayoría de los náayeri siguieron manteniendo el hábito de reunirse en los pueblos en ocasión de los rituales comunitarios (los rituales relacionados con Cristo, los santos y las autoridades) y especialmente en el periodo de secas, mientras que en las lluvias las familias se trasladaban a sus ranchos de aguas, lugar en donde tenían sus tierras de cultivo. Estos ranchos, ubicados en las barrancas y en las laderas de las montañas, pueden distar desde algunas horas hasta varios días de camino. Hasta hace algunos años, los pueblos tenían muy pocos habitantes permanentes, y la mayoría de la gente se trasladaba entre los ranchos y los centros habitados según las temporadas o las obligaciones rituales.

Lo que los misioneros no pudieron obtener lo alcanzaron los programas federales en el siglo XX (escuelas, clínicas de salud, etc.): hoy en día la mayoría de los habitantes de Mesa del Nayar residen permanentemente en el pueblo y son muy pocas las familias que se trasladan a los ranchos de aguas, por otro lado, sigue habiendo personas que mantienen su morada permanente en los ranchos y que viajan a los pueblos cuando necesitan cumplir algún mandado, visitar los centros de salud o participar en algún ritual importante como la Semana Santa. En ocasiones, los núcleos familiares se dividen: los niños y una parte de los adultos se quedan en la comunidad para que los mas jóvenes puedan acudir a la escuela mientras que algunos adultos se trasladan a las tierras de cultivo.

Actualmente, Mesa del Nayar cuenta con una pequeña clínica en donde se encuentran permanentemente un médico y una enfermera, e instituciones educativas desde kínder hasta secundaria. En las afueras del pueblo, al borde de la carretera que lleva a Ruiz, se encuentra la Universidad Tecnológica de la Sierra, que ofrece cursos de preparatoria y carreras de técnico universitario en turismo, procesos alimentarios, mantenimiento industrial y mercadotecnia. Dicha universidad ha sido inaugurada en marzo de 2009 y actualmente recibe estudiantes de toda la sierra.

A parte de las instituciones de educación pública, hay que mencionar la llamada Misión Cultural franciscana en cuyas instalaciones se imparte educación primaria y secundaria y el

catecismo de la religión católica. La misión cuenta además con un gran albergue en donde se hospedan los niños originarios de comunidades lejanas y de los otros grupos indígenas que habitan en la sierra. Los niños que obtienen las mejores calificaciones o que parecen más motivados reciben facilidades para continuar sus estudios en las ciudades de Tepic o Monterrey. La misión y sus escuelas han sido dirigidas por el misionero Pascual Rosales, quien murió en Mesa del Nayar el 25 de septiembre de 2013 después de 44 años de permanencia en la sierra. Actualmente, un ex alumno del padre Pacual Rosales es quien está manejando la misión. La obra de esta misión ha dejado una marca muy fuerte en la comunidad de Mesa del Nayar, en donde, no obstante algunos contraste con las autoridades, Pascual Rosales había llegado a tener un amplio reconocimiento en la comunidad, especialmente entre los padres de los niños atendidos en la misión.

Además de los servicios de salud y educación, en la comunidad se encuentran varias tiendas, la mayoría de ellas manejadas por mestizos que han llegado de las pequeñas ciudades cercanas a la sierra, como Ruíz, o de comunidades serranas a prevalencia mestiza como San Juan Peyotán. En las tiendas se pueden conseguir a precios relativamente altos cualquier tipo de productos: gasolina, refrescos, fruta y verdura, comida enlatada, pilas, productos para la higiene personal, etc.

La presencia mestiza en la comunidad es un hecho relativamente nuevo, puesto que Guzmán (2002: 31) menciona que cuando llevó a cabo su investigación, en la segunda mitad de los años 1990, solamente los indígenas podían asentarse en las tierras comunales, mientras que a los mestizos les era prohibido. Hoy en día la situación ha cambiado profundamente: el gobernador, su grupo y el consejo de ancianos siguen manteniendo el papel más importante en lo que concierne la toma de decisiones y el manejo de las tierras, pero también hay mestizos asentados en la comunidad, aunque sigan siendo una minoría y su presencia sea mal vista por los miembros más conservadores del grupo cora. Con la mejora de los transportes y la llegada de ciertos programas gubernamentales poco a poco la comunidad ha tenido que abrirse a la presencia de gente de afuera que llega a ofrecer servicios que antes no existían y de los que no se sentía la necesidad. El ámbito económico es donde los mestizos muestran toda su fuerza, puesto que son quienes básicamente se

dedican al comercio. Además de los mestizos que viven establemente en la comunidad y tienen pequeñas tiendas o se dedican al transporte, hay un grupo de “fayuqueros” que recorre la sierra siguiendo a los operadores del programa gubernamental Oportunidades. Cuando en alguna comunidad “pagan oportunidades” inmediatamente llegan los comerciantes, quienes además de vender una gran variedad de productos (utensilios para la cocina, ropa, pilas y baterías, DVD, CD, juguetes...) llevan “brincolines” y otros juegos en los que se entretienen los niños. Cuando los fayuqueros dejan el pueblo, la mayoría de las familias que recibieron el dinero del apoyo gubernamental ya lo gastaron todo.

Más allá de las cuestiones económicas cotidianas, hay que mencionar que en los últimos años se agudizaron también los conflictos sobre las tierras, ya que tanto mestizos ya asentados como indígenas en ocasiones han querido vender o ceder tierras comunitarias a gente de fuera sin el aval de la comunidad. Este hecho, sobre todo cuando son los indígenas quienes ceden las tierras, causa fuertes divisiones en la comunidad y entre familias. Las tierras de Mesa del Nayar son comunales, por lo que en teoría son los comuneros quienes tienen que tomar decisiones acerca de su distribución, pero esto no siempre ocurre: divisiones y juegos de poder impiden que las cosas se lleven a cabo apegándose a las reglas. Aunque raramente se manifieste en un enfrentamiento directo, la competencia entre coras y mestizos sobre los recursos económicos y naturales (las tierras, el agua y la madera) está siempre presente en el discurso y en la acción de unos y otros; el crecimiento de la población<sup>26</sup>, tanto indígena como mestiza, no hace sino agudizar el problema.

La comunidad con sus edificios ceremoniales, como la iglesia y las casas fuertes, es el escenario en donde se llevan a cabo una gran cantidad de rituales, sin embargo, no sería fácil percatarse de este hecho al observar la vida cotidiana de las personas. Hoy en día la iglesia es administrada por los mayordomos, mientras que el padre franciscano a cargo de la misión no interfiere en el uso de la misma. Los misioneros organizan las misas, el catecismo, la escuela y los encuentros con personas que vienen de fuera en las instalaciones de la misión. La puerta de la iglesia permanece cerrada la mayoría del tiempo y el

---

<sup>26</sup> Según el censo de población y vivienda de 2005, los habitantes de Mesa del Nayar eran 1,185 (INEGI 2005), mientras que en el censo de 2010 se calcularon 1,729 habitantes (INEGI 2010b).

mayordomo mayor es quien posee la llave. En el patio del edificio pastan los animales: vacas, marranos, gallinas, y las personas que lo atraviesan parecen desinteresarse del edificio que tienen al lado. El único aspecto que marca la presencia de la actividad ritual pasada son los restos de ofrendas y adornos que yacen abandonados en ciertas partes del patio. Aunque se encuentre en el centro del pueblo, la iglesia parecería olvidada en medio de las actividades de todos los días; algunas personas llegan a dejar ofrendas para los diferentes santos, pero siempre lo hacen a título personal o familiar y de una forma muy discreta. Además de la iglesia, hay que mencionar entre los edificios cívico-religiosos de la comunidad las casas fuertes. Éstas últimas son edificios rectangulares de piedra y de una sola pieza que son empleados como lugares de reunión para las autoridades tradicionales; además en su interior se ejecutan ciertas acciones rituales y también fungen como almacenes de los objetos empleados en los rituales. El origen de estos edificios se puede remontar a las casas reales implementadas por los misioneros jesuitas y mencionadas arriba. Mesa del Nayar cuenta con tres casas fuertes: la del gobernador, el juzgado y la casa de los moros<sup>27</sup>. A un costado del juzgado se encuentra un gran corral cuadrado marcado con una barda de piedras: se trata del recinto de los moros, en donde este grupo ritual lleva a cabo la mayoría de sus coreografías (figura 5).

---

<sup>27</sup> Los moros son un grupo de jinetes que participa en algunos de los rituales celebrados en la comunidad, realizan ciertas coreografías y escoltan a las autoridades en las procesiones y en sus velaciones. El grupo se compone de un capitán y un número de jinetes que varía de 8 a 12, son acompañados de dos músicos: uno que toca la chirimía y el otro un pequeño tambor. Este grupo ritual se relaciona con la virgen de Guadalupe, quien está representada en los paliacates que cuelgan de su espalda y cuya estatua es conservada al interior de la casa fuerte de este grupo.



Figura 5. Mapa de los espacios rituales en Mesa del Nayar. 1: Casa fuerte de los moros; 2: Casa del Gobernador; 3: Recinto de los Moros; 4: Casa fuerte del juzgado; 5: Iglesia y patio (Mapa elaborado por María Benciolini a partir de Google maps)

Como se puede observar en la el mapa 1, los edificios ceremoniales se encuentran distribuidos sobre el eje este oeste, siendo las casas del gobernador y de los moros los edificios mas occidentales, y la iglesia el mas oriental. Aunque no me ha sido mencionado explícitamente por mis informantes, en la práctica ritual se observa que los edificios ceremoniales se organizan idealmente sobre el axis principal de un quincunce: el que va de oriente a occidente: en los rituales que se ejecutan en la comunidad, la mayoría de los desplazamientos (salvo las procesiones) se desarrollan sobre este eje, por otro lado, la montaña de Tuacamu'uta se encuentra al occidente de la comunidad continuado sobre el mismo axis, mientras que la montaña del Cangrejo está al norte e indica ese rumbo.

La evolución de Mesa del Nayar en un pueblo ha sido, como se vio, un proceso largo que implicó la transformación no solamente del territorio y de la manera de habitarlo sino también un cambio profundo en la manera en que este espacio es concebido y en sus

funciones. Para los rarámuri, Bonfiglioli (en prensa) contrasta el concepto de “centro-crucero” con la idea substancializada del pueblo como centro. El primero se caracteriza por su cualidad relacional y relativamente inestable (*Idem*) puesto que su carácter céntrico depende en realidad de la posición que ocupa en relación con otros centros potenciales: el centro-crucero es activado por las personas que lo transitan y que lo toman como tal en sus actividades rituales y cotidianas. Menciona el autor: “para que algo sea “centro-crucero”, debe haber una actividad socializante que lo centralice” (*Idem*). Considero que ésta ha sido también la manera en que los coras han concebido los “centros” por mucho tiempo; esto explica porqué puedan existir varios “centros” dependiendo de la posición que asume quien los define, de la actividad ritual que se ejecuta en ellos, o de la posición relativa de otros lugares como los ranchos. Esta idea de “centro-crucero” sigue presente en las actividades rituales y también en el uso que se hace de la iglesia del pueblo que, en ciertas acciones, puede fungir como centro. No obstante, la transformación de los pueblos ha substancializado la idea de centro. Bonfiglioli en el mismo artículo da cuenta de la manera en que la llegada de la carretera, de la electricidad y de los programas gubernamentales ha contribuido a introducir, entre los rarámuri, una nueva perspectiva sobre el pueblo, misma que está parcialmente encontrada con la forma en que este grupo vive el territorio y habita las rancherías (*Idem*). Este proceso existe también entre los náayeri y se encuentra quizás en un estado más avanzado, puesto que los pueblos coras llevan más tiempo con carretera y electricidad y recibiendo ciertos apoyos gubernamentales. Es un hecho que, a partir de la llegada de estos “servicios” los pueblos coras se han vuelto centros políticos y económicos fijos conceptualizados a la manera mestiza. En este caso, he decidido entrecornillar esta palabra debido al hecho de que, más que como servicios, este tipo de apoyos y de programas son vividos por una parte de la población como imposiciones por parte del gobierno. Si bien es indudable que la llegada de la luz, de la carretera y de los programas gubernamentales hayan traído consigo ciertos beneficios para la vida de las personas, también está claro que son el vehículo de un mayor control por parte de las autoridades estatales. Además estos servicios han sido causa de conflictos y descontentos entre la población y pretextos para algunos para fomentar circuitos de corrupción y clientelismo.

Aunque la iglesia, los patios del mitote y ciertos puntos del paisaje sigan manteniendo su estatus de centros-cruceros, es decir, de centros que se activan a partir de la relacionalidad que en ellos se actúa, la actividad centrípeta de los pueblos resulta evidente, y también algunos de los habitantes de los ranchos son atraídos por estos centros substancializados.

### 1.2.3 De lo cotidiano a lo sagrado: cómo se transforman los espacios rituales

Como lo he mencionado arriba, el poblado es el lugar en el que se desarrolla la vida cotidiana de muchos náayeri: es el lugar de las compras, del trabajo, de la escuela y los juegos de los niños. En estos mismos espacios se desenvuelven los mestizos que viven en la comunidad y que allí desarrollan sus negocios. La vida cotidiana de los niños es marcada por los horarios escolares: entran a clases a las 8 de la mañana y salen a las 2 de la tarde, una vez en su casa comen y transcurren sus tardes jugando o ayudando a los mayores en las tareas familiares. Las mujeres se dedican a la cocina, hacen nixtamal y tortillas por lo menos una vez al día, preparan otros guisados, se dedican a las actividades domésticas como lavar ropa, mantener limpios el patio y la casa, cuidar la hortaliza, bordar servilletas y trenzar canastas. Los hombres procuran la leña para el fuego, se ocupan de los animales y hacen pequeños trabajos de mantenimiento de las casas. Las canchas deportivas y los espacios abiertos son ocupados por los jóvenes y los niños para jugar. En la misión franciscana la vida de los niños huéspedes del albergue transcurre entre la escuela, el catecismo y otras actividades organizadas por los misioneros. La casa fuerte del juzgado y la del gobernador en ocasiones son empleadas para las reuniones de las autoridades tradicionales cuando deben tomar decisiones y arreglar asuntos relacionados con la vida de la comunidad.

Además de ser un centro económico y social, Mesa del Nayar es también el escenario de muchos rituales en los que toman parte tanto la jerarquía cívico religiosa como otras personas, que inclusive pueden llegar de los ranchos y establecerse algunos días en la comunidad en ocasión de las fiestas más importantes, como la Semana Santa. Dichos rituales no se desarrollan solamente en el interior de la iglesia sino que se despliegan en

toda la comunidad. Surge entonces el problema de cómo transformar el lugar de lo cotidiano, del trabajo, el comercio y el juego en un espacio sagrado: es necesario construir una separación entre lo cotidiano y el sagrado. Como bien lo menciona Leach (1993: 46), los límites son siempre fuente de ansiedad para los humanos y esto es particularmente cierto en lo que concierne la separación entre lo cotidiano y lo ritual. Efectivamente, en el transcurso de los rituales, se puede observar cómo la actitud de las personas cambia en relación al espacio: el patio de la iglesia se rodea y no se atraviesa, las procesiones deben seguir rigurosamente cierto recorrido, hay momentos en los que no se pueden atravesar determinados umbrales: se está adentro o afuera.

Para describir la manera en que se constituyen los espacios rituales empezaré por la iglesia, que se considera como el centro, para luego alejarme hacia las orillas del pueblo, marcadas por unas cruces que indican las entradas del pueblo en los distintos rumbos cardinales y que también tienen relevancia en los rituales. Una vez más, aparece la imagen de los cuatro rumbos y el centro. Para poder llevar a cabo los rituales, es importante marcar los puntos sobresalientes del quincunce, pero también es necesario crear las condiciones para que las actividades rituales puedan realizarse: hay que transformar la comunidad para que no solamente los humanos, sino también las divinidades puedan estar en ella y ubicarse en términos espaciales. Aunque los dioses son unos habitantes del mundo al igual que los humanos o los animales, y están presentes todo el tiempo, para poder establecer una relación más directa con ellos es necesario crear ciertas condiciones.

Quiero proponer que el acondicionamiento de los espacios no responde sólo a las exigencias, normales y compartidas por todas las culturas, de hacer que un determinado lugar sea adecuado para desenvolver las funciones que le son propias, sino que la dedicación, el esfuerzo y la precisión con el que se lleva a cabo la tarea de preparar la iglesia para las fiestas implica una transformación más profunda del lugar, en la que no solamente intervienen los humanos: el espacio es recreado a partir de las acciones de humanos y divinidades, y también de los objetos que en él se posicionan. Se pasa desde lo cotidiano a lo ritual creando, entre otras cosas, espacios floridos.

A continuación se describirán entonces las transformaciones que afectan a la iglesia en ocasión de los rituales. Como lo he mencionado arriba, la construcción de la iglesia de Mesa del Nayar remonta a la mitad del siglo XVIII, pero en el curso de los siglos se han hecho algunos cambios, el más importante es quizás la sustitución del antiguo techo de madera con un nuevo de concreto. La fachada de la iglesia está pintada de blanco (fotografía 3), a un lado de la puerta está un grabado pintado de negro<sup>28</sup> que, según los mayordomos y los capitanes de la judea, es “un diablo (*tjarn*) que no puede entrar a la iglesia”<sup>29</sup> (fotografía 4).



Fotografía 3. La fachada de la iglesia de Mesa del Nayar. (Fotografía: Maria Benciolini 2007)

---

<sup>28</sup> No tengo información sobre quién haya grabado materialmente esta figura; todas las personas a quienes les he preguntado no han sabido dar una respuesta o han afirmado que siempre ha estado allí.

<sup>29</sup> El Viernes Santo, en el momento de la derrota y muerte de los judíos, los capitanes golpean esta figura con sus sables marcando una cruz imaginaria sobre el “diablo”.



Fotografía 4. Particular de la fachada de la iglesia de Mesa del Nayar: el diablo no puede entrar a la iglesia (Fotografía: Maria Benciolini 2007)

El edificio consta de una sola nave y tiene capillas laterales (figura 6); en una cripta del lado oriental está resguardado uno de los objetos más importantes para los meseños: un cráneo humano que los coras consideran que le pertenecía al Rey Nayar, el antepasado mítico de los coras, y que será analizado en el capítulo 2 de este trabajo. En el ábside está colgada una pintura al óleo muy desgastada que representa a la Santísima Trinidad. Según Gutiérrez Arriola (2007: 41) se trata de la misma pintura que estaba en el centro de un retablo hoy perdido y se remonta a la misma época de construcción de la iglesia. Los náayeri cuidan mucho de la pintura, aunque actualmente está muy deteriorada y las tres figuras que representan a los miembros de la Santísima Trinidad son casi invisibles. No obstante el estado en el que se encuentra la obra, hasta ahora las autoridades de la comunidad se ha rehusado a todas las propuestas de cuidados y restauración de la pintura por parte de personas externas a la comunidad. Debajo de la pintura se ubica el altar mayor, cuya conformación y adorno varían según los rituales.



- 1 Entrada de la iglesia
- 2 Escalera
- 3 Pila
- 4 Capillas
- 5 Barandal
- 6 Sagristia donde se guarda el craneo
- 7 Altar
- 8 Piso del altar



Figura 6. Mapa del interior de la iglesia de Mesa del Nayar (Mapa elaborado por Maria Benciolini)

En la vigilia de los rituales, el pueblo empieza paulatinamente a transformarse.

En la iglesia se puede observar una gran actividad centrada en la preparación de los adornos, que dura casi todo el día, pues requiere de un trabajo largo y minucioso. Los mayordomos y sus esposas se dividen las tareas y tratan de organizarse para hacer los arreglos, preparar la parafernalia, la comida y lo necesario para el ritual en el menor tiempo posible, pero sin descuidar los detalles. Todas las 14 cruces que constituyen las estaciones del vía crucis deben ser adornadas con un racimo de flores en cada uno de los rituales, en Semana Santa en cada cruz se pone, además de las flores, una naranja; en la pila del agua bendita también se disponen varios manojos que serán utilizados como hisopos.

En frente del altar se cuelgan dos candeleros y un incensario de plata: las largas cuerdas amarradas al techo que sostienen estos objetos están trenzadas con miles de flores. Confeccionar esta trenza es la tarea más larga y laboriosa, pues realmente se necesita una cantidad incontable de flores para producir estos adornos que miden alrededor de 6 m de largo. Los encargados de conseguir las flores pertenecen al grupo del gobernador; las especies de plantas varían dependiendo de la temporada y del ritual cuya celebración se aproxima. En el Día de muertos, Cambio de varas, Arrullo del Rey Nayar y Pachitas se emplean flores cultivadas mientras que en Semana Santa y en la Santísima Trinidad se deben recolectar especies silvestres. Las primeras se encuentran en los patios de los habitantes de la comunidad y todos colaboran aportando las flores que cultivan en sus propiedades, mientras que las segundas se tienen que conseguir en el monte y, cuando es así, los hombres salen en las madrugadas a recolectar las plantas que necesitan. Por otro lado, trenzar las flores es un trabajo eminentemente femenino: las esposas de los mayordomos se sientan en el piso de la iglesia junto con sus hijos y allí en varias horas confeccionan las guirnaldas que luego los hombres colgarán del techo. Afuera de la iglesia, los mayordomos se encargan de adornar con flores la cruz atrial, las cruces que están frente a las casas fuertes y las que indican los linderos del pueblo (fotografías 5 y 6).



Fotografía 5. Cruz atrial de la iglesia de Mesa del Nayar adornada con flores púwa; todas las demás cruces están adornadas de la misma manera. (Fotografía: Maria Benciolini, octubre de 2011 en ocasión de los rituales de Día de muertos)



Fotografía 6. Cruz atrial de la iglesia de Mesa del Nayar adornada con flores téuri en ocasión de las Pachitas. (Fotografía: Maria Benciolini, marzo de 2011)

Los arreglos que he mencionado arriba son, salvo algunas variaciones, comunes a todos los rituales: dependiendo de las temporadas, distintas especies de flores cubren las cruces de la comunidad y adornan la iglesia. En Semana Santa, la iglesia es transformada de una manera más profunda, por lo que la tomaré aquí de ejemplo para mostrar cómo se construye el espacio ritual. A continuación, describiré cómo los adornos florales contribuyen a dar cuenta del desarrollo del ritual en sus distintas etapas. Para los días santos, no solamente se preparan los adornos en la vigilia, sino que la iglesia se va transformado siguiendo los eventos que acontecen en el ritual.

Las flores utilizadas en esta celebración son de tres especies: *muai* (maguey, *Agave Americana*), *tusi*<sup>30</sup> (colorín, *Erythrina Americana*) y *xunú* (lechuguilla, *Agave Lechuguilla*). La Semana Santa es un ritual especialmente complejo, en el que varias acciones pueden ocurrir al mismo tiempo, se caracteriza por un crescendo en la intensidad y cantidad de acciones a partir del Domingo de ramos y hasta el Sábado santo. En estos días, la armada de los judíos poco a poco se apodera del pueblo, hasta llegar a su culmine el Viernes Santo, cuando los judíos atrapan al Nazareno (un niño de alrededor de 8 años). Los capitanes de la judea llevan al niño a la cruz atrial de la iglesia en donde lo “crucifican”. Mientras tanto, en el interior de la iglesia, se amortaja una estatua de Cristo. El Sábado Santo, Cristo resucita y los judíos “mueren” revolcándose en la tierra. Para los primeros tres días del ritual, la iglesia es ricamente adornada con las flores mencionadas, pero los arreglos son del mismo tipo que en las otras ocasiones, además arriba de los barandales frente al altar están tres arcos decorados con hojas de palma.

El Miércoles Santo, toda la iglesia es renovada. La pintura de la Santísima Trinidad y otra de la virgen de Guadalupe que está colgada a su lado son cubiertas con unos paños blancos. El altar queda “escondido” atrás de una estructura hecha de caña que los mayordomos han construido desde la madrugada. Un armazón rectangular sostiene una corona de flores de maguey y una cúpula adornada con coronas elaboradas con las hojas de la misma planta y con flores de colorín y de lechuguilla. En el ápice de la cúpula está una pequeña cruz adornada con flores y una naranja, de esta, manera se construye una especie de “casa” que cubre el altar y la pintura de la Santísima Trinidad. La preparación de esta estructura implica mucho tiempo y trabajo: primero hay que procurarse los distintos materiales que se necesitan y en esta ocasión las especies de plantas utilizadas son silvestres, por lo que hay que conseguirlas en las afueras de la comunidad. Una vez que se dispone de los materiales, son necesarias varias horas y un notable esfuerzo físico para armar la estructura y colocarla en su lugar.

---

<sup>30</sup> En una ocasión, se me mencionó que esta flor también es llamada nakawe, hecho especialmente llamativo debido a que Takutsi Nakawe es una divinidad femenina huichola, “Nuestra abuela crecimiento”, que se asocia con la humedad, el mundo de abajo, la matriz y el nacimiento.

No obstante los cuidados y el tiempo que lleva su confección, este gran armazón solamente dura un día: el Viernes Santo, en las calles del pueblo se escenifica la captura del Nazareno por parte de la armada de los judíos. Después de esto, la estructura es destruida de una forma muy peculiar. Primero se tienen que deshacer todos los demás adornos: las guirnaldas, los ramilletes de las estaciones del vía crucis, los arcos arriba de los barandales. Mientras esto ocurre, en la entrada de la iglesia se empiezan a juntar varias personas, hasta que finalmente llega el momento de desbaratar la estructura de caña, entonces los mayordomos empiezan bajando la cúpula: lo hacen con mucho cuidado y no sin esfuerzo, puesto que todo el conjunto pesa varios kilos. Cuando la cúpula llega a una altura suficiente para ser alcanzada con un brazo extendido, entonces desde la entrada de la iglesia todos los presentes se lanzan corriendo para agarrar las coronas de maguey y las flores, pues se considera que son de buena suerte para la familia. Las coronas y las flores que cada persona logra tomar se ponen a secar para colgarlas en alguna pared o poste en el interior de las casas. Es así como al final de esta operación el altar queda como una mesa vacía, las imágenes colgadas de la pared están cubiertas con trapos y los santitos han sido guardados. A lo largo de la Semana Santa se establece una analogía entre lo que ocurre adentro de la iglesia, en el centro, y lo que sucede afuera: el Jueves Santo, en el interior del templo, el altar, los santos y la imagen de Cristo quedan escondidos atrás de aquella estructura florida. Las imágenes siguen en sus lugares, aunque no pueden ser vistas ni alcanzadas por los fieles que llegan a visitarlas. Afuera en el transcurso del día el Nazareno escapa de los judíos y es protegido y escondido por los apóstoles. El Viernes Santo, los judíos logran atrapar al Nazareno quien es llevado en procesión y “crucificado” en la cruz atrial de la iglesia. Al interior de esta última, se desbarata el altar de la manera descrita y las imágenes son amortajadas. Según la mayoría de los meseños<sup>31</sup>, el niño que tiene el cargo de Nazareno en la Semana Santa y la imagen de Cristo que se encuentra en el interior de la iglesia “son lo mismo”. Pero ¿en qué sentido una estatua y un niño de carne y hueso son lo mismo? Es importante subrayar que entre los coras la importancia de ciertos objetos (el cráneo del Rey Nayar, las estatuas de los santos), no radica en el hecho de que representan a algo más,

---

<sup>31</sup> Les he preguntado acerca de esto a personas adultas de la comunidad, tanto hombres como mujeres, algunos de ellos empeñados en distintos grupos rituales, como la judea.

como sería para el catolicismo. Todos los cristos que están en la sierra (el Santo Entierro de Jesús María, el Cristo Negro de Huaynamota, el Cristo-Rey Nayar de Mesa del Nayar) tienen personalidades y características distintas. Así, visitar a alguno de ellos no es equivalente a visitar a otro. Tampoco se puede afirmar que el Nazareno que anda en las calles es una representación de la estatua que se encuentra en la iglesia; tanto es así, que cuando el primero es “matado” por los judíos en el atrio, en el interior del templo se amortaja la estatua. Se representa metafóricamente la muerte de Cristo, y ésta tiene un efecto metonímico sobre todas sus manifestaciones. Tanto el niño Nazareno como la estatua de la iglesia se consideran como dotados de agentividad, sin embargo, ésta actúa en ámbitos distintos: la relación que los meseños llevan con la estatua de la iglesia es de carácter principalmente personal, pues se le pide ayuda para las enfermedades, las milpas, el ganado, y se establece individualmente el tipo de intercambio que tendrá lugar. Al mismo tiempo, el niño que tiene el cargo de Nazareno, en sus andanzas por el mundo tiene, como también lo sugiere la mitología, un papel creador, y sus actividades se realizan al exterior de la iglesia y a la vista de todos. Por otro lado, como lo menciona Dehouve (2007: 272) “el ritual no nota las semejanzas, las produce. Además, eso no es suficiente, pues la semblanza no equivale a la identidad. Por sí sola, no basta para crear una relación. Para que la imagen se vuelva equivalente a una persona, hay que pasar por el ritual y el rezo”. Esto es lo que ocurre con los cristos coras: es a través de la acción ritual que se establece la identidad entre ellos: en la Semana Santa el niño Nazareno y la estatua son objeto de acciones análogas, pero ejecutadas en espacios distintos y por actores diversos; considero entonces que los dos Cristos son uno la transformación del otro, haciéndose necesaria la presencia de ambos para que operan en niveles distintos, uno que tiene que ver con la relación íntima que cada persona puede establecer con la estatua en el interior de la iglesia, y otro de carácter más público, en donde toda la comunidad revive los episodios de la vida del Nazareno.

Aunque el templo opera como el centro del pueblo y de muchas actividades rituales, no hay que olvidar que, en realidad, es el espacio comunitario entero que se transforma para estas ocasiones. Las actividades rituales atraviesan el poblado de maneras distintas: las

procesiones recorren el pueblo en sentido levógiro dando la vuelta alrededor de los edificios ceremoniales. En sus patrullajes, los judíos rodean el pueblo tomando como punto de referencia a las cruces que marcan los límites de la comunidad y la iglesia. Por otro lado, sus danzas alternan año con año entre una coreografía circular y una en forma de cruz; por lo tanto, sobreponiendo las dos coreografías se obtiene una figura constituida por una cruz inscrita en un círculo que marca, al mismo tiempo, los rumbos cardinales y los límites de la comunidad. Es a través de estas coreografías que los judíos llegan, literalmente, a ocupar el pueblo. El Nazareno que huye de los judíos recorre las casas fuertes y las cruces y cada una de ellas indica una etapa distinta de su recorrido y de su crecimiento de una forma que recuerda los mitos en los que Cristo crece y crea el mundo en el transcurso de su viaje.

La transformación del pueblo en el transcurso de los rituales afecta las posibilidades de movimiento de quienes habitan la comunidad, sean o no participantes de la fiesta. Esto se debe a que hay espacios y caminos que no pueden ser transitados: el patio de la iglesia ya no se puede atravesar sin mayor cuidado, como ocurre en lo cotidiano y las cruces marcan el camino de las procesiones. Se crean umbrales, inexistentes en la vida cotidiana, que no pueden ser atravesados. Así, a la geografía cotidiana se le sobrepone una distinta, alterna, donde las reglas relacionales varían y donde ya no son solamente los humanos quienes transitan los lugares sino también las divinidades. A través del adorno y la delimitación, no sólo se transforman los territorios, sino que también se construyen “espacios otros”. Así me lo hizo ver don Severino de la Cruz un anciano de alrededor de 70 años quien ha cubierto algunos cargos menores en el grupo del gobernador, al comentar que el primer muerto es el cráneo del Nayar, pero que “ese se muere siempre para darnos vida, y por eso se le ponen sus florecitas, para que nos de la vida a nosotros [a los coras]”. Efectivamente, en el ritual que se le dedica al Rey Nayar, se establece una conexión entre éste y las fuerzas generativas y regenerativas de las flores y las lluvias; sobre esto volveré en el capítulo siguiente. El espacio creado con las flores hace, como vemos en este comentario, que la muerte pueda integrarse, en un tiempo y espacio determinado, a la vida misma. El primer muerto, el cráneo, es el primer vivo, las flores. Hay que subrayar que, además, cuando se

están llevando a cabo los rituales de los coras, muchos de los mestizos instalados en la comunidad no solamente cierran sus negocios, sino que también se retiran en sus casas y casi no salen a la calle. En los momentos mas álgidos del ciclo, como por ejemplo la Semana Santa, los mestizos que pueden hacerlo dejan el pueblo y van a visitar a sus parientes en otras comunidades donde la presencia mestiza es más grande o bien a las distintas ciudades del estado<sup>32</sup>.

Al describir los espacios ceremoniales yaquis, Olavarría (2003: 101) afirma que las cruces son los marcadores por excelencia de los espacios sagrados y que su disposición refleja la organización entera del cosmos. En todos los ocho pueblos yaquis el espacio ceremonial se organiza alrededor del *tebat*: un lugar abierto en el que se encuentran distribuidos la iglesia, el cementerio y algunas ramadas. Este espacio es rodeado por un camino de tierra marcado por catorce cruces de madera, el *conti vo'ó* es decir, el camino de la cruz (*Ibid*: 99-100). Así: “si la cruz está al centro, lo que está mas allá es el pueblo; si el pueblo es el centro, lo que está más allá es la sierra, el mar, el mundo *yori* y el desierto; mas aún, si el mundo humano corresponde a los *pueplum*, lo que está fuera del universo sagrado cultural yoeme es el *huya aniya*, el monte, el universo sagrado natural...” (*Ibid*: 101-102). Como se puede observar, entre los yaquis la disposición de las cruces marca un ordenamiento concéntrico del mundo, mientras que en Mesa del Nayar los edificios ceremoniales indican una disposición sobre los dos ejes este-oeste y norte-sur. Como lo he mencionado arriba, las casas fuertes y la iglesia están dispuestas sobre una línea de este a oeste que aproximativamente divide el pueblo en dos mitades; por otro lado, cuatro cruces ubicadas hacia los cuatro rumbos cardinales marcan los linderos del pueblo y en Semana Santa indican los puntos de entrada a la comunidad por parte de la armada de los judíos. Las otras cruces se encuentran en frente de las casas fuertes, indican las paradas de algunas procesiones y alrededor de ellas los grupos de danzantes ejecutan algunas coreografías (figura 7).

---

<sup>32</sup> Aunque, como lo he mencionado, la presencia mestiza en Mesa del Nayar es cada vez mas grande, la desconfianza recíproca entre indígenas y mestizos sigue siendo muy fuerte, así como el poco conocimiento que cada grupo tiene del otro. En ocasión de la Semana Santa de 2008, una joven mestiza que se apresuraba a salir del pueblo, me comentó que “aquí de verdad matan a un niño” y a mi pregunta del porqué, según ella, los coras hicieran esto me contestó que “así les manda su costumbre”.

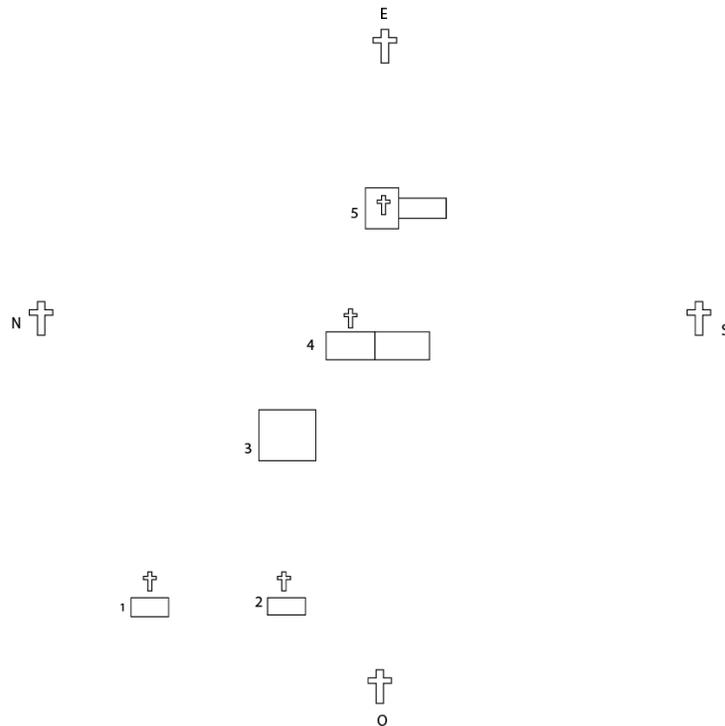


Figura 7. Distribución de las cruces hacia los cuatro rumbos cardinales y en frente de los edificios ceremoniales en Mesa del Nayar: 1. Casa de los moros; 2. Casa del gobernador; 3. Patio de los moros; 4. Casa del juzgado; 5. Iglesia (Esquema elaborado por Maria Benciolini)

Tanto como para los yaquis como para los coras, así como en muchos otros pueblos, las cruces funcionan como marcadores de los espacios rituales, sin embargo, en uno y otro grupo operan de manera distinta: entre los yaquis la organización concéntrica del espacio indica que el centro (la iglesia, el pueblo) y lo de afuera (la sierra, el océano) están separados pero contiguos. Entre los coras, las cruces permiten una superposición del espacio sagrado y del espacio cotidiano. En la cotidianidad, las cruces y la iglesia son prácticamente ignoradas por los habitantes de Mesa del Nayar, razón por la que se pueden ver animales de corral pastando en el patio de la iglesia y la gente pasa cerca de las cruces sin mayor cuidado. En cambio, cuando se celebran los rituales la situación cambia: las escuelas, las

clínicas y las tiendas son prácticamente ignoradas y una nueva geografía es establecida; estos edificios no desaparecen de la geografía del pueblo, pero momentáneamente dejan de ser relevantes (de no ser por ejemplo, en caso de alguna urgencia por la que hay que recurrir a los servicios del centro de salud). Lo que se vuelve relevante son las cruces, la iglesia y las casas fuertes. ¿Cómo ocurre este cambio? La estrategia empleada es la de cubrir de flores a las cruces que se encuentran distribuidas por el pueblo: las que marcan los límites, las que están en frente de las casas fuertes y la cruz atrial de la iglesia. El trabajo de los humanos (las recolecta de las flores y su disposición sobre las cruces) contribuye a la creación de los lugares comunitarios como espacios sagrados. Las flores se revelan así como índices de la interacción entre los humanos y las divinidades. Los ayudantes del gobernador son los encargados de recolectar todas las flores, que son aportadas por todos los núcleos familiares de la comunidad. Cada familia aporta sus flores, sean estas cultivadas en los patios de las casas o recolectadas en el monte: de esta forma por todo el pueblo se distribuyen flores que provienen de todos los grupos familiares de la comunidad.

Para cumplir con su función en los rituales, las cruces deben estar vestidas de flores, pues solamente así pueden marcar el trazo de las procesiones en el pueblo y alrededor del mismo e indicar las coreografías de los judíos y su entrada a la comunidad<sup>33</sup>. Los coras tienen que acondicionar los espacios rituales para poderlos emplear.

Ahora bien, en su propuesta sobre el mundo flor, Jane Hill afirma que una de sus características es delimitar o representar un mundo otro, la “tierra del espíritu”, “the realm of heroes in their creative aspect” (Hill 1992: 128). Según la misma autora, para ciertos grupos indígenas, esta “tierra” es un lugar de fácil identificación: *Wirikuta* para los huicholes o el *Seya Anya* de los yaquis (*ídem*). Entre los náayeri las cosas son parcialmente diferentes. Hay que mencionar que los seres que existen hoy en el mundo, son el producto de un proceso de diferenciación que se dio en los tiempos míticos cuando, en un principio, todos los *tyajkuatyie* vivían en el cielo (Valdovinos 2008: 33-35). Algunos de estos seres

---

<sup>33</sup> Lo que ocurre con las cruces que son “vestidas de flores” es análogo a lo que pasa en un canto del mitote recopilado por Preuss (1912: 236-237), en el que los dioses de la laguna de Santa Teresa, antes de salir a dar un recorrido creador por el mundo, se visten de flores y al terminar su tarea y regresar a la laguna “se quitan sus ropas, sus flores”.

decidieron dejar el cielo y dieron origen a las humanidades que se sucedieron sobre la tierra y a otros *tyajkuatyie* que viven en las montañas y cerca de los ríos. Los dioses actuales son los *tyajkuatyie* que se quedaron en el cielo, lugar identificado con el este (*Idem*).

Hay que observar además que si Hill habla de un “mundo otro” en términos metafóricos, en realidad en la práctica ritual de los coras, dicho “mundo otro” es creado materialmente a partir de la acción de los humanos de florear un territorio, y es a través de la superposición de un mundo florido sobre los lugares cotidianos que los náayeri construyen un contexto en el que se puede establecer una relación más directa y explícita con los dioses. Como lo he mencionado, una vez que están puestos los adornos de la iglesia, de las cruces y de las casas fuertes, la comunidad se transforma y surgen nuevas reglas de tránsito y de ocupación de los espacios, pues ya no se trata de la comunidad en donde todos desarrollan su cotidianidad, sino del contexto en el que los humanos pueden relacionarse con las divinidades.

El hecho de florear ciertos elementos de la comunidad permite la superposición de un mundo otro al cotidiano, sin embargo, cuando están cubiertos de flores los espacios sagrados se hacen visibles no solamente para los humanos, sino también para las divinidades y esto en varios planos. Hay que mencionar que en ocasión de los rituales, siempre hay que “avisar” a los *tyajkuatyie* de lo que se va a hacer y se deben convocar a aquellos que se quiere estén presentes en el ritual: esto se hace de distintas maneras dependiendo de la fiesta (echando humo hacia las distintas direcciones, rezando, etc.), y tiene como fin que los dioses no se enojen y no manden enfermedades a los hombres. Por otro lado, debemos observar que en algunos rituales, como las Pachitas y los rituales agrícolas, ciertas acciones tienen como fin alejar aquellos *tyajkuatyie* que se considera que pueden traer daño o enfermedades a la comunidad. Ahora bien, poner flores en las cruces, especialmente en las que indican los rumbos cardinales y las entradas a la comunidad, es una manera de convocar a los *tyajkuatyie*, de manifestar la voluntad de los humanos de llevar a cabo el ritual sin que los dioses se enojen y causen enfermedades u otros problemas.

Las flores son elementos especialmente apreciados por los dioses: en los cantos del mitote se menciona que los dioses ven las flores y las reconocen como “sus instrumentos” (Preuss 1912: 238-239); además, las flores pueden ser consideradas como ofrendas alimenticias para las divinidades y su presencia en los contextos rituales llama su atención. En relación con los huicholes, Kindl (2013: 211) menciona que “los *wixaritari* logran percibir o atraer a los antepasados-dioses (también altamente antropomorfizados y personalizados) mediante las características sensibles que les atribuyen”. Es este también el caso con los náayeri, quienes consideran que los dioses tienen un interés especial hacia las flores. Además de hacer perceptibles ciertos elementos de la comunidad, las flores sobre las cruces también operan como índices de las intenciones humanas de llevar a cabo el ritual y de las acciones realizadas para crear las condiciones adecuadas para su ejecución. Es necesario cultivar las flores empleadas y recolectar aquellas que no se cultivan, y se deben hacer los arreglos: cortar, trenzar, amarrar las flores para que queden en su lugar. Estas acciones son dirigidas por los miembros de la jerarquía cívico religiosa quienes son los responsables, entre otras cosas, de que todo esté acondicionado para que los rituales se celebren de la mejor manera y sin incurrir en errores u otros problemas. Son los humanos quienes crean las condiciones para que el espacio de la comunidad exista de una forma distinta de la que tiene en la cotidianidad, y crear esta diferencia no puede ser de otra forma más que por medio de un elemento que exprese la vida y fertilidad en su forma más poderosa. Son las flores que posibilitan que las cruces o los edificios pasen de ser elementos inanimados y casi ignorados a puntos sobresalientes del espacio sagrado. Es decir, la acción de florear es lo que permite la construcción de un espacio otro, ontológicamente transformado: una vez floreado, el espacio de la comunidad se vuelve un *cháanaka*, es decir, una expresión del mundo, su diversidad y sus habitantes. En él tienen cabida no solamente los humanos que normalmente lo habitan y lo transitan, sino también los dioses y las otras entidades llamadas a participar o asistir al ritual, por ejemplo, en Semana Santa el territorio comunitario se vuelve el escenario de las andanzas del Nazareno.

Ahora bien, ¿cómo operan las flores para permitir esta superposición de lo sagrado con lo cotidiano? En su trabajo sobre el perfume, Gell (2006a: 28) afirma que éste permite el

acceso a un “mundo encantado”. Según este autor, el perfume se caracteriza por encontrarse a medio camino entre la materialidad y las ideas (*Idem*), esto debido a que los perfumes (y más en general los olores) no pueden ser pensados y entendidos solamente en sí mismos. Así, este autor escribe que el perfume, “n’est pas complété par la seule pensée des sources dont il émane (roses, patchouli, alcool, etc.), quels que puissent être ses constituants (probablement étrangers), mais par la représentation de la situation dans laquelle il est impliqué. Les composants du parfum en tant que substance ne sont pas ceux du parfum en tant qu’expérience” (*Ibid*: 28). Según Gell, el perfume es lo que permite crear un contexto: en la sociedad occidental contemporánea, el uso del perfume sobre la persona crea un contexto de seducción (*Idem*) mientras que entre los umeda de Nueva Guinea con quienes ha trabajado el autor, los cazadores siempre llevan consigo una bolsa de perfume que contiene jengibre y otras especias. Este contenedor tiene una doble función: influenciar los sueños del cazador y crear un contexto favorable a la caza (*Ibid*: 30). Es decir, el “estado perfumado” es una condición para alcanzar una vida “encantada”, más que un signo de ésta (*Ibid*: 32). El poder del perfume radica, pues, en el hecho de que crea una situación extraordinaria y favorable a cierto tipo de actividades.

Ahora bien, considero que el uso de las flores, por las propiedades que les son atribuidas, responde a una lógica parecida a la que Gell describe para el perfume. Entre los coras, las flores se encuentran evidentemente en la vida material: se siembran en los patios, se encuentran en los bordes de los caminos, se observan en el bosque, se manipulan etc. Pero no obstante su materialidad, las flores remiten siempre a la relación con las divinidades y al mundo habitado por estas. En los rituales, las flores son necesarias y siempre presentes, y como se verá en el capítulo 5, éstas se mencionan frecuentemente en los cantos del mitote, en los que se describen ciertos aspectos del mundo y las acciones de las divinidades. Las flores son elementos reconocidos por su asociación con la vida, lo regenerativo y la divinidad; la acción de florear un territorio determinado, no solamente manifiesta la voluntad de los humanos de llevar a cabo el ritual, sino que también permite la creación y superposición de un contexto distinto, un contexto relacional en el que los humanos pueden encontrarse en el mismo terreno que las divinidades. La decisión de emplear flores

para transformar el territorio se basa sobre el hecho de que éstas son, en palabras de los coras, “sagradas”. A través de las flores, los humanos crean un contexto relacional porque éstas, por su cualidades, transforman ontológicamente los espacios en los que están presentes. Adornando el pueblo con las flores, los humanos se ponen en una posición que les permite entrar en relación con los dioses, mientras que las relaciones cotidianas comunes quedan parcialmente suspendidas en el tiempo del ritual. En este sentido se puede decir, retomando los planteamientos de Strathern (1988: 180), que las flores constituyen una de las formas que evidencian la activación de cierto tipo de relaciones. Según esta autora, es necesario un conjunto de conocimientos compartidos para reconocer las relaciones que se encuentran objetivadas en una determinada “cosa”: es este el concepto de estética propuesto por Strathern (*Ibid.*: 190). En el caso que nos ocupa, el conocimiento compartido se da sobre las flores: los humanos saben que el mundo en el que los dioses se mueven está lleno de flores, pues así lo mencionan los cantos, también saben que las flores tienen consecuencias concretas sobre las cosas y sobre el mundo humano: pueden transformarlo. Florear un territorio significa atribuirle las características que son propias de la divinidad, el uso de las flores permite la construcción temporal de un *continuum* entre el mundo de los dioses y el de los humanos, mismo que hace que unos y otros puedan relacionarse entre si. Aunque la constitución de este *continuum* se da por iniciativa de los humanos, éstos no son los únicos participantes de esta actividad: los dioses, los ancestros y hasta los objetos, también intervienen en ella.

Según Ishii (2012: 372) la creación de los que ella llama “mundos divinos<sup>34</sup>” no depende necesariamente o exclusivamente de las convicciones religiosas de las personas, sino que estos mundos se crean concretamente a partir de las relaciones entre humanos, cosas, y dioses o espíritus. En las acciones y relaciones que constituyen los “mundos divinos”, cada uno de los actores presentes, incluyendo las cosas, crea el ambiente circunstante (constituido por otros sujetos) y es al mismo tiempo creado por él (*Ibid.*: 375). Los mundos creados a través de estas relaciones no son parte de una realidad dada, sino que actualizan relaciones “virtuales y vitales” entre las personas, los objetos y los dioses (*Ibid.*: 384).

---

<sup>34</sup> La autora emplea la definición “divine worlds” para referirse a “magical, divine, or sacred worlds” (Ishii 2012: 371)

Considero que en la creación de los espacios ceremoniales coras, ocurre algo parecido a lo que describe Ishii: los humanos emplean las flores para crear un “mundo divino” porque saben que éstas son objeto de interés para las divinidades pero, al mismo tiempo, al hacer esto también se posicionan a sí mismos en relación con este mundo y con los dioses, pues la llegada de estos últimos al territorio cotidianamente vivido tiene ciertas consecuencias, entre ellas la siguiente: las personas ya no pueden moverse libremente por los espacios que normalmente controlan.

Parafraseando nuevamente a Ishii, el espacio ritual cora es construido no *a través* de las flores, sino *con* las flores (*Ibid.*: 372). La creación de estos espacios es ya de por sí un hecho relacional: es gracias al reconocimiento de las cualidades de las flores, de los humanos y de los dioses que todos ellos pueden empezar a relacionarse en un espacio co-construido.

En una parte de su argumentación, Ishii critica el papel de “agentes primarios” que Gell (1998) atribuye a los humanos en la creación de relaciones a través de las cosas (Ishii 2012: 372). A este respecto, considero que la autora tiene razón al afirmar que los humanos no pueden ser considerados como los únicos responsables de la creación de los “mundos divinos” ni como la fuente última de la agentividad y de las operaciones cognitivas que permiten la existencia de estos mundos. No obstante, en el caso de la creación del espacio ritual en el pueblo de Mesa del Nayar, hay que observar que quienes empiezan el proceso de creación de este “mundo divino” son los humanos: son ellos quienes van a celebrar los rituales y por lo tanto necesitan avisarle a los dioses. En otras palabras, aunque los humanos no sean los únicos agentes involucrados, sí son quienes le dan inicio al proceso y toman la iniciativa. En este sentido, considero que la agentividad actuada por los humanos tiene cierta preponderancia en la creación de los espacios rituales coras: son ellos quienes manipulan las flores con el fin de crear estos espacios, aunque para cumplir con su objetivo necesitan obtener una respuesta por parte de los dioses, misma que reciben gracias a las flores y sus propiedades.

### **1.3 El tiempo de crecer y el tiempo de morir: las flores como marcadores temporales**

Hasta aquí he propuesto que las flores en las cruces del poblado son un índice de las acciones y la voluntad de los humanos de crear un contexto relacional que permita la ejecución de los rituales y el encuentro con las deidades. También afirmé que las flores son eficaces en su función de índices porque son objetos que los dioses reconocen. Pero hay otro aspecto a observar en torno a la acción de florear el territorio: la temporalidad. Conforme transcurren las temporadas y cambia el clima de la sierra, se emplean en las actividades rituales distintas especies de flores.

En este apartado me propongo mostrar cómo el empleo de especies florales distintas contribuye a expresar la articulación que existe entre los rituales y entre éstos y la estacionalidad que marca el calendario ritual cora.

La vida ritual de los náayeri es especialmente intensa, y esto se refleja entre otras cosas en el calendario de sus celebraciones. Sin embargo, a diferencia de lo que ocurre en el espacio, para el calendario resulta difícil distinguir claramente un tiempo “florido” de uno que no lo es. No obstante, las flores tienen un papel importante en el calendario ritual porque son parte de los ciclos que se expresan a través del calendario.

En este apartado me enfocaré especialmente en los rituales celebrados en el poblado de Mesa del Nayar. El ciclo ritual puede concebirse como un conjunto, y también en los periodos en los que no se lleva a cabo activamente alguna celebración, éstas están siempre presentes en la vida de los coras de distintas maneras. Los rituales deben ser preparados materialmente y espiritualmente; la recolecta de los materiales, la confección de los objetos, los ayunos, los rezos, las ofrendas son actividades necesarias que pueden preceder de algunos días a los rituales. Además, se considera que los rituales tienen un efecto sobre la vida de las personas: la salud o la enfermedad de los humanos y de los animales, las buenas cosechas, la regularidad de las lluvias dependen, entre otras cosas, de la buena ejecución de los rituales. Un ejemplo de esto es el baile circular que se ejecuta en las Pachitas y que es considerado como una acción curativa tanto para los individuos como para la colectividad,

mientras que la causa de algunas enfermedades puede ser la no participación a los rituales. Hay que considerar a su vez que los náayeri, al igual que otros pueblos nativos, son unos observadores atentos de su entorno y de las transformaciones que ocurren en el ambiente a lo largo de las diferentes estaciones. Así, la celebración de los rituales y los cambios en el entorno se juntan para dar las pautas del transcurrir del tiempo.

Como la mayoría de los pueblos indígenas mexicanos y del mundo que se ubican en una zona tropical, la organización ritual del tiempo es cíclica y basada sobre la alternancia de las temporadas de lluvias y secas, de las que deriva el establecimiento del ciclo de cultivo del maíz (López Austin 1994: 162). Entre los coras, el ciclo marcado por el maíz se integra con otro, el de Cristo, quien, como se verá, se identifica con la divinidad solar. El ciclo del maíz es marcado por los mitotes expresamente dedicados a este cereal, que en el marco del ciclo anual se combinan, por un lado, con los mitotes relacionados con el ciclo de vida y por el otro, con los rituales celebrados en la cabecera, todos ellos tomando en cuenta los cambios estacionales, la sucesión entre las temporadas de secas y la de lluvias y los trabajos agrícolas. De esta forma, el año cora queda marcado por una serie de rituales que señalan en cada momento el avanzar de las temporadas y con ello el estado de los cultivos y del entorno en general.

Respecto al territorio, he afirmado que las flores, en ciertas condiciones y espacios, sirven para establecer la discontinuidad entre el espacio cotidiano y el ritual, y para crear las condiciones aptas al encuentro entre humanos y divinidades. Considero que con respecto al transcurrir del tiempo, más que discontinuidades, las flores contribuyen a marcar etapas distintas en un ciclo continuo: no es que las flores determinen tales etapas, pero sus propiedades (el tiempo de floración, las formas, colores, etc.) se relacionan con las temporadas a las que corresponden. En otras palabras, las distintas especies de flores empleadas son uno de los elementos que demuestran que, aunque con ritmos distintos, todos los rituales se desarrollan y toman en cuenta un mismo telón de fondo: los ciclos estacionales, los del maíz, del sol en su recorrido anual, de los humanos en los distintos momentos de sus vidas. Ejemplo de ello es el cempasúchil que, como lo mostraré en el capítulo siguiente, se emplea en el Día de muertos para establecer relaciones complejas con

los antepasados. Sin embargo, esta flor también se asocia con el maíz debido a que se siembra al mismo tiempo que éste y que florea en el periodo en que empiezan a aparecer las espigas del cereal, por lo cual su empleo evoca también los procesos de siembra y todo el ciclo de vida de esta planta. Las plantas silvestres de la sierra se emplean en los periodos de secas, cuando a los coras les es difícil cultivar otros tipos de flores y evocan este periodo del año. Así, a través del empleo de flores que crecen en épocas y espacios distintos, los rituales que se celebran en el centro del poblado aluden a otros ciclos y otros procesos, como el de la siembra del maíz, de la recolecta de frutos silvestres, etc.

### 1.3.1 El ciclo ritual del Cristo-Sol

Propongo considerar el conjunto de los rituales celebrados en el poblado de Mesa del Nayar como un único arco narrativo, esto debido a que en la misma exégesis de los náayeri los distintos rituales constituyen episodios que tienen un protagonista principal: Cristo. Ya Gutiérrez ha propuesto considerar la ritualidad huichola como una gran narración. A este propósito, el autor menciona que “la segmentación temporal entre rituales no debe en ningún momento afectar el sentido narrativo del ciclo en su conjunto” (Gutiérrez 2010: 53).

Tratándose de algo circular, puede resultar difícil establecer un punto de partida o de llegada para el ciclo ceremonial, aunque las conexiones entre un ritual y otro permiten comprender la lógica que los sostiene. A continuación, aludiré a los principales rituales relacionados con el ciclo de vida de Cristo, mencionando las especies de flores empleadas correspondientes a cada uno. En los siguientes capítulos analizaré detalladamente algunas de estas celebraciones para mostrar, entre otras cosas, las maneras en que las cualidades sensibles de algunas plantas dialogan con otras características de los rituales y con los efectos que se espera obtener de ellos.

Los meseños establecen una conexión explícita entre el Rey Nayar y Cristo; varias veces me han mencionado que ambas deidades “son lo mismo”. Por esta razón, es válido suponer

que el grupo de rituales que involucran a Cristo o al Rey Nayar constituyen en realidad un solo conjunto narrativo dividido en varios episodios. Aunque de una forma más implícita, hay que mencionar también la relación entre el Cristo/Rey Nayar y el sol. Vale la pena recordar que la que hoy es Mesa del Nayar, era antiguamente la Mesa del Tonati, lugar en el que según los primeros misioneros (Arias y Saavedra [1673], *apud* Calvo 1990: 293-294), se le rendía culto al sol y en cuyas cercanías se conservaban las momias que eran “oráculos” del Padre Sol. Hoy en día ya no se celebra el culto solar como tal, pero la figura de Cristo/Rey Nayar ha asumido ciertos aspectos de la divinidad solar.

Para los rituales relacionados con Cristo/Rey Nayar, propongo considerar como punto de partida el Día de muertos y como llegada la celebración de la Santísima Trinidad. Esta propuesta se diferencia de la de Guzmán (2002: 44-48), quien empieza su descripción del calendario ritual de Mesa del Nayar con las festividades de enero. Efectivamente, como veremos mas abajo, con el Cambio de varas “nacen”, junto con el sol, las nuevas autoridades quienes dirigirán la actividad ritual de todo el año. No obstante, considero que tomar el Día de muertos como punto de partida es mas coherente con la forma en que los meseños conciben la organización del ciclo ritual. La propuesta de considerar el Día de muertos como momento de inicio se debe a que en esta festividad se condensa un aspecto muy importante que atraviesa toda la ritualidad cora: la idea de la muerte como un estado originario del que se desprenden las semillas que dan origen a la vida y a los ciclos. Como se verá, en el Día de muertos se despiden a las lluvias que han fertilizado la sierra, marcando así la transición a la temporada de secas, pero también se establecen las premisas para un nuevo inicio. Al término del ciclo, en la Santísima Trinidad, se celebra a Tayau (Nuestro Padre), la divinidad más importante, en su faceta de Padre Sol en el momento en que éste alcanza su momento de máximo poder, antes de empezar a perder su fuerza para dar paso a las lluvias. El primer ritual, el de los muertos, evidencia el aspecto nocturno de la divinidad, el momento de su muerte, pero en su interior lleva también el germen de un nuevo ciclo, mientras que en la Santísima Trinidad ocurre lo contrario: Nuestro Padre se reconoce en toda su luminosidad, sin embargo, este es su último acto puesto que de allí en adelante está destinado a dejar el paso a las lluvias. Además, las fechas en las que se celebra

esta fiesta (el domingo siguiente a Pentecostés de cada año) son cercanas al solsticio de verano, momento en que el sol empieza a bajar en el horizonte. Los rituales que se encuentran entre el Día de muertos y la Santísima Trinidad, marcan etapas distintas en el proceso de crecimiento y desarrollo del Sol/Cristo y cada uno de estos episodios, como se verá, está ligado con el que lo precede y el que lo sigue.

Cabría preguntarse porque retomar cada año las distintas etapas de la vida del Cristo/Sol. La respuesta más sencilla sería afirmar que, puesto que el ciclo ritual acompaña las distintas estaciones del año, los rituales, al igual que las estaciones, tienen que repetirse, y lo mismo podría decirse si se toman los movimientos del sol como guía para el desarrollo del calendario ritual. No obstante, considero que hay más: los rituales que se llevan a cabo cada año, aunque sigan ciertos patrones y reglas, no son meras repeticiones de lo que se hizo anteriormente. En cada ocasión los rituales se viven con la misma intensidad y el mismo empeño, puesto que lo que está ocurriendo en el pueblo no es una puesta en escena de algo que sucedió hace mucho, o de un mito, sino hechos reales que tienen consecuencias sobre la vida de la gente. En la repetición de los rituales, los hechos vuelven a acontecer, se actualizan y reafirman las relaciones que estos crean. Al igual que lo que ocurre con los objetos que, como lo mencioné arriba, permiten tener una experiencia del mundo en virtud de las propiedades que comparten con él, la repetición en una escala reducida (a lo largo de un año) de los acontecimientos de la vida de Cristo/Sol, le permite a los participantes del ritual tener una experiencia directa de ellos.

#### 1.3.1.1 El Día de muertos

En la celebración del Día de muertos se recuerdan los antepasados míticos así como al Rey Nayar y a los familiares fallecidos. En este momento se celebran los muertos, sin embargo, como lo he mencionado, es también la ocasión para recordar que es de la muerte que puede haber un nuevo inicio, tanto para los humanos como para el maíz. Hay que observar, pues, que el periodo en el que se celebra esta festividad coincide con el momento

en que, en Mesa del Nayar, se acaba de recolectar el maíz: cuando se despiden a los muertos, también se recibe el fruto de las lluvias, con las que éstos están estrechamente relacionados. En la despedida de las lluvias, los humanos deben comprometerse a cumplir con el costumbre y todas sus obligaciones hacia las divinidades y los antepasados. El fin de este compromiso y de cumplir con el costumbre es el de garantizar que el liquido vital regrese a la sierra en el momento adecuado, es decir entre mayo y junio cuando se tiene que volver a sembrar para obtener el maíz que llegará a madurar entre finales de octubre y principios de noviembre. El Día de muertos es celebrado antes del solsticio de invierno, el momento en que el sol alcanza el punto más bajo en el horizonte antes de empezar a subir nuevamente. En este momento del año, Cristo no se presenta como tal sino como el Rey Nayar, es decir el Padre Sol pero en su faceta de muerto, de antepasado. Para el Día de muertos se utiliza la flor llamada en cora *píma* (cempasúchil, *Tagetes Patula*); éstas se cultivan en los patios de las casas. Se siembran en mayo o junio, al inicio de las lluvias, y florecen en octubre, cuando son recolectadas. Requieren un terreno húmedo y una exposición parcial al sol. Como lo mostraré más detalladamente en el siguiente capítulo, el cempasúchil se relaciona con el maíz, debido a sus proceso de siembra y crecimiento y con los antepasados por la manera en que esta planta es empleada para confeccionar ofrendas destinadas a los antepasados míticos y a los mas cercanos. Por otro lado, es precisamente entre octubre y noviembre cuando el cempasúchil es recolectado y algunas flores son disecadas y guardadas para la producción de semillas. En este sentido, el empleo del cempasúchil reitera uno de los mensajes del ritual: la necesidad de guardar las semillas para poder empezar un nuevo ciclo al año siguiente.

### 1.3.1.2 El Cambio de varas y el Arrullo del Rey Nayar

Al Día de muertos le siguen en términos lógicos y cronológicos el Cambio de varas y Arrullo del Rey Nayar. Este último es celebrado el 2 de enero, mientras que el cambio de mayordomos y de las autoridades civiles se llevan a cabo el 1 y 6 de enero respectivamente.

En el Arrullo se lleva en procesión y se vela a un santito conservado en la iglesia, y se dice que es el Rey Nayar. Se pone el acento sobre el hecho de que acaba de nacer y todavía está “muy chiquito” y los coras meseños hacen una asociación explícita entre el Rey Nayar y Cristo que acaba de nacer. Después de la procesión en la que se acompaña al santo y se atraviesa todo el pueblo, la pequeña estatua es depositada sobre un altar en la casa fuerte del juzgado; permanece allí toda la noche y es velada por los miembros de la comunidad. Aunque todos son invitados a participar, la presencia de las autoridades (tanto de las que acaban de dejar su cargo como de quienes lo recibieron) es especialmente importante. De quienes acaban de asumir algún cargo también se dice que están todavía jóvenes, verdes, inmaduros. Tanto las autoridades cívico religiosas como el pequeño Rey Nayar están relacionadas con el sol que, después del solsticio de invierno, empieza su crecimiento que lo llevará a cobrar cada vez más fuerza. Para los rituales de enero (Cambio de varas y Arrullo del Rey Nayar) se emplean en la parafernalia flores *téuri* (betónicas, *Gomphrena Globosa*). Se trata nuevamente de una planta anual y autóctona que los coras cultivan en los patios de sus casas y que también se puede encontrar en las orillas de los caminos de terracería. Se caracteriza por su resistencia a la sequía y por la necesidad de estar expuesta al sol por muchas horas en el día. Las flores, de muy pequeñas dimensiones, se organizan en una inflorescencia ovalada. Otra de sus características es su capacidad de mantener la forma y el color (morado o blanco) aún cuando la flor es disecada. Es en esta forma que las mismas plantas vuelven a aparecer en las Pachitas, aunque de una manera marginal en comparación con otras: se encuentran amarradas a la bandera de las Malinches, y también en un paquete que contiene peyote consumido por los cargos el último día del ritual. Es interesante notar que las flores empleadas para la celebración del nacimiento del Rey Nayar (y del sol) son de pequeñas dimensiones y tienen una estrecha relación con lo solar. Sin gozar de la plena luz de este astro por varias horas al día, la planta no alcanza su madurez y no produce flores ni semillas<sup>35</sup>.

---

<sup>35</sup> Por otro lado, hay que observar que en Jesús María esta flor está relacionada con lo masculino: una joven habitante del barrio de San Antonio cuyos padres y abuelos han cubierto diversos cargos en la jerarquía religiosa, me mencionó que, cuando se ofrendan flores en la iglesia a los santos, los hombres deben ofrendar *téuri* y las mujeres *púva*.

### 1.3.1.3 Las Pachitas y la Semana Santa

Entre febrero y marzo se celebran las Pachitas, que son el carnaval cora. Se trata de un ritual de transgresión y de fertilidad en el que se actualiza un acto transgresor cumplido por los dioses, explícitamente el incesto entre Cristo y la Virgen. Esta acción, que será castigada en Semana Santa, es también un principio de creación y de fertilidad que señala la relación entre la transgresión sexual y el nacimiento de los seres, momento correspondiente a la adolescencia del Cristo-Sol (Gutiérrez 2010: 251; Jáuregui 2003: 264). En varias ocasiones me han dicho que en este periodo Cristo “está muy bravo” porque se manifiesta en su faceta transgresora y con una sexualidad desbordada. Según la exégesis más difundida, una de las características de Cristo es su capacidad de crecer con una rapidez descomunal: aunque haya nacido en diciembre, en el periodo de celebración de las Pachitas (generalmente entre marzo y abril) ya tiene las facciones de un adolescente y actúa como tal. Cabe mencionar que si en este ritual la transgresión de los dioses es puesta en evidencia, ésta es acompañada por las pequeñas transgresiones de toda la población, pues en este periodo las reglas que rigen la convivencia cotidiana se relajan un poco y los contactos entre personas de distintos sexos son más frecuentes y menos codificados. En las Pachitas es cuando se usa la mayor variedad de especies florales: además de las ya mencionadas (*téuri*), la *kenana* (buganvilia, *Bougainvillea Glabra*) es utilizada en los adornos y como ofrenda para la Malinche. Esta última función es también la de los clavellines blancos (*tiajkeumua*) y rojos (*kaipi*), ambos pertenecientes a la especie *Pseudobombax Ellipticum*.

Como lo mostraré más en detalle en el capítulo 3, los aspectos más sobresalientes de las Pachitas son las referencias a la transgresión, a la fuerte tensión sexual que las Malinches<sup>36</sup> parecen llevar al pueblo y a la fertilidad que es necesario propiciar aún en tiempo de secas. La fuerte presencia de flores (frescas y artificiales<sup>37</sup>) en el ritual es uno de los indicadores importantes de los temas mencionados. Por el momento, vale la pena observar que las

---

<sup>36</sup> Las Malinches son unas niñas vírgenes quienes, dependiendo de las exégesis, pueden ser pensadas como la personificación de la Virgen María o de la diosa Teij, Nuestra Madre. Como se verá en el capítulo 3, estas niñas causan, en la acción ritual, una fuerte atracción hacia ellas por parte de los participantes, así como un clima más general de desenfreno.

<sup>37</sup> En el capítulo 3 será discutida la relación entre las flores frescas y las artificiales.

buganvillas y los clavellines tienen propiedades que los relacionan fuertemente con los temas del ritual. La buganvilla es una planta siempre verde, que necesita exposición plena al sol y que en climas cálidos puede florear todo el año: en el capítulo 3 mostraré la importancia de la presencia, en una de las épocas más secas del ciclo, de flores capaces de generarse todo el año. Los clavellines son también significativos, más que por su capacidad de resistir a las adversidades del clima, por la forma de sus flores: el capullo tiene una marcada forma fálica y una vez abierta la flor, entre los finísimos pétalos sobresale el estigma (el órgano femenino de la flor, destinado a recibir el polen para la reproducción). Esta ambivalencia de la forma floral no ha pasado desapercibida para los coras, pues su utilización es muy importante para la época de la transgresión.

La Semana Santa constituye el desenlace de los hechos ocurridos en las Pachitas: aquí la transgresión que empezó en el ritual anterior se vuelve desmedida y destructora. Después de dos días de marchas, danzas y burlas, la mayoría de ellas con trasfondo sexual, los judíos, la armada nocturna, los oponentes del Nazareno, finalmente lo atrapan y lo matan como castigo por el incesto cometido. Sin embargo, Cristo resucita después de la muerte y termina derrocando a los judíos. El ritual es celebrado en el momento en que el sol está alcanzando su mayor intensidad y es interpretado como el triunfo de Cristo-Sol sobre las fuerzas acuáticas del mundo de abajo (los judíos) (Bonfiglioli, Gutiérrez, Olavarría 2004). Las flores empleadas en la Semana Santa son, como lo he mencionado arriba, el colorín (*Erythrina Americana*), coronas y flores de maguey (*Agave Americana*), lechuguilla (*Agave Lechuguilla*) y las hojas corpus (*Magnolia Schiedeana*). Todas estas plantas son silvestres y se caracterizan especialmente por su resistencia a la sequía; crecen en el monte, lejos de las fuentes de agua y tienen una fuerte asociación con este periodo del año. Transitando en “troca” por la sierra, especialmente entre el Cangrejo y Mesa del Nayar, he tenido con Carmelo R. (un hombre de alrededor de 40 años), quien me hospeda en el Cangrejo, varias conversaciones acerca de las plantas de la región, de sus nombres en cora, del porqué se usan, y fue en una de estas ocasiones que él me comentó que el maguey y la lechuguilla “se usan cuando todo está seco”. Por otro lado, el corpus se asocia con el agua y las lluvias, porque crece a la orilla de los ríos y riachuelos y porqué florea en las primeras lluvias. Sus

flores también son muy apreciadas por el perfume que exhalan. Hay que subrayar que para Semana Santa solamente se emplean las hojas de esta planta, ya que por lo general en la época del año en que se celebra este ritual las flores todavía no han aparecido. Las hojas del corpus tienen una especial relación con los judíos, en razón quizás de la naturaleza acuática de ambos.

#### 1.3.1.4 La Santísima Trinidad

La fiesta de la Santísima Trinidad, que es el patrono de Mesa del Nayar, es celebrada entre mayo y junio. Se trata de una celebración móvil: cada año se lleva a cabo el domingo siguiente al de Pentecostés, que a su vez es celebrado 50 días después del domingo de Pascua. Como ya se vio aunque la fecha de este ritual dependa del calendario lunar, se trata de una celebración que tiene una conexión muy estrecha con el solsticio de verano. Además, marca el momento de separación entre la temporada de secas y la de lluvias (Guzmán 2002: 47). La Santísima Trinidad es la celebración del Padre Sol (Tayau) en el momento de su máxima fuerza. Después de haber derrocado a las fuerzas de abajo en la Semana Santa, el Sol sigue su camino hacia arriba, para luego llegar al punto más alto en el solsticio de verano y empezar su descenso. A Tayau se le entregan flores blancas llamadas *bikee* (*Plumeria Spp.*). Las flores de *bikee* son especialmente apreciadas por los coras, como me lo han hecho saber varios nativos de Mesa del Nayar, por su belleza y por el perfume que emana de ellas; la planta florea entre mayo y junio, un poco antes de las primeras lluvias, cuando el calor de la temporada de secas es más intenso.

Hasta aquí se puede observar cómo las características del ciclo de vida y las cualidades sensibles de cada una de las especies empleadas en los rituales hacen referencia, de una u otra manera, a los ciclos estacionales anuales y a los distintos episodios de la narración ritual. Debo indicar que las reflexiones presentadas aquí y que se desprenden de las características y el ciclo vital de las flores derivan de los comentarios que los coras hacen frecuentemente sobre su entorno y sobre las plantas y los animales que habitan su

territorio. Sobre todo en los viajes por la sierra ha sido cuando he podido platicar con las personas acerca de las plantas y de las flores que podíamos observar a orillas del camino. En otras ocasiones, una de las mujeres que habitan en el Cangrejo, esposa de un cantador, conociendo mi interés por las flores, me enseñaba las distintas especies que utilizaban ella y su marido para preparar ofrendas o para emplearlas en distintos rituales. En la siguiente tabla quedan resumidas las propiedades sobresalientes de las plantas en asociación con los distintos momentos del ciclo ritual.

<b>Ritual</b>	<u>Día de muertos</u> -celebración de los antepasados  -muerte/semilla	<u>Cambio de varas/arrullo del Rey Nayar</u>  -nacimiento del Rey Nayar/Cristo  -nacimiento de las autoridades  -nacimiento del sol	<u>Pachitas</u>  -Transgresión de los dioses  -Fertilidad	<u>Semana Santa</u>  -Transgresión maximizada y reprobada  -Triunfo del Cristo/Sol sobre los seres acuáticos	<u>Santísima Trinidad</u>  -patrono de Mesa del Nayar  -Celebración del Padre Sol en su momento de máximo resplandor
<b>Fecha</b>	1-2 de noviembre	del 1 al 6 de enero	febrero/marzo (5 semanas antes de Pacua)	marzo/abril (primer plenilunio después del equinoccio de primavera)	mayo/junio (domingo siguiente a Pentecostés)
<b>Momento del ciclo estacional</b>	Despedida de las lluvias y principio de la temporada de secas, el sol se acerca al punto más bajo en el horizonte	Crecimiento del sol después del solsticio de invierno	Temporada de secas	El sol alcanza cada vez más intensidad	Cercanía con el solsticio de verano, el sol en el momento de máxima fuerza, transición de las secas a la temporada de lluvias
<b>Flores empleadas</b>	<u>púva (tagetes patula)</u>  -se desarrolla en la temporada de lluvias y florea en octubre -su morfología los relaciona con los antepasados	<u>téuri (GomphrenaGglobosa)</u>  -necesita la exposición al sol para desarrollarse -resiste a la sequía	<u>kenana (Bougainvillea Glabra)</u> -siempre verde -florece todo el año, aún en temporada de secas  <u>kaipi y tiajkumua (pseudobombax ellipticum)</u> -forma fállica del capullo -preeminencia del estigma en la flor abierta  <u>téuri (GomphrenaGglobosa)</u> -necesita la exposición al sol para desarrollarse -resiste a la sequía	<u>muai (Agave Americana), (Agave Lechuguilla), tusi (Erythrina Americana)</u>  -Todas estas plantas se caracterizan por su resistencia a la sequía, crecen en la sierra en las partes donde el clima es más seco	<u>bikee (Plumeria Spp.)</u>  - Las flores nacen con las primeras lluvias entre mayo y junio.

Tabla 2. Uso de distintas especies de flores en los rituales asociados con Cristo

Los rituales aquí descritos constituyen la columna vertebral del ciclo ritual del pueblo de Mesa del Nayar; como lo he mencionado arriba, pueden considerarse como un único conjunto narrativo que se despliega en varios episodios. En ellos, la constante es la presencia de Cristo en asociación con el sol y el Rey Nayar. Cristo y algunas de sus propiedades van cambiando conforme las estaciones avanzan y estos cambios son los que quedan marcados en los distintos rituales, que reflejan también las transformaciones climáticas a las que el territorio es sujeto año con año.

Como se puede observar, las plantas empleadas contribuyen a establecer conexiones entre los rituales y los ciclos estacionales y climáticos, especialmente con la presencia o la ausencia de las lluvias en la sierra. Pero el empleo de especies diferentes no es la única manera en que los adornos florales indican el transcurrir del tiempo: una vez acabado un ritual, las flores que están amarradas en las cruces del pueblo se dejan allí hasta que serán sustituidas por una especie distinta en el ritual siguiente. Las flores se quedan amarradas en las cruces y se van secando y deshaciendo, quedando como un marcador cada vez más débil del último ritual celebrado. El proceso de sustitución de las flores secas por las frescas acompaña el devenir de las temporadas. Las flores secas quedan allí, como un recordatorio de lo que acaba de pasar y de lo que se espera en el episodio siguiente.

Lo que ocurre con las flores empleadas en las cruces es un buen ejemplo de la manera en que los rituales y los objetos empleados en ellos se relacionan entre sí. En sus reflexiones sobre los artefactos como “objetos distribuidos”, Gell propone considerar el conjunto de la obra de un artista como un “macro-objeto, un objeto temporal que evoluciona en el tiempo” (Gell 1998: 233). Según el autor, las conexiones temporales entre las distintas obras de un artista pueden dirigirse tanto hacia el pasado como hacia el futuro. Cada obra puede verse como la precursora de las que seguirán o bien como una recapitulación o reinterpretación de trabajos anteriores (*Ibid.* 234), esto bajo la condición de seleccionar una obra de arte y de situar el momento de su creación como un “ahora” (*Ibid.* 241). Para ilustrar su propuesta, Gell propone un ejemplo de gran complejidad: la obra de Marcel Duchamp, y reconoce que este modelo puede ser útil para estudiar artistas cuyo trabajo implica un alto nivel de auto referencialidad (*Ibid.* 243). Considero que con las debidas

diferencias, se podría pensar el conjunto de los adornos empleados a lo largo del año como el corpus de obras de un artista, y trazar cierta analogía entre ellos.

Lo que quiero proponer es que el uso de especies distintas a lo largo del año actualiza una serie de “ahora” en los que están implícitos tanto los acontecimientos pasados como los futuros, de la misma forma que ocurre con una obra en relación al conjunto del trabajo de un artista. Las flores colocadas sobre las cruces, y su permanencia a lo largo del tiempo, las transformaciones que las afectan – de frescas a marchitas – conectan el momento y el ritual presente con aquellos que ya se celebraron y con los que seguirán.

En este capítulo, me he enfocado en el uso de las flores como adornos en las cruces de la comunidad y en el interior de la iglesia. En este caso, el empleo de flores tiene una doble función: por un lado, contribuyendo a la construcción de espacios floridos, establecen las condiciones necesarias para la celebración de los rituales, crean un campo de relaciones en el que los humanos pueden encontrarse con los dioses. Además, la transformación del espacio comunitario hace que en éste se concentre todo el mundo cora, como en un *cháanaka*. A lo largo del capítulo he demostrado que la acción de “florear” el territorio antes de llevar a cabo los rituales responde a la necesidad de construir un espacio ontológicamente distinto del cotidiano. Este espacio se construye gracias a las flores y a partir de las características y los intereses que se le atribuyen a los dioses. En otras palabras, es el conocimiento recíproco de las cualidades respectivas, que le permite a los humanos y a los dioses encontrarse en un espacio construido con este fin. En este sentido, quiero proponer que la acción de florear el territorio responde a la necesidad de crear un espacio relacional, en el que pueden tener cabida varios puntos de vista y una diversidad de seres.

Más allá de la creación de un espacio relacional, el uso de especies distintas en el transcurso del año concurre a marcar el ritmo de las temporadas y a establecer conexiones entre los rituales celebrados y los cambios climáticos que ocurren en la sierra. Recorrer la comunidad en una procesión o a través de distintas coreografías es también una manera de recorrer la historia y el momento en que los coras fueron forzados a establecerse en pueblos y hacer

de las iglesias y las casas fuertes sus centros religiosos y políticos, transformando así su manera de ver el mundo y de organizar el espacio.

Lo descrito hasta aquí ofrece el contexto general en el que cada uno de los rituales celebrados en la cabecera se desarrolla con sus particularidades. Sin embargo, el uso de las flores va mucho más allá de esto: los vegetales aparecen en la parafernalia y en las ofrendas, flores artificiales están presentes en la ropa y en los objetos de algunos importantes actores rituales.

Además, uno de los aspectos que he evidenciado en el presente capítulo es el hecho de que las flores constituyen un “vestido” para las cruces de la comunidad. Esto remite a algunas cuestiones relacionadas con los temas del cuerpo y del vestir. Si aquí he mostrado cómo las flores pueden vestir objetos inanimados, cabe preguntarse qué ocurre cuando visten los cuerpos de seres animados como los humanos o las divinidades. Es esta una de las cuestiones que discutiré a lo largo de la tesis.

También he mencionado que el acondicionamiento del espacio ritual con flores es una primera acción relacional que se establece entre humanos y dioses. Pero ¿qué otras relaciones se pueden establecer a través de las flores en el desarrollo de las acciones rituales?

En el siguiente capítulo me enfocaré en otro tipo de relaciones indagando la posibilidad de que un conjunto de ofrendas florales funcione no para vestir un cuerpo, sino para constituirlo materialmente y esto, a través de todos los miembros de la comunidad.





## 2. La flor de la muerte:

### el Rey Nayar como antepasado

En el capítulo anterior he analizado la manera en que a través de las flores se construye un espacio en el que los humanos pueden entrar en relación con los dioses, y cómo las distintas especies florales empleadas a lo largo del ciclo ritual fungen como indicadores de los cambios estacionales que se suceden a lo largo de un año. Pero si las flores son necesarias para crear el contexto en el que pueden darse cierto tipo de relaciones, hay que observar que éstas también están presentes en las relaciones mismas, y de una forma más compleja. El territorio ya está floreado: ya existe un espacio en el que se puede entrar en una relación directa con las divinidades, pero entonces, ¿porqué es necesario volver a usar flores para relacionarse con los dioses y los antepasados? Y ¿cómo se establecen estas relaciones? Para empezar a responder estas preguntas tomaré como punto de partida las acciones rituales que los humanos emprenden para relacionarse con sus muertos (*michite*)<sup>38</sup> y con un antepasado mítico.

Los *michite* son celebrados en el Día de muertos, ritual que se inserta en el ciclo de vida de Cristo y, como lo he propuesto en el primer capítulo, puede ser considerado como su punto de partida. El momento central del ritual es la velación del cráneo del Rey Nayar y la entrega a éste de un ramillete de *púva* (*cempasúchil*)<sup>39</sup>.

---

<sup>38</sup> El término *michite* hace referencia a los humanos que han muerto, y este capítulo está dedicado a las relaciones que existen entre éstos y los náayeri de hoy. No obstante, hay que tener presente que antes de la actual, sobre la tierra han existido otras humanidades. De estas otras especies humanas, la única que me ha sido mencionada con relativa precisión es la de los *bautysiana*, una gente “muy grande” cuyas costumbres y modos de vida eran muy parecidas a las de los humanos actuales. Prueba de la existencia de estos “gigantes” son unas piedras que se pueden encontrar dispersas en el territorio cuyas formas recuerdan ciertos utensilios de uso cotidiano o huesos humanos pero de grandes dimensiones. Algunas personas conservan en sus casas este tipo de piedras, que son consideradas objetos muy poderosos.

<sup>39</sup> Bajo el nombre común de *cempasúchil*, se reúnen en realidad algunas especies distintas, pero todas pertenecientes al género *Tagetes*. Entre los coras he observado el uso de dos especies: *Tagetes Lúcida* y *Tagetes Patula*. Para ambas se utiliza la palabra *púva*, que es traducida al español como *cempasúchil* o *cempoal*. La

Los objetivos del presente capítulo son tres. El primero es reflexionar sobre la forma en que el proceso implicado en la entrega de flores a los antepasados permite el establecimiento de relaciones en varios niveles: entre los individuos y los antepasados por un lado y entre núcleos familiares por el otro. En segundo lugar, el análisis de la elaboración y manipulación de las flores empleadas me permitirá desarrollar algunas reflexiones en torno al concepto de ofrenda. Por último observaré cómo en relación al uso de una especie particular de flor (el cempasúchil) puede operar el concepto de cualidad sensible elaborado por Lévi-Strauss (2006 [1962]: 34-35).

Para cumplir con los objetivos mencionados, me enfocaré en la descripción detallada del ritual y de las acciones que lo preceden y cuyo objetivo es la obtención de las flores de cempasúchil; algunos datos sobre el mismo ritual celebrado en la comunidad de Santa Teresa y descrito por Coyle (1997: 267-281) me permitirán ampliar mis observaciones. Además de los hechos etnográficos, habrá que tomar en cuenta algunos datos de carácter histórico que me permitirán ampliar la discusión sobre las acciones rituales, esto debido a que, como lo mostraré mas adelante, la entrega de las flores implica también hacer un ejercicio de memoria histórica.

Como lo he mencionado, la celebraciones para los muertos culminan con la velación que se lleva a cabo la noche entre el 1 y el 2 de noviembre durante la cual se expone el cráneo del Rey Nayar en la iglesia de la comunidad<sup>40</sup>. Este ritual se celebra en la actualidad respetando el calendario litúrgico católico, no obstante, y como lo mostraré a lo largo de este capítulo, el interés de los coras por los cuerpos muertos remonta a mucho antes de la evangelización ya que uno de los aspectos centrales en su vida religiosa era el culto a unas momias conservadas en una gruta cerca de la antigua Mesa del Tonati (hoy Mesa del Nayar).

---

especie *Tagetes Patula* es la mas comúnmente utilizada; por lo tanto, al hablar de cempasúchil o de *púwa* sin mayores especificaciones, estaré haciendo referencia a esta especie.

<sup>40</sup> No me ha sido permitido observar el cráneo de cerca, pero sí pude ver que se trata de un cráneo humano de dimensiones no muy grandes. Aparentemente es de cierta antigüedad, pues se observa desgastado; sin embargo, a simple vista es imposible determinar la edad de dichos restos óseos.

En la celebración del Día de muertos de Mesa del Nayar aparece el Rey Nayar como figura especialmente importante: como se verá, los coras meseños consideran que éste es su antepasado principal y fundador del costumbre así como es concebido y ejecutado por los coras actuales. Según me lo ha mencionado Fidencio M., quien ha servido como mayordomo de la iglesia, el Rey Nayar se identifica con Tayau (Nuestro Padre), quien a su vez se asocia con el sol y es “el que nos enseñó todo”. A partir de las fuentes es posible observar como la figura del Rey Nayar, con las debidas transformaciones, se puede rastrear a través de los siglos para llegar finalmente a nuestros días.

¿En qué medida el análisis de esta ceremonia ayuda a entender el papel de las flores? Un acercamiento etnográfico a la manera en que las ofrendas de flores son preparadas, entregadas, y finalmente redistribuidas, me permitirá mostrar cómo, a través de la manipulación de ciertos elementos materiales, los seres humanos logran entretener una serie de relaciones entre ellos mismos y con otros seres, en este caso los muertos. Mostraré cómo un objeto determinado –las flores *píma*– puede llegar no solamente a ser el índice de cierta agentividad sino a concentrar en sí mismo un conjunto de acciones y relaciones presentes y pasadas que estructuran la forma en que los humanos se relacionan con los antepasados. En este sentido, parto de la hipótesis metodológica de que un aspecto extremadamente relevante de las ofrendas es su proceso de producción: el objeto *per se* y la forma en que ha sido elaborado –el trabajo que implica en términos de tiempo, acciones, energías físicas e intelectuales– tienen la misma importancia como detonantes de los efectos que se espera obtener de ellas. El hecho de otorgarle la misma importancia al proceso de elaboración de las ofrendas y al momento ritual de su entrega me permitirá también formular algunas observaciones en torno a la categoría de ofrenda. Intentaré entonces no retomar este concepto de forma automática, tal como es concebido en el ámbito del catolicismo y reproducido en muchas investigaciones sobre pueblos indígenas. Con esto, mostraré que la elaboración de ofrendas tiene implicaciones que van más allá de la simple donación a una divinidad o ser superior. En términos de la doctrina católica, esto es sin duda el sentido de una ofrenda, pues los humanos deben privarse de algo como demostración de su amor y entrega a Dios: ¿es acaso este el fin último de las flores como

ofrendas? O bien ¿no estamos ante un pensamiento de los coras diversificado que nos permite repensar las ofrendas a la luz del material etnográfico que presentaré a continuación? A lo largo del texto, intentaré responder estas preguntas.

Ahora bien, fueron los primeros misioneros quienes “asentaron los fundamentos de la mirada occidental hacia los rituales indígenas” (Dehouve 2007: 14), y esto comprende, por supuesto, también el empleo de las categorías “ofrenda” y “sacrificio” para indicar determinadas acciones rituales. Según Dehouve (*Idem*), “para descubrir la práctica ceremonial que se esconde detrás de estos términos, es preciso caminar de reversa, no partiendo de las categorías preestablecidas sino del acto mismo [...]” Esta misma autora propone emplear el término de “depósito ritual” para indicar el conjunto de acciones (rezos, gestos, presentación y organización de objetos) que tienen como resultado final una articulación y una representación compleja de las relaciones que existen, o se quieren entablar, entre los humanos y otros seres, como las divinidades o los muertos. Los depósitos rituales tlapanecos entonces tienen distintas funciones: las de convidar a los “otros”: antepasados, dioses (*Ibid.*: 61), las de donarles algo (*Ibid.*: 74), la de indicar la presencia de distintos miembros y cargos de la comunidad y lo que se pide por ellos (*Ibid.*: 121), y la de recrear el mundo con sus habitantes tanto presentes como pasados (*Ibid.*: 220). Los rituales cuyo análisis propongo en este trabajo responden a unos principios de organización distintos, ya que no tienen como objetivo representar al mundo en las distintas partes que lo componen, ni se trata de rezos materiales<sup>41</sup>. No obstante, como lo propone la autora, mi intención es analizar las acciones concretas que se llevan a cabo en el momento de elaborar una “ofrenda” y entregarla a sus destinatarios, en este caso específico, los antepasados. Esto me permitirá discutir varias cuestiones: quiero mostrar que la acción de ofrendar no implica exclusivamente una relación de reciprocidad más o menos jerarquizada entre los humanos y otros seres, sino que también manifiesta una relación de co-creación recíproca entre las partes involucradas en las acciones rituales. La

---

<sup>41</sup> Dehouve (2007: 81-82) adopta la definición de rezo material presentada por Bastide: “se trata de la materialización de la oración, se trata de hacer que recen la madera, la efigie y la piedra, las cuales toman el valor de expresión exteriorizada del sentimiento de dependencia del hombre, de su necesidad de manifestar su adoración o su acción de gracia” (Bastide 1975: 142 [*apud* Dehouve 2007: 81-81]). A esto, la autora añade que el hecho de ser un rezo material no impide a los objetos presentados ser al mismo tiempo una ofrenda.

entrega de flores abarca varios aspectos: por un lado están las peticiones que se le hacen al Rey Nayar, pero por el otro esta acción permite el establecimiento de una red de relaciones complejas que involucra a los humanos y los antepasados. Como lo demostraré a lo largo del presente capítulo, un ramillete de cempasúchil implica trabajo, y no se trata solamente de juntar las flores y arreglarlas, sino también de cultivarlas y seleccionar las semillas. En este sentido, la ofrenda de un ramillete de flores implica todo su proceso de producción, que tiene que ver con los más amplios ciclos de muerte y regeneración vital. Además, veremos que algunas de las cualidades sensibles del cempasúchil funcionan como soporte para pensar la comunidad de los humanos y de los antepasados de una manera determinada.

## 2.1 Los rituales de los muertos en Mesa del Nayar

En Mesa del Nayar existen dos tipos de conmemoraciones para los muertos (*michite*): unas son las velaciones familiares que los distintos grupos cognaticios organizan para sus propios antepasados<sup>42</sup>, mientras que el otro tipo de ritual dedicado a los muertos es la velación comunitaria del cráneo del Rey Nayar (*mi'u*) que se lleva a cabo en la noche entre el 1 y el 2 de noviembre de cada año.

Las velaciones familiares empiezan a principios de octubre. A lo largo de todo este mes, las familias de la comunidad y de los ranchos aledaños organizan velaciones para sus muertos. En el transcurso del día en que la velación se lleva a cabo<sup>43</sup>, las mujeres de los distintos núcleos familiares se dedican a la elaboración de comida: tamales, tortillas y gorditas (tortillas de un grosor de alrededor de un centímetro, y a veces rellenas de frijoles). Estos alimentos se preparan con las dimensiones usuales para los muertos adultos y en miniatura (un tamalito puede medir unos 3 cm) para los niños; también se entregan en el altar frutas

---

<sup>42</sup> Por lo que he observado, los grupos pueden reconocer y enumerar sus antepasados hasta máximo tres generaciones atrás

<sup>43</sup> Los días de las velaciones familiares pueden ser variables, dependiendo de la disponibilidad de los músicos y de los ancianos.

(sandía y plátano), elotes tiernos (por ser la temporada de recolecta de las primeras espigas de maíz) y caña de azúcar (fotografías 7 y 8).



Fotografía 7. Un pequeño tamal preparado por un difunto niño (Fotografía: Arturo Gutiérrez, octubre de 2011, El Cangrejo)



Fotografía 8. En la cocina de una casa de El Cangrejo se cosen los tamales y las gorditas destinados a los muertos (Fotografía: Arturo Gutiérrez, octubre de 2011)

Las comidas preparadas para los muertos se denominan en cora *maiveri*, palabra que indica las ofrendas de tipo alimenticio. Otro tipo de ofrendas (flores, algodón, flechas) se indican con el nombre del objeto que es entregado.

El espacio en donde se celebra la velación es acondicionado para recibir las ofrendas y los participantes: puede tratarse de una recámara de la casa en donde se lleva a cabo la velación, que usualmente es la del “principal” del grupo cognaticio o bien de una casa fuerte: una mesa se dispone contra una pared y es allí donde se pondrá toda la comida. En las velaciones en que se involucran a todos los habitantes de un rancho<sup>44</sup> se pone una mesa para las autoridades locales y luego se disponen bancos y sillas a lo largo de las paredes para los demás asistentes. En medio de la pieza se coloca una tarima sobre la que, ya entrada la noche, bailarían los asistentes.

A continuación describiré una de las velaciones a las que he asistido en 2011 en el rancho El Cangrejo, uno de los anexos de Mesa del Nayar.

La velación tiene lugar en una pieza rectangular que mide unos 3 metros de largo y unos 10 de ancho. Este edificio tiene varias funciones: funge como casa fuerte en donde se reúnen las autoridades y la asamblea del rancho, también es donde se llevan a cabo eventos cívicos y escolares como la graduación de los niños de primaria. El edificio se encuentra en la pequeña plaza del rancho en donde está también una capilla hoy en desuso, las únicas dos tiendas (una de las tiendas pertenece a una cooperativa de mujeres que ha sido fundada con el apoyo de la Comisión nacional para el desarrollo de los pueblos indígenas y la otra es la del programa gubernamental DICONSA), una cancha de vóley, el cepo y algunas casas (fotografía 9).

---

<sup>44</sup> Aunque no sea siempre así, a menudo los habitantes de un rancho determinado están ligados entre sí por lazos de parentesco, por lo que las velaciones para los muertos convocan a prácticamente todos los habitantes.



Fotografía 9. La casa fuerte del rancho El Cangrejo. En frente se observa un grupo de mujeres alrededor del fuego y del lado derecho el cepo (Fotografía: Maria Benciolini, octubre 2011)

Cuando empieza a oscurecer, las autoridades del rancho<sup>45</sup> o los principales de las familias pasan de casa en casa para recoger las ofrendas preparadas por las mujeres en el transcurso del día y juntarlas en la mesa colocada en el lado este de la casa fuerte. Poco a poco la gente llega a la casa y toma asiento en las bancas. Al exterior del edificio, enfrente de una ramada<sup>46</sup>, las autoridades auxiliadas por otros hombres prenden una fogata.

En la mesa están dispuestas todas las ofrendas sobre un mantel blanco con estampas de flores: en el centro y hacia el frente se encuentra una pequeña jícara que ha sido obtenida de una calabaza y está llena de agua bendita tomada de la iglesia de Mesa del Nayar, atrás de ésta hay un disco de algodón blanco pequeña y tras éste uno más grande sobre el que

---

<sup>45</sup> Los ranchos siempre tienen un representante en el Consejo de bienes comunales y en el de vigilancia. En ocasiones, miembros de los ranchos pueden ser llamados a asumir otros cargos en la jerarquía cívico religiosa, ya sea en el grupo del gobernador o en el de la iglesia, pero en este caso, quien asume el cargo lo hace en cuanto miembro de la comunidad en su conjunto y no como representante del rancho en el que habita.

<sup>46</sup> Como se puede observar en la fotografía 9, en 2011 la ramada era construida con palos de madera y hojas, en mi última visita, en 2013, un techo de lámina sustituía la ramada.

está apoyada una flor de *púma*. Para obtener un disco de algodón, se debe tomar un manojo de este material, limpiarlo cuidadosamente de las impurezas y luego ensartarlo en una varita; haciendo rápidos movimientos circulares con la varita, el algodón asume la forma de un disco. Una vez formado el disco, se pronuncia una breve oración y se guarda el disco en un paño hasta que es depositado en el lugar deseado. Cuando he tenido la oportunidad de observar la elaboración de estos objetos, se me ha mencionado que los discos son como hojas sobre las que las personas “escriben” su rezo para luego presentarlo a su destinatario. Hacia el sur de la jícara está una rama de cempasúchiles y una vara de palo-brasil (*Haematoxylon Brasileto*) con una cola de venado amarrada (figura 8).

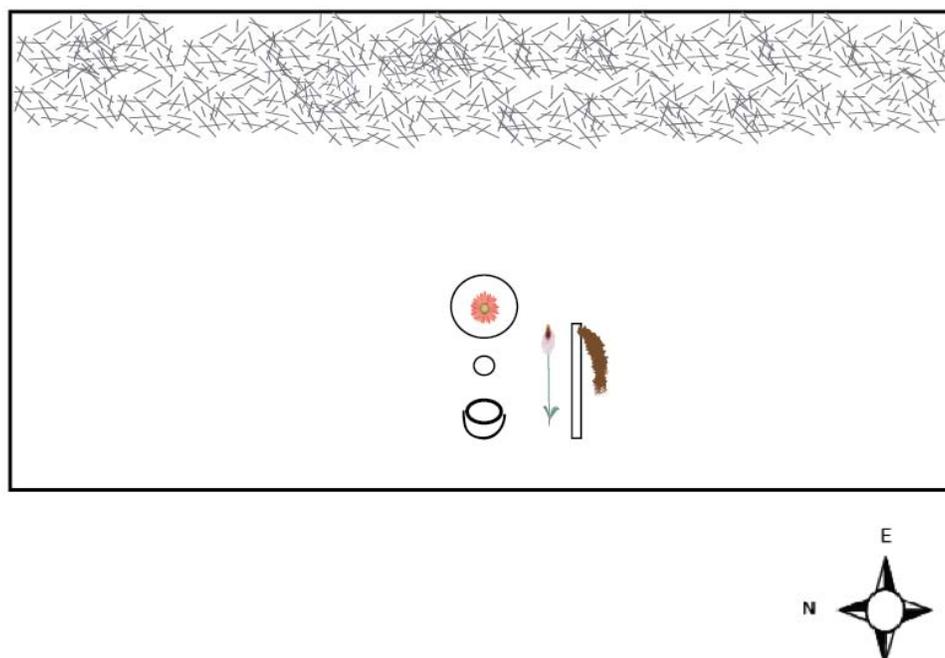


Figura 8. Disposición de las ofrendas para los muertos en las velaciones de El Cangrejo (Esquema elaborado por Maria Benciolini)

Alrededor de las nueve de la noche, cuando han llegado las autoridades y se ha juntado suficiente gente (unas 40 personas), empieza el baile de tarima que se prolonga hasta el amanecer, aunque interrumpido por breves pausas. El baile consiste en un enérgico zapateado sobre la superficie de la tarima, zapateado que hace el contrapunto a un violín y a veces una guitarra y un tambor; hombres y mujeres se turnan en la tarima, a veces solos, a veces haciendo competencias (fotografía 10).



Fotografía 10. Un anciano bailando tarima acompañado por un violinista (Fotografía: Arturo Gutiérrez, 1998)

Según Ramírez (2008: 153), “el baile de tarima es una ceremonia dirigida a la tierra y al agua, una suerte de rito de protección para asegurar la fertilidad y la lluvia”. En este tipo de velaciones los hombres presentes, especialmente los que tienen algún tipo de cargo, fuman casi sin interrupción y, según la misma autora, el humo del tabaco es un acto constitutivo de las nubes que traen lluvia a la sierra (*Ibid*: 154). En su interpretación de la danza, Ramírez menciona que se trata de un ritual de fertilidad: el humo y el ritmo del zapateado remiten a las nubes y a la lluvia y

la fuerza masculina deja caer sus bendiciones sobre la madre tierra, lluvia y semen son recibidos sutilmente por las mujeres durante el vaivén de sus caderas. A lo largo de toda la noche, uno a uno los bailarines siguen apisonando con tal fuerza la tierra, como si quisieran tapar la semilla que han depositado dentro de ella. Una forma de representar la procreación de la vida. El origen del maíz y del ser humano. Su gestación se produce en el inframundo, ahí se unen las fuerzas fecundantes del cielo y las germinales de la tierra (*Ibid*: 159).

Hay que mencionar que la danza de tarima no se ejecuta exclusivamente para el Día de muertos, sino que hay varias otras ocasiones en las que se lleva a cabo: en Pachitas, Semana Santa y Cambio de varas en ciertos momentos se baila la tarima en la casa del gobernador o en la del juzgado.

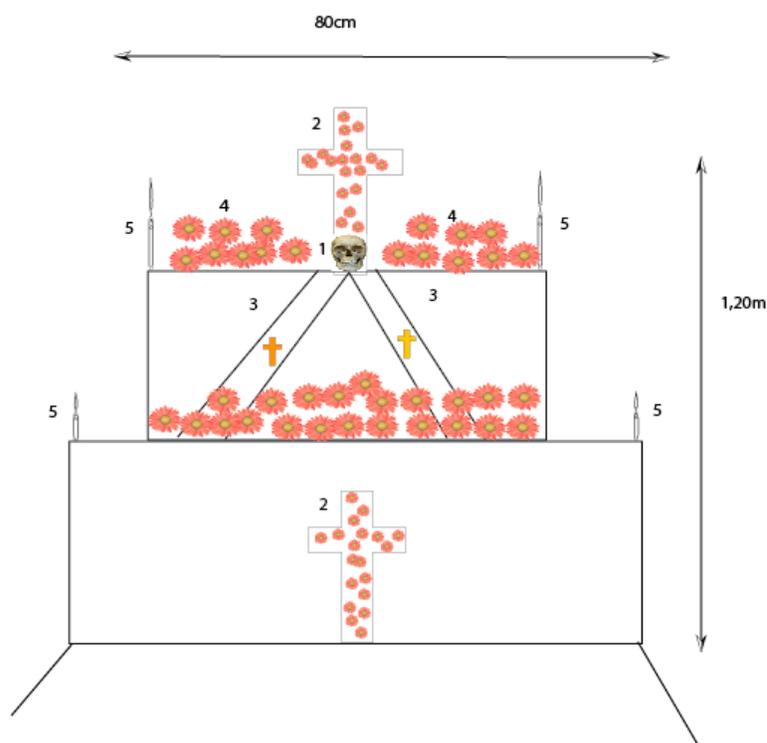
Entre los hombres que asisten a la velación, circulan cigarros y botellas de tequila o de alcohol “del 96”. Algunas personas se quedan toda la noche en la velación, otras solamente unas horas. Hay un ir y venir casi continuo entre el cuarto y la fogata del patio, donde la gente se arrima para calentarse, pues en noviembre el frío de la noche y de la madrugada puede ser muy fuerte. Quienes participan de la velación mencionan que, aunque no son visibles, en el transcurso de la noche los muertos llegan al lugar de las ofrendas para comer y acompañar a sus parientes vivos. Se esperan a todos los muertos que han sido miembros del grupo y de los que se tiene memoria, pero especialmente a aquellos que han muerto en el transcurso del año anterior.

Al amanecer, los ancianos o las autoridades pronuncian unas oraciones en cora para los muertos y los despiden, pues se considera que ya han consumido las ofrendas que se les preparó. Así se cierra oficialmente la velación, poco a poco la gente se va dispersando y regresa a sus casas. Cuando el ritual ya se da por concluido, todas las ofrendas arriba mencionadas (fruta, caña de azúcar, gorditas, tortillas y tamales) son distribuidas entre los núcleos familiares que participaron en la elaboración de las mismas; así, cada familia recibe aproximadamente la misma cantidad de comida. Luego las autoridades también van de casa en casa ofreciendo la comida.

Estas velaciones son muy importantes para los meseños y se preparan con muchos cuidados, pero hay otra que es más participada y solemne, que tiene lugar en la iglesia de Mesa del Nayar entre el 1 y el 2 de noviembre: en ella son llamadas a participar las autoridades de la jerarquía cívico-religiosa. Se trata de un ritual en el que intervienen más participantes que en las velaciones familiares, pues involucra a toda la comunidad. Este ritual es la única ocasión en todo el año en que el cráneo del Rey Nayar es expuesto públicamente por parte de los mayordomos. Además, es una conmemoración colectiva en la que los participantes rinden homenaje a todos los antepasados de los coras, no solamente a sus propios parientes. Detengámonos en la descripción esta celebración.

En el transcurso del día primero de noviembre, los mayordomos y sus esposas preparan la iglesia para la velación y un pequeño altar en donde se colocará el cráneo. El altar y los nichos de los santitos no llevan ningún tipo de adorno, mientras que las pequeñas cruces que marcan las estaciones del vía crucis al interior de la iglesia y las pilas del agua bendita están adornadas con ramas de flores de cempasúchil. Las mujeres, sentadas en el piso de la iglesia, elaboran tres racimos de flores de unos 6 metros de largo. Las flores empleadas son las de cempasúchil; estas composiciones se cuelgan del techo de la iglesia en frente del altar y sostienen dos candelabros de plata a los lados y un incensario también de plata en medio. La preparación de estos racimos tarda varias horas, en las que las esposas de los mayordomos hablan entre ellas rodeadas de sus hijos. El altar del cráneo se construye en la única nave de la iglesia, a unos cuantos metros de la entrada de la misma. Para hacer el

altar, los mayordomos sobreponen dos mesas de diferentes medidas: abajo la más grande y arriba la más pequeña, obteniendo así una figura piramidal (figura 9).



1. Cráneo del Rey Nayar
2. Cruces decoradas con púwa (cempasúchil)
3. Bufanda sacerdotal
4. Ramilletes de púwa y manojos de algodón
5. Velas de cera de abeja

Figura 9. El altar del Rey Nayar en la velación de los muertos (Esquema elaborado por Maria Benciolini)

Las mesas son cubiertas con varias telas de terciopelo negro. Apoyada en el piso y recargada sobre la primera mesa está en medio una cruz cubierta de cempasúchil; una igual se encuentra apoyada entre las dos mesas. Estas mismas cruces son las que se llevan en procesión el Viernes Santo, después de que el Nazareno ha sido capturado por los judíos. En frente de la segunda cruz se encuentra el cráneo del Rey Nayar, envuelto en un trapo blanco y en una estola sacerdotal morada; en las esquinas del altar unos pequeños

candeleros sostienen unos cirios de cera de abejas. Es interesante señalar que al mismo tiempo que estas cruces se están vistiendo de flores, todas las cruces de la comunidad, y las que se encuentran en frente de las casas fuertes, están siendo vestidas también de flores *púma* amarradas entre sí.

En la tarde empieza la velación: individuos o núcleos familiares llegan a la iglesia de la comunidad y se arrodillan en frente del altar. Por turnos las personas se levantan y se acercan al mismo con bolitas de algodón sin hilar<sup>47</sup> y con ramilletes de cempasúchil: marcan un signo de cruz en el aire y luego le pasan su ofrenda a uno de los mayordomos que se encuentran parados a los lados del altar. Ellos reciben la ofrenda y con ella hacen un signo de cruz en frente del cráneo y luego la depositan a su lado. Los núcleos familiares que llevan niños pequeños los presentan frente al cráneo sosteniéndolos en el aire con los brazos y haciendo un signo de cruz, de esta forma, los pequeños son “presentados” ante el Rey Nayar.

Una vez entregada la ofrenda, los fieles caminan por la nave de la iglesia hasta el altar principal, en donde dejan ofrendas del mismo tipo. Luego pasan a una capilla que se ubica del lado oriental y ahí se quedan un momento velando un crucifijo. Es en esta capilla que se conserva el cráneo cuando no está expuesto al público y en este mismo espacio se guardan otros objetos empleados a lo largo del ciclo ritual. Terminada la velación, las personas pasan por una pila de agua bendita que se encuentra en el interior de la iglesia cerca de la entrada, allí, un mayordomo les asperje agua en la cabeza, las manos, el abdomen, la espalda y los pies, utilizando como hisopo un racimo de cempasúchil. Enseguida le entrega al jefe de la familia dos racimos con cinco flores de la misma especie y un vaso lleno de agua bendita. Al salir de la iglesia, en el patio los fieles encienden una vela y en frente de ella depositan dos hojas de maíz disponiéndolas en forma de cruz. Sobre la cruz dejan un racimo de cempasúchil junto con unos pequeños tamales, pinole, pequeñas jícaras que contienen granos de maíz y flores de buganvilia (*kenana*). Al terminar, vierten el agua bendita sobre la composición haciendo una cruz y se retiran a sus casas llevando

---

<sup>47</sup> El algodón, ya sea en forma de disco o de bolitas sin hilar, es empleado muy frecuentemente como ofrenda, especialmente en el interior de la iglesia y en algunos lugares sagrados. No es una ofrenda exclusiva del día de los difuntos.

consigo el otro racimo de cempasúchil. De esta forma el patio se va llenando de velas encendidas y de los arreglos mencionados. Esquemáticamente, las acciones realizadas por cada uno de los grupos familiares son las siguientes: 1) presentación frente al cráneo; 2) signo de cruz y entrega de las ofrendas; 3) eventual presentación de los niños frente al cráneo; 4) entrega de ofrendas en el altar mayor; 5) momento de velación ante el crucifijo de la capilla; 6) bendición con agua por parte del mayordomo y recepción de un manojo de cempasúchil; 7) depósito de una nueva ofrenda en el patio de la iglesia; 8) regreso a la habitación llevando un manojo de cempasúchil.

La velación dura toda la noche. De tanto en tanto los mayordomos prenden una de las velas de cera de abeja que se encuentran en el altar, hasta que en la mañana éste se encuentra lleno de flores, algodón y velas prendidas. A lo largo de la noche las campanas repican con un tono agudo y uno más grave, el encargado de tocarlas es un miembro del grupo del mayordomo mayor.

Alrededor de las diez de la mañana del 2 de noviembre, las autoridades se reúnen a rezar en la iglesia. Primero los mayordomos preparan el altar mayor encendiendo varias velas, después las autoridades civiles, llevando sus varas y al lado de sus mujeres, salen en procesión desde el juzgado hasta la iglesia. Al llegar, los hombres se disponen del lado oriental de la nave y las mujeres del lado occidental. Una vez que todos se arrodillaron, empiezan a rezar en español, pero intercalado con muchas palabras en cora. Después de una media hora, los mayordomos apagan todas las velas de la iglesia. Las autoridades cantan acompañadas por los músicos (dos violinistas, un tambor y un triángulo) mientras otros dos mayordomos se encargan de desmontar el altar. Cada uno de los elementos que lo componen es manipulado con delicadeza y todo es guardado en la sacristía del lado oriental de la iglesia. Las ofrendas se colocan en una gran mesa que se encuentra en la misma sacristía, las telas se doblan cuidadosamente y se guardan en unas cajas. El objeto que recibe el mayor cuidado es el cráneo, que los mayordomos nunca tocan directamente con las manos, sino que lo envuelven primero en un paño blanco para llevárselo con mucha solemnidad a la sacristía. Tocarlos con las manos implica un desafío, una irreverencia y un destino maleado para quién osa hacerlo pues, como me lo han mencionado, “aunque

no tiene ojos, mira como ve el Rey, él sabe y no le gusta que lo toquen”. Esto me ha sido mencionado en 2007 después de la velación del cráneo, por Rosendo M. quien, en aquella ocasión, estaba a punto de entregar su cargo como topil. El hecho de no tocar con las manos los objetos que se consideran sagrados es común a los otros santos importantes: en Jesús María cuando, el Jueves Santo, el Santo Entierro es sacado de su caja, la estatua se debe tomar con un paño blanco entre las manos y quienes lo toman se mueven con sumo cuidado. De igual manera, las ofrendas una vez elaboradas y listas para ser entregadas se guardan en un paño blanco o un paliacate y no se vuelven a tocar directamente con las manos hasta el momento de la entrega.

Al terminar el desmonte del altar, las autoridades se dirigen de nuevo en fila india hacia el juzgado, congregándose una cantidad importante de personas, pues el 2 de noviembre es también el momento de culminación del largo proceso que ha llevado el consejo de ancianos en escoger a quienes asumirán un cargo el año siguiente. Estas personas son escogidas a través de los sueños de los ancianos y de discusiones para establecer quienes son los candidatos más indicados para cubrir cada uno de los cargos comunitarios y el 2 de noviembre se presentan oficialmente ante la comunidad en su primera aparición pública.

A partir de este momento, empieza un complejo intercambio entre los detentores de los cargos y quienes los sustituirán en enero: intercambian cigarros, tabaco nativo (*macuche*) y alcohol<sup>48</sup>. A lo largo de estas muestras de reciprocidad, los cargueros hablan largamente con sus sucesores para aleccionarlos sobre sus deberes y las prácticas del costumbre. Se trata principalmente de discursos convencionales y ritualizados, ya que, en realidad, el aprendizaje sobre las actividades propias de cada cargo se da en el transcurso del año cuando los titulares de los cargos son acompañados en algunas actividades por quienes los sustituirán el año siguiente. Los intercambios se llevan a cabo por varias horas, concluyendo la fiesta en la noche con el baile de tarima y una gran borrachera, que involucra todos los cargueros (actuales y futuros) y respectivas familias.

---

<sup>48</sup> Estos bienes circulan de forma generalizada entre los que entregarán los cargos y los que los recibirán, aunque los intercambios son empezados para los futuros cargueros. Por otro lado, quienes dejan el cargo le entregan a sus sucesores grandes cantidades de comida.

El Día de muertos es la única ocasión en todo el año en que el cráneo del Rey Nayar es expuesto en público para su velación; el resto del tiempo permanece resguardado en la capilla. No obstante, las personas que lo deseen pueden ir a dejarle ofrendas o a rezarle pidiendo algún favor relacionado con la enfermedad o la economía; empero, necesitan que el mayordomo les abra la iglesia y les permita el acceso a la capilla. Debo subrayar que la relación de las personas con el Rey Nayar se da en forma privada, y los meseños son muy reservados al hablar de él. Solamente en el Día de muertos la velación es pública y colectiva. Pero cada uno pasa en privado a mirar y ser mirado por el cráneo; es una relación íntima en que los deseos de quién observa quedan sellados por el silencio del Rey. El Rey Nayar se vuelve así el receptáculo de muchos deseos personales. Como lo mostraré más adelante, los compasúchiles sellan la presencia y los deseos de los fieles, pues son el índice del trabajo de estos últimos y del respeto que le tienen al costumbre en su vida cotidiana. Al entregar las flores ante el Rey Nayar, se está demostrando haber cumplido con los propios deberes rituales y, por lo tanto, se le puede pedir por la salud y el bienestar de la familia.

Aunque no es de los rituales más visibles, la velación del Rey Nayar es de gran importancia para los coras meseños, quienes se sienten orgullosos de custodiar en su pueblo el cráneo, ya que, como lo mostraré en el siguiente apartado, este objeto indica un lazo extremadamente importante y fuerte de los coras con su pasado, tanto con el más antiguo, el de los héroes fundadores, como con el de la conquista y de los propios parientes de los que tienen una memoria directa.

## **2.2 El Rey Nayar en la dimensión histórica**

Para entender con mayor detalle la importancia del Rey Nayar, propongo una exploración de dimensiones históricas. En las crónicas de los primeros franciscanos que se aventuraron en la sierra, los coras aparecen como un pueblo belicoso cuya divinidad principal era el

Nayarit, un guerrero que exigía de su gente sangre humana para beber. Del Barrio ([1604] *apud* Calvo, 1990: 260) escribió:

Tambien dixeron que en Anyari, que es el pueblo que diximos, el de que adelante diremos muchas cosas, estaba el templo e casa de su dios el cual creyan y adoravan, e que este les hablava e dezia todo lo que les avia de convenir, e que en su tempo tenian todas las armas. Y que quando avian de salir a las guerras, que alli acudían todos a pedir las a su dios. E que les conjurava que en ninguna manera bolbiesen a su presencia sin traerle sangre humana que beber, e que al presente estava muy enoxado, porque avia mucho tiempo que no bevia sangre humana. [...] E finalmente es cierto que este demonio les da oraculo [...].

En 1650, Tello ([1650] *apud* Calvo 1990: 280) afirma que los coras adoraban “un indio muerto y enjuto, el que fue un rey que tuvieron en su antigüedad, dentro por el qual habla el demonio”. Mas tarde, también Arias y Saavedra ve en el Nayarit un ídolo sediento de sangre y sacrificios humanos y lo asocia explícitamente con el sol: “pues preguntando a algunos que quiere decir Nayarit, aunque no lo han sabido todos, me han dicho otros que es lo mismo que Piltzintli Xuctay tapao que quiere decir: Hijo de Dios que está en el cielo y en el sol” (Arias y Saavedra [1673] *apud* Calvo 1990: 294). Siempre según el mismo misionero, los coras consideraban que su verdadero jefe era el Nayarit, y que su gobernante en vida no era más que un oráculo del mismo, y era el Nayarit quien establecía el momento de ir a la guerra y exigía sacrificios humanos:

Es voz muy válida en algunos que estos indios tienen Rey y Señor natural a quien tributan y obedecen, lo cual no concuerda con su estilo y modo de hablar pues solo reconocen al Nayarit, el cual ha muchos años que murió y no han reconocido a Señor ninguno [...]. Preguntándole si tienen señor o tlactocane responden que sí, pero como ellos llaman con este término a cualquier hombre

de caudal, o canas, o puesto, es equívoco entre ellos, pues cuando les preguntan quién es dicen que el Nayarit y así lo es cierto que no le reconocen como Rey sino como a oráculo de quien toman parecer en sus guerras y en sus futuros contingentes [...]. (*Ibid.* : 293)

En la “casa del Nayarit” se conservaban cuatro cuerpos humanos momificados relacionados con cuatro diferentes temporadas del año, que habían pertenecido a antiguos gobernantes y que eran sustituidos cuando se deterioraban demasiado (*Ibid.*: 300). Por otro lado, según Ortega (1996 [1754]: 9), en 1500 un tal Naye tomó el poder entre los coras y extendió su dominio hacia el norte y hasta la costa; a su muerte, los coras veneraban tanto al soberano que decidieron conservar su cuerpo en una gruta un poco más abajo de donde se encontraba el templo del sol<sup>49</sup>.

Ahora bien, sin duda se le puede atribuir al afán misionero de jesuitas y franciscanos la exageración de los aspectos más guerreros y sanguinarios de la vida ritual y política de los coras. También sería impreciso considerar que las momias pertenecían a las cuatro estaciones del año siendo que los coras, y grupos mesoamericanos en general, sólo consideran dos ciclos estacionales: secas y lluvias. Así, la distribución de las momias quizás respondería más a los rumbos cardinales que a la fecha los náayeri siguen enunciando en sus cantos y rezos y que orientan todo su mundo, tanto en la cotidianidad como en la vida religiosa. No obstante, en estas crónicas se constata la recurrencia de algunos elementos interesantes: la asociación del Nayarit con el sol, su carácter belicoso y el interés que parecían tener los coras por los cuerpos momificados<sup>50</sup>. Considero de utilidad este tipo de informaciones porque, como se verá a continuación, en la ritualidad cora actual se pueden encontrar algunos rasgos que presentan cierta continuidad con la religión de los coras antiguos.

---

<sup>49</sup> Las fuentes coloniales no ofrecen suficientes elementos para afirmarlo con seguridad, sin embargo, hay que observar que la idea de unas guerras llevadas a cabo con el fin de conseguir cautivos para el sacrificio, sugiere cierto paralelismo con las guerras floridas de los mexicas, que tenían el mismo objetivo.

<sup>50</sup> Además del cráneo conservado en Mesa del Nayar, hay que mencionar que en la iglesia de Jesús María se encuentra un crucifijo del que, en algunas partes, se han desprendido las capas más externas dejando al desnudo huesos humanos: éstos se pueden observar en las piernas (lo que se ve es probablemente la tibia) y en el costado en donde se observan algunas costillas.

Por otro lado, hay que tomar en cuenta que la llamada reducción de los coras fue en realidad una conquista militar debida a razones económicas y políticas. Según los historiadores, los jefes coras decidieron oponer una resistencia militar al ataque de los españoles (Meyer 1997: 69) y en 1722, las defensas coras al mando de un guerrero llamado Tlahuitole cayeron precisamente en Mesa del Nayar (Magriñá 2002: 147). Sabemos que después de la reducción de los coras, el cuerpo del Nayarit fue procesado y quemado públicamente en 1723 en la ciudad de México (Meyer 1997: 70; Guzmán 2002: 17).

Las concepciones religiosas y políticas de los coras contemporáneos sin duda se diferencian de los siglos anteriores, no obstante, los habitantes de Mesa del Nayar establecen una continuidad entre el cráneo humano que hoy en día guardan en la iglesia y el antiguo Rey Nayar, pues consideran que el cráneo es lo que se salvó de la destrucción de la momia del Nayarit perpetrada por los españoles. Los habitantes de Mesa del Nayar afirman que el cráneo actualmente conservado en la iglesia era parte de una momia que sus antepasados conservaban en una cueva en la montaña de Tuacamu'uta. Al cuestionarlos sobre el hecho de que, según los historiadores, dicha momia fue llevada a México y quemada afirman que esto no es cierto y que “los principales” de ese tiempo lograron salvar el cráneo de la destrucción. Por otro lado, en Mesa del Nayar está fuertemente arraigada la memoria de la resistencia ante la llegada de los españoles. Hablando del mismo Rey Nayar, un anciano que revestía el cargo de mayordomo en el año 2007 mencionó que “éste es el que luchó en contra de los españoles” y muchos afirman que la resistencia cora en contra de los españoles fue liderada por el Rey Nayar.

Esto permite reflexionar sobre dos aspectos relacionados con la historia de la ritualidad cora. Lo primero que se puede observar es que, sin duda, desde tiempos muy antiguos los coras establecían ciertas relaciones con cuerpos momificados a los que les atribuían algún tipo de agentividad. Los datos presentes en las fuentes no nos permiten ir más allá de esto e indagar más a fondo sobre el estatuto de estos cuerpos y el tipo de agentividad que les era atribuido, pero se trata de un hecho del que hay que tomar nota. Hoy en día, obviamente, los coras no piensan que el Rey Nayar sea “su jefe”; en todo caso consideran que ha sido el

jefe de sus antepasados, pero reconocen una relación de descendencia con él. Lorenza M. me dijo que “de él descendemos todos y él nos enseñó que había que hacer el costumbre”. Puede decirse que los rituales en torno a cuerpos humanos ya muertos son, en el conjunto de la religiosidad cora, una estructura de larga duración en el sentido que Braudel (1958) le da a este término. Acerca de la definición de estructura, el autor escribe: “par structure, les observateurs du social entendent une organisation, une cohérence, des rapports assez fixes entre réalités et masses sociales. Pour nous, historiens, une structure est sans doute assemblage, architecture, mais plus encore une réalité que le temps use mal et véhicule très longuement” (Braudel 1958: 731). Considero que, efectivamente, y como Braudel lo menciona, el culto que los coras le rinden a los cuerpos momificados puede ser considerado como una realidad “que el tiempo desgasta con dificultad y vehicula largamente”. Evidentemente, el tipo de relaciones concretas que se establecen entre los vivientes y en la actualidad el Rey Nayar o antiguamente el cuerpo momificado del Nayarit no son las mismas, no obstante, persiste la importancia de este tipo de cuerpos en las actividades rituales y para el establecimiento de ciertas relaciones<sup>51</sup>. Como lo observamos, por lo que se puede saber de las crónicas, en los tiempos anteriores a la reducción los coras tenían como “rey” a un cuerpo momificado al que le dedicaban sacrificios humanos. Hoy en día, la memoria de aquel mismo rey se concretiza en el cráneo guardado en la iglesia, con el que se establece una conexión material (el cráneo sería lo que se salvó de la destrucción por parte de los españoles), pero además de esto y con las debidas transformaciones, se le reconoce al Rey Nayar algún tipo de autoridad, en el sentido de que fue quien enseñó a los coras a hacer el costumbre. En conversaciones informales, varias personas me han comentado que el Rey Nayar es “el padre de nuestros antepasados”. La autoridad que se le atribuye al Rey Nayar actual ya no es del tipo militar o político que se describe en las crónicas, sino que es más parecida a la que la sociedad cora le reconoce a los miembros ancianos del grupo: el consejo de ancianos es la máxima autoridad del pueblo y tiene el deber de aconsejar al gobernador en turno y a los otros miembros del sistema de

---

<sup>51</sup> Entre los mestizos que habitan la comunidad, existe la idea de que en los alrededores del poblado hay cuevas en las que se encuentran restos humanos y en donde los coras dejan ofrendas. En lo personal, no tengo ningún registro de dichas cuevas ni los coras me han mencionado nunca parecido.

cargos en la toma de decisiones. Por otro lado, los miembros ancianos y reconocidos de las familias son quienes aconsejan a los jóvenes sobre el porqué y el cómo hacer las cosas; también cuidan de la salud de sus parientes a través de los rezos, los ayunos y las velaciones. Cuando alguien se enferma, se le pide a un “principal” que ayune y rece para el enfermo, y estas personas son las que también velan por la correcta ejecución de los rituales y, cuando es necesario, llaman la atención de los participantes sobre comportamientos errados o inadecuados. A ese respecto, hay que mencionar que, no obstante la devoción y el interés que le tienen, muchas personas parecen tener también un sentimiento de alejamiento de las costumbres antiguas, especialmente los ancianos, quienes se quejan a menudo de que el costumbre “ya no se hace como antes”.

Además de relacionarse con el primer antepasado, la figura del Rey Nayar también se asocia con la resistencia de los coras en contra de los españoles. Ya que según algunos, este personaje es quien los ha guiado en tiempos de la conquista. Los meseños reivindican también con orgullo el pasado guerrero de su pueblo: un hombre de unos 40 años me ha comentado que los coras “no querían dejarse con los españoles”, y otro más anciano me ha dicho que el “Rey Nayar era quien guiaba a los coras cuando le hicieron la guerra a los españoles”. La ritualidad alrededor del Rey Nayar y de los muertos puede verse como una forma de la que Gilly (2009: 60) llama

persistencia tenaz de la memoria subalterna en sus comunidades, sus costumbres, sus fiestas y rituales, sus organizaciones, sus resistencias abiertas o disimuladas, sus trabajos rutinarios o excepcionales, sus idiomas, sus modos de relación con la naturaleza y la divinidad, todo el universo cultural de los tiempos pasados que esa memoria preserva, transmite y recrea en los intercambios y la vida cotidiana de los tiempos presentes.

Ser descendientes del Rey Nayar implica recordar constantemente una historia de conquista y de violencia, pero también enorgullecerse del propio pasado de resistencia. En la actualidad, en la mayoría de los casos los coras parecen tener una actitud de pasividad o

resignación hacia los programas gubernamentales y los “planes de desarrollo” que los distintos niveles de gobierno tienen para la sierra<sup>52</sup>. Ejemplo de ello es el hecho de que muchos meseños no estaban de acuerdo con que se pavimentara la carretera hacia Ruiz, sin embargo, no se logró organizar una oposición articulada. Muchos nutren sentimientos ambivalentes hacia el gobierno y sus políticas; por ejemplo, en un rancho, no todas las mujeres lograron beneficiarse del programa Oportunidades, esto debido a que, según los funcionarios que establecían la asignación de los beneficios, algunas no cumplían con los requisitos necesarios. Sin embargo, para los habitantes de la localidad el hecho de que no todos recibieran esta ayuda era “un engaño” por parte del gobierno. En otras ocasiones he escuchado a muchas personas quejarse de que la ayuda de Procampo no alcanzaba para adquirir los químicos que se emplean como insecticidas y herbicidas. Por otro lado, los meseños se revelan especialmente herméticos en torno a sus actividades rituales: es difícil, para alguien de fuera, obtener el permiso de estar en la comunidad y observar los rituales, y en las conversaciones se demuestran a menudo renuentes a hablar sobre sus costumbres. El ámbito de la actividad ritual se revela como uno de aquellos sobre el que tienen el mayor control en relación a la influencia y la presencia de los mestizos. En Mesa del Nayar se hace el esfuerzo de custodiar lo mejor posible los rituales: en las ocasiones en las que me he presentado con el gobernador para pedir el permiso de asistir a los rituales, siempre se me ha comentado que, para ellos, los rituales son algo “muy serio”.

El gobierno estatal, por su parte, ha intentado apropiarse de la imagen del Rey Nayar para hacer de él un héroe para todos los nayaritas y ha querido explotar la imagen de los coras para fines turísticos<sup>53</sup>. Sin embargo, los coras no muestran el menor interés hacia este tipo de actitudes y se sienten más bien ofendidos hacia quienes intentan “vender el costumbre”. En Mesa del Nayar, en frente de la iglesia, se encuentra una estatua en bronce del Rey

---

<sup>52</sup> Una excepción es tal vez el movimiento que se ha formado para defender el río San Pedro y en contra del proyecto Las Cruces que prevé la construcción de una presa sobre dicho río. Si se llegara a construir la presa, algunos poblados y lugares sagrados quedarían inundados, mientras que otros perderían la posibilidad de pescar, debido a la detención del río. Se han formado un consejo náayeri y un consejo intercomunitario que trabajan para la defensa del río San Pedro, sin embargo, hay muchas divisiones en las comunidades y se trata de un proceso relativamente nuevo que, si bien valdría la pena ser estudiado en detalle, hasta el momento no ha logrado traspasar los límites estatales.

<sup>53</sup> En varias ocasiones me ha tocado ver a orillas de las carreteras de Nayarit letreros en los que se mostraban fotografías de la Semana Santa que se celebra en Jesús María y anunciando las “tradiciones indígenas”.

Nayar idéntica a la que está en una de las entradas de Tepic. La estatua retrata al Rey Nayar proponiendo todos los estereotipos del indio rebelde: el cuerpo musculoso cubierto con un taparrabo, una mano extendida indicando las montañas y una corona de plumas en la cabeza. Sin embargo, los meseños no le prestan la menor atención a la estatua, y ahora ésta se encuentra a la mitad de la hortaliza de la misión franciscana medio escondida por unos árboles frutales. El verdadero Rey Nayar, el que amerita el interés de los náayeri, es el cráneo humano que se encuentra escondido en la capilla de la iglesia.

El rechazo hacia los relatos oficiales de la reducción de los coras se hace a veces más explícito. Juan A, un hombre de unos 38 años, hijo de una mujer cora y de un mestizo, en alguna ocasión leyó el relato de Benítez (1973: 293-298) sobre la reducción. Después de leer el texto comentó que el contenido del libro eran “puras mentiras” y que su abuelo le había contado como habían sucedido realmente las cosas: ya que los españoles no podían ganarle a los coras en el campo de batalla, decidieron entonces conquistarlos con el engaño. Sabiendo que los coras adoraban al sol, se acercaron a la Mesa del Nayar con unas coronas de espejos “como la de los [danzantes de] urracas” y puesto que las coronas brillaban y reflejaban la luz solar, los náayeri se confundieron y cedieron ante los españoles. Como se puede deducir de este relato, el engaño fue lo que dio paso a la entrada de los españoles a la sierra. De hecho, en la actualidad, las relaciones entre indígenas y mestizos no dejan de ser, en la mayoría de los casos, de desconfianza recíproca en casi todos los ámbitos: desde el pequeño comercio, pasando por las relaciones políticas y sociales en distintos niveles. Considero que, en este sentido, la ritualidad y la mitología cora, especialmente las que se desarrollan alrededor del Rey Nayar, se muestran como síntomas de “la continuidad de un entramado espiritual [...] donde lo político, lo religioso, lo histórico y lo mítico van unidos, y en la hora de las decisiones y en los modos de tomarlas, se entrelazan como un todo con las determinaciones de lo económico” (Gilly 2009: 61).

La conmemoración de los parientes muertos se relaciona así con la celebración del Rey Nayar como antepasado o divinidad: entre todos los familiares muertos que han sido recordados a lo largo del mes de octubre, se encuentra también el antepasado por excelencia y fundador del reino de los coras, el Rey Nayar. Como ya lo dije, los meseños

guardan celosamente el cráneo en la capilla de la iglesia. Allí lo mantienen encerrado por todo el año como una de las cosas más importantes de la comunidad, algo que hay que proteger y defender de las interferencias de los extranjeros, entre ellos los misioneros. En diferentes ocasiones, habitantes de Mesa del Nayar me han mencionado que “años atrás” algún misionero ha querido quitarles el cráneo, pero estos intentos siempre han fallado, resultando en ocasiones en situaciones nefastas (enfermedades, muerte) para quienes intentaron apropiarse del cráneo. Solamente en el Día de muertos el cráneo se expone públicamente, para que todos los coras meseños puedan reconocer en él su antepasado más importante.

Como se vio hasta aquí, la velación del Día de muertos sirve para conmemorar a los antepasados y también es un medio para hacer memoria y apropiarse de ciertos eventos históricos, dotándolos de un significado distinto en relación con relación a la historia “oficial”. Pero hay más: como todos los rituales coras, también éste tiene una conexión con los ciclos estacionales. El Día de muertos se asocia con el fin de la temporada pluvial. Aunque por lo general las lluvias han dejado la sierra algunas semanas atrás, se considera esta celebración como el fin oficial de la temporada. Esto queda confirmado por el argumento de Coyle (1997: 277) sobre esta ceremonia en la comunidad de Santa Teresa, al establecer una identificación explícita entre las lluvias que dejan la sierra y los antepasados de los coras. Cabe recordar aquí que junto con el cempasúchil se le ofrecen al Rey Nayar manojos de algodón sin hilar, que hacen referencia a las nubes cargadas de lluvia. Al igual que el humo del tabaco, los manojos de algodón<sup>54</sup> “hacen las nubes”<sup>55</sup>. Este tipo de ofrendas se emplea a lo largo de todo el año en distintas ceremonias: los manojos de algodón pueden dejarse a los santos de la iglesia y también en ciertos puntos del territorio que se relacionan con el agua como en las cuevas o en las rocas que se encuentran cerca de los ríos o en los manantiales. En El Cangrejo, que es atravesado por un río que todo el año

---

<sup>54</sup> Estos manojos se diferencian de los discos de algodón, también empleados como ofrenda.

<sup>55</sup> Según Dupey (2013:11) entre los antiguos mexicas el cempasúchil se asociaba con las divinidades acuáticas. Aunque no disponemos de los datos para poder comparar culturas tan alejadas en el tiempo, resulta llamativo que esta flor sea empleada hoy en un ritual que, entre otras cosas, tiene como objetivo la despedida de las lluvias.

tiene agua, se dejan manojitos de algodón sin hilar cerca de una piedra que, por la erosión causada por el agua, ha adquirido una forma parecida a la de un cráneo (fotografía 11).



Fotografía 11. Piedra en forma de cráneo a la que se dejan ofrendas de algodón. (Fotografía: Arturo Gutiérrez, el Cangrejo, octubre de 2011)

Al despedir las lluvias, también se establecen las premisas para el inicio de un nuevo ciclo: el 2 de noviembre es el punto de culminación de la presentación de los futuros cargueros a la comunidad. La selección de las nuevas autoridades es un proceso que dura varios meses y que implica largas negociaciones e intercambios de bienes, pero el 2 de noviembre es cuando los designados se presentan oficialmente y sellan su compromiso de recibir el cargo en enero del año siguiente. A partir del primero de enero del nuevo año, ellos serán los responsables del bienestar físico y moral de la comunidad. Solamente “cumpliendo”, es decir, ejecutando correctamente los rituales, ayunando, velando, y teniendo el comportamiento correcto que se espera de las autoridades, éstas permitirán que vuelvan nuevamente las lluvias a la sierra, de tal forma que un nuevo ciclo agrícola pueda empezar y darse exitosamente.

Vemos pues como mediante el ritual del Día de muertos los coras reactivan la memoria de seres tan cercanos como el abuelo, bisabuelo, etcétera; o tan lejanos como la sucesión de Reyes que descansaban en las momias conservadas por los antiguos coras o en el cráneo actual. Las memorias de lo evanescente se funden en lo presente. Quizás Le Goff (1991:

138) tenga razón al indicar que la conservación y transmisión de hechos pasados tiene un valor práctico en las sociedades, pues solo así es posible conservar e incluso mejorar las técnicas oficiosas. El resguardo de la memoria tiene lugar mediante las genealogías. Es la única manera, dice el autor, en que la memoria toma forma para transformarse en escritura, en calendario, en dinastía. Los reyes momias que aparecen en las crónicas de los primeros misioneros eran precisamente esa memoria que tomaba forma de dinastía, que marcaba el tiempo y los espacios; elementos, si bien muertos, destinados a ser recordados.

Según Bergson (1996 [1939]: 127-129), existen dos tipos de memoria: una, la memoria hábito, se ubica en el cuerpo y está constituida por el conjunto de mecanismos que nos permiten dar ciertas respuestas a estímulos determinados; la otra, la memoria pura, es la que guarda los eventos del pasado y los ordena en relación unos a otros. No obstante, los dos tipos de memoria, aunque distintos, están estrechamente relacionados ya que la primera, la memoria-hábito, es la que, a través de los sentidos, permite que los recuerdos tomen cuerpo, mientras que la segunda, la memoria pura, ofrece a los sentidos y al cuerpo la materia prima para reaccionar ante los estímulos según las enseñanzas del pasado. Es el cuerpo que percibe y que recuerda, ahí se acumula la memoria, ahí se conservan los datos mnemónicos haciendo aflorar los recuerdos de forma concomitante a las percepciones o de una manera más libre, en los sueños (*Idem*). Y en efecto, como me lo han hecho ver muchos informantes (se trataba de personas de una edad ya avanzada, con las que he platicado en ocasión de la elaboración de las ofrendas de cempasúchil), al Rey Nayar también se le sueña, pero en los sueños no aparece el cráneo sino las flores que siempre lo acompañan: los cempasúchiles. Plomencio A., un hombre de unos 65 años de edad, me mencionó que él, en el mes de los muertos, sueña a veces con la flor de cempasúchil, y que cuando se sueña con esta flor “es el Rey Nayar que se quiere manifestar”. Al soñar con las flores es como soñar con el Rey, que se presenta bajo el semblante con el que aparece en los rituales, y se establece una relación íntima con el antepasado por excelencia, pero también con los demás antepasados que le han precedido a uno. En la acción ritual, las flores no pueden sustituir al cráneo, sino que lo acompañan, sin embargo, en el estado onírico, las primeras sí están en lugar del segundo.

En este sentido, Marc Augé (1998) nos recuerda que la memoria, así como la vida y la muerte, sólo puede definirse por su contrario: el olvido. Los relatos que Augé analiza en todas las manifestaciones materiales, verbales o no, son siempre el presente de la memoria y del olvido, de un trabajo de composición y recomposición que refleja la tensión ejercida por la espera del futuro sobre la interpretación del pasado. Las flores de cempasúchil, al ser soñadas, aluden a esta relación íntima entre memoria y olvido, entre muerte y vida. Y ¿por qué el cempasúchil?

### **2.3. El cempasúchil: flor de muerte, flor de vida**

Como lo hemos visto, la flor que predomina en el ritual del Día de muertos es el cempasúchil. Hay que aclarar que esto ocurre no solamente entre los coras, sino también en la mayoría de los pueblos indígenas de México.

Después de algunas horas de velación, el altar del Rey Nayar se encuentra lleno de manojos de flores y el cráneo queda casi escondido atrás de ellos. La imagen se parece a la descripción de la gente cuando dice que sueña con el Rey pues, como lo he mencionado arriba, al soñar con cempasúchiles se está soñando con él, éste se manifiesta en los sueños a través de la flor. El cráneo desaparece tras las flores, tal como se vislumbra en los sueños. Ahora bien, las mismas flores se utilizan para adornar las cruces del pueblo y para hacer ofrendas personales a los muertos en los cementerios. También se deposita una ofrenda en el patio de la iglesia después de la visita al cráneo del Rey Nayar; esto quizás tiene que ver con el hecho de que antiguamente los patios de las iglesias establecidas por los jesuitas eran también los cementerios de la comunidad, aunque ninguno de mis informantes ha hecho alusión explícita a esto.

La gran cantidad de cempasúchil utilizada proviene principalmente de los patios de las casas coras del poblado. En ellos, las personas cultivan unas cuantas plantas de maíz, junto con diferentes especies de flores que se emplean a lo largo del año con fines rituales (para

adornos, ofrendas o parafernalia de los participantes). En el mes de octubre, todos los patios coras están punteados de amarillo: son los cempasúchiles en flor (fotografía 12).



Fotografía 12. Plantas de cempasúchil y maíz sembradas en el patio de una casa de Mesa del Nayar (Fotografía: Maria Benciolini octubre 2011)

El cultivo del cempasúchil empieza en mayo o en junio, cuando los habitantes de la casa los siembran en el patio, junto con algunas plantas de maíz y otra especie de flores. Entre

éstas, las betónicas (*téuri*) que serán utilizadas como adornos para la iglesia y las cruces de la comunidad en enero en el Cambio de varas y Arrullo del Rey Nayar. A lo largo de la temporada de lluvias, la planta va creciendo y desarrollándose hasta llegar al mes de octubre, cuando los arbustos han alcanzado una altura de unos treinta centímetros y están en flor. En octubre las personas seleccionan las flores que tienen más semillas y la ponen a secar en el suelo; cuando están secas las guardan en unas bolsitas de plástico transparente que son colgadas de las paredes de las casas. De esta forma se almacenan las semillas que serán empleadas al año siguiente para producir nuevas plantas de cempasúchil (fotografía 13).



Fotografía 13. Manojos de cempasúchil puestos a secar para guardar la semilla en el patio de una casa de Mesa del Nayar. (Fotografía: María Benciolini octubre 2011)

Algunas flores se quedan en las plantas para ser utilizadas como ofrendas en el momento en que sea necesario. Para elaborar una ofrenda, se toman cinco flores de cempasúchil y se amarran cuidadosamente en un ramillete, luego se guardan en un paño o en un paliacate y a partir de este momento deben ser manipuladas con mucho cuidado. Al llegar al lugar en donde se dejará la ofrenda, el ramillete de flores se toma con delicadeza y se deja en el lugar deseado.

Como lo he mencionado, la flor *púma* se le ofrece al Rey Nayar en su única aparición pública, cuando está presente entre todos los meseños. Por otro lado, hay que mencionar que en ocasión del Día de muertos, en la comunidad de Santa Teresa, estas flores no acompañan al cráneo del antepasado, sino que constituyen materialmente su cuerpo. Coyle (1997: 268) menciona que para esta celebración, el mas anciano de cada familia compone con cempasúchiles una pequeña figura humana que recibe el mismo tratamiento que los cuerpos de quienes se han muerto hace poco tiempo. Mientras, en la iglesia de la comunidad se construye la figura de un cuerpo humano en dimensiones reales utilizando miles de cempasúchiles y de orquídeas que en cora se llaman *tsumá*. Las flores provienen de todas las familias asentadas en la comunidad, y los mayordomos y tenanches de la iglesia los van moldeando para que tomen la forma de un humano. El cuerpo es llamado *Tayaxuki* “Nuestro abuelo muerto” (*Idem*) y es explícitamente identificado por los tereseños con Hesu Kristu Tavástara (Jesús Cristo nuestro antepasado), quien protagoniza la Semana Santa. A lo largo de las velaciones, el *Tayaxuki* recibe por parte de los jefes de familia ofrendas de comida y de humo de copal (*Ibid:* 271). Al terminar el ritual, reunidas en la iglesia las autoridades, los mayordomos, tenanches y la gente común empiezan a desbaratar la figura y las flores son otra vez distribuidas entre todos los miembros de la comunidad, quienes las cuelgan en su casa para que se sequen y luego sembrarlas (*Ibid:* 276).

Coyle (*Ibid:* 271) insiste sobre el hecho de que el *Tayaxuki* representa el conjunto de los antepasados muertos de la comunidad. El autor basa su planteamiento sobre el desarrollo del ritual, el paralelismo que se establece entre los tratamientos reservados a los muertos humanos y los que se destinan a las figuras construidas con las flores y también sobre el hecho de que las flores provienen de las casas de toda la comunidad.

Ahora bien, hay que observar no solamente que el cuerpo de esta divinidad está hecho de flores, y que los mayordomos son quienes lo construyen concretamente, sino también que las flores están, a su vez, constituidas por flores<sup>56</sup>.

Vemos pues de dónde provienen los sueños floridos. El cráneo del Rey Nayar es una metonimia del cuerpo entero; a este propósito, cabe recordar que a mis preguntas acerca del origen del cráneo, varios ancianos me han comentado que se trata de lo que “se salvó” de la destrucción de la momia por parte de los españoles. Mientras que en Santa Teresa ese cuerpo son todos los antepasados reunidos y concretizados en una unidad (Coyle 1997: 271) constituida por una pluralidad de flores, que son todas las gentes del pueblo. Mediante el cráneo, o mediante el cuerpo florido en Santa Teresa, se materializa la vida en la muerte, las flores en los sueños, todos los familiares idos en todos los familiares presentes. Es importante observar cómo en este tipo de velaciones colectivas la ofrenda también tiene que ser constituida por las aportaciones de todos los miembros de la comunidad: según Valdovinos (comunicación personal, junio 2013), en Jesús María en ocasión del Día de muertos en las casas fuertes de los barrios se ponen unas camas sobre las que se crean siluetas de cuerpos tendidos empleando las ofrendas de comida que aportan los miembros de la comunidad. En este caso no se trata de flores, no obstante, persiste la lógica de crear un cuerpo a partir de las aportaciones de todos los miembros de la comunidad.

#### **2.4 Las cualidades sensibles de una flor: pensar, trabajar, crear**

Hasta aquí he analizado la manera en que el cempasúchil permite establecer ciertas relaciones entre los náayeri actuales y sus antepasados en el ámbito del ritual. Sin embargo, el análisis puede ser profundizado observando cuáles son las características del cempasúchil que la hacen “buena para pensar” en este contexto de acción. En otras palabras, me propongo observar aquellas cualidades sensibles que se revelan útiles para el pensamiento y

---

<sup>56</sup> Como se verá de manera más detallada en el apartado siguiente, la flor de cempasúchil se compone en realidad de una inflorescencia que reúne cierta cantidad de flores más pequeñas.

permiten establecer relaciones que producen sentido en el contexto del ritual. Para hacer esto, hay que recurrir a datos botánicos, para observar cuales rasgos de la planta han sido seleccionados por los coras para hacerlos significantes. Parto de la premisa que es importante conocer en detalle las especies de plantas o animales empleadas por los indígenas puesto que “las observaciones indígenas son tan precisas y tan matizadas que el lugar atribuido a cada término en el sistema corresponde a menudo a un detalle morfológico o a un comportamiento, definible solamente al nivel de la variedad o de la subvariedad” (Lévi-Strauss 2006 [1962]: 100).

El cempasúchil pertenece a la familia de las *asteraceae* o *compositae*, que se caracterizan por la particular morfología de sus flores, pues en realidad la que se observa como una sola flor es una inflorescencia, llamada capítulo, que reúne en si una gran cantidad de flores de pequeñas dimensiones. Así, la flor de cempasúchil, al observarla de cerca, es una flor hecha de flores<sup>57</sup>, tal como una comunidad es hecha por el conjunto de sus miembros.

*Tayaxuki* entonces es un antepasado que los tereseños *construyen* materialmente a partir de las flores que tienen en su casa, cada familia aporta algunos manojos de flores. El cuerpo de este antepasado se presenta como el de una persona fractal. Wagner (1991: 163) la describe así:

person is never a unit standing in relation to an aggregate, or an aggregate standing in relation to a unit, but always an entity with relationship integrally implied. Perhaps the most concrete illustration of integral relationship comes from the generalized notion of reproduction and genealogy. [...]

Person as human being and person as lineage or clan are equally arbitrary sectioning or identification of this enchainment, different projection of its fractality.

---

<sup>57</sup> Quizás se debe a esto el nombre náhuatl de la flor: cempoalxóchitl de cempoalli (veinte) y Xóchitl (flor) (Linares y Bye 2006: 50).

De esta forma, el cuerpo constituido de flores en Santa Teresa es al mismo tiempo uno y muchos: es “Nuestro Abuelo” y es también todos los antepasados de los tereseños; además, lo que se utiliza para darle cuerpo a este antepasado hecho de antepasados, es una flor hecha de flores.

En Mesa del Nayar, el cuerpo del antepasado no se construye a partir de las flores, pues está ya presente en el cráneo, pero se pueden establecer algunas analogías en relación con el *Tayaxuki*. Si bien el Rey Nayar no está hecho de flores, se puede afirmar que cuando se observa en público es inseparable de ellas: por todo el año permanece encerrado en la capilla, y cuando está entre los coras está también entre cientos de flores de cempasúchil que lo cubren. Además, como ya lo dije, cuando se sueña con las flores de *púma* es como soñar con el cráneo. Ahora bien, al igual que en Santa Teresa, cada uno de los racimos de *púma* que rodean el cráneo ha sido entregado por una familia y está allí como índice de su trabajo y de su voluntad de acompañar al Rey Nayar; al salir de la iglesia, las flores son redistribuidas, pues cada jefe de familia recibe un racimo que llevará a su casa.

Debemos recordar también que en el momento en que se celebra al Rey Nayar como antepasado, se le recuerda a quienes tomarán un cargo todos sus deberes y obligaciones con el costumbre.

Ahora bien, hay que preguntarse a qué se debe una asociación tan estricta entre el Rey Nayar y las flores de cempasúchil. Para entenderlo, puede ser útil reflexionar en torno a la acción ritual, al proceso de producción del cempasúchil y sobre las cualidades sensibles de ésta. La planta de cempasúchil tiene un ciclo de vida de un año y cuando ha cumplido su función reproductora muere. Como lo he mencionado, los coras meseños siembran esta planta en junio y las flores aparecen en octubre y noviembre, en el mismo periodo en que se cosechan los elotes tiernos. Al igual que el maíz, las temporadas y las autoridades tradicionales, el ciclo de vida del cempasúchil tiene una duración de un año. Cultivar la flor de cempasúchil junto con otras flores en el patio de las casas es parte de los deberes del costumbre. Al preparar el racimo compuesto por cinco flores, los coras no ofrecen solamente los cempasúchiles, sino también el proceso que está atrás de él: la siembra, el cultivo, el disecar las flores y la extracción de las semillas. Como lo he mencionado arriba,

en Santa Teresa el *Tayaxuki* está hecho del conjunto de los antepasados de la comunidad, y también, materialmente, se hace con el trabajo de quienes lo componen, no solamente de los que arman la figura sino también de todos los que han entregado las flores que han cultivado para este fin. Ahora bien, Gutiérrez (comunicación personal, marzo 2012) me ha mencionado un dato que puede servir para encontrar la relación entre las flores sembradas, los muertos y el cráneo-cuerpo. En la comunidad de Dolores, este autor encontró que en la iglesia de esta localidad, que data del siglo XVIII, los habitantes entierran a sus mayordomos en los cuatro rumbos cardinales y el centro. En cada esquina acumulan los huesos de hasta cinco mayordomos y luego los retiran. Cuando el autor preguntó por este hecho, le contestaron que así iba a haber mejores cosechas. Estos datos parecerían indicar que al juntar los huesos de los muertos se acumula su fuerza vital, la cual permite las buenas cosechas<sup>58</sup>. De ahí la analogía entre muerte-vida, sembrar-cosechar y flor *púma*-huesos. Por otro lado, en Jesús María me comentaron que las flores empleadas en la iglesia como ofrendas son retiradas por los mayordomos después de algunos días y llevadas a la casa real en donde se dejan secar, para luego sembrarlas en las milpas y emplearlas en las ofrendas del Día de muertos.

Como para los otros rituales coras, la relación entre la celebración del Día de muertos y el conjunto del costumbre es muy fuerte, pues en esta ocasión se le recuerda a quienes pronto asumirán un cargo sus deberes y obligaciones. Ellos son los responsables de que todo salga bien en la comunidad en términos sociales y políticos, pero también en relación con la regularidad y abundancia de las cosechas. Cumplir con el costumbre es un deber imprescindible para los coras, tanto en términos colectivos como personales. Sobre este hecho se insiste en todos los rituales, pero considero que en la celebración de los difuntos este lazo es más fuerte, debido a que en estos días la comunidad reconoce formalmente a las futuras autoridades, aunque estas hayan sido designadas con antelación.

---

<sup>58</sup> Bonfiglioli (comunicación personal, junio 2012) me comentó que entre los tarahumaras vio enterrar el hueso de una res sacrificada a los pies de un árbol que no daba fruto. El anciano tarahumara que lo hizo le dijo que de esta manera la planta crecería mejor, haciendo suponer una transmisión de fuerzas vitales del hueso a la tierra y a la planta.

En este contexto, las entregas de cempasúchil al Rey Nayar, o los que componen materialmente Nuestro Abuelo Antepasado en Santa Teresa, o los mayordomos enterrados en el templo de Dolores, son índices de la acción humana sobre las divinidades, una acción que, de alguna manera, constituye a los antepasados.

Son el respeto del costumbre y el trabajo agrícola lo que da sentido y continuidad a los antepasados. El Rey Nayar es un referente importante para los coras meseños y una fuente de orgullo, pues permite hacer memoria de un pasado guerrero en que los coras le resistieron a los españoles y también remite a la fundación del costumbre. Hoy en día, el costumbre y el trabajo de los humanos son los que hacen a los antepasados como en el caso de Santa Teresa, o por lo menos los hacen visibles, sacándolos del lugar en que se encuentran encerrados en el caso de Mesa del Nayar.

Podría parecer contra intuitivo afirmar que la acción de los humanos de hoy, de los vivientes, es lo que hace a los antepasados. Como ya lo demostré, los meseños tienen clara la sucesión cronológica de los eventos y piensan su relación con el Rey Nayar en términos genealógicos. Sin embargo, también tienen claro que el costumbre en su conjunto es algo que se *hace*, es una manera de actuar, o tal vez mejor dicho de *trabajar* en el mundo: una relación sin duda nomotécnica. Hacer el costumbre es un deber, o una obligación, no solamente para consigo mismos y con la familia, sino que es un compromiso que se tiene con todos: con la comunidad entera, los antepasados y los dioses. Entre los tarahumaras se encuentra una manera parecida de concebir la acción: Martínez (2008: 98) afirma que el pensamiento “es una materia divina que fue otorgada a los seres humanos en el consejo original bajo la forma de normas de conducta. Este consejo ha sido transmitido de generación en generación”, la acción es una de las manifestaciones de los buenos pensadores puesto que “la evaluación moral de la conducta se concentra en dos grandes campos: el trabajo y el intercambio” (*Ibid*: 104) y que en el trabajo se incluye también la danza como acto ritual. Entre los coras, el pensamiento también tiene gran importancia: en muchos mitos se menciona que para resolver varios de los problemas que los humanos tenían que enfrentar en sus inicios, los antepasados se reunían para pensar y velar, y a menudo en estas reuniones recibían dones y consejos por parte de las divinidades. En los

mitos, los ancianos también se denominan como “los pensadores” y el acto creativo de pensar es lo que le da forma al mundo cora, a las normas del costumbre, a las estrategias empleadas en la vida religiosa y cotidiana<sup>59</sup>. Hacer el costumbre está implicado en el hecho de ser coras, pero esto es pensado como una labor siempre en proceso, que se debe llevar a cabo día con día: no se trata de seguir automáticamente un guión ya establecido y repetitivo, sino de cumplir con un trabajo en el que las personas deben empeñarse tanto a nivel físico como intelectual. En el caso de Mesa del Nayar, hacer el costumbre quiere decir actualizar y hacer presente la relación con el Rey Nayar y, como lo he mencionado arriba, en las palabras de los meseños he observado cómo en él se funden las figuras del jefe de la resistencia en contra de los españoles y del fundador del reino Cora.

Las ofrendas de *púma* son índice de la labor de los humanos y de su respeto del costumbre, que es lo que los hace coras. Por un lado, la práctica anual y cotidiana del costumbre es lo que hace existir a los antepasados; por el otro, en el Día de muertos los cempasúchiles los constituyen materialmente. Para pensar esta relación en términos de Gell (1998: 20), se puede decir que, en el ritual del Día de muertos, las flores de cempasúchil constituyen el índice a través del cual los humanos ejercen su agentividad sobre los antepasados. El trabajo de los humanos actuales, implicado en la entrega del cempasúchil, es lo que le confiere existencia y cuerpo a los antepasados. El cumplimiento con el costumbre vincula a los antepasados con la gente de hoy, se trata pues de una relación en continuo devenir: debe ser constantemente construida y no es dada una vez por todas. El lazo de descendencia no es suficiente para establecer la relación, sino que ésta debe ser constantemente alimentada a través del trabajo de los humanos en el cumplimiento del costumbre. Además, como se vio, las flores se emplean para construir materialmente el cuerpo de los antepasados. Al igual que en el yúmari celebrado por los tarahumaras, uno de los objetivos de los rituales del Día de muertos entre los coras es el de “refrendar una relación de mutua dependencia que se estableció desde el comienzo de los tiempos” (Bonfiglioli 2008: 49).

---

<sup>59</sup> Preuss (1912: 136-140) recopiló un mito en el que los ancianos piensan que quieren bailar, hacer el mitote; sin embargo, sus intentos fallan, los pensadores no logran construir el altar o el patio del mitote hasta el momento en que el Hermano Mayor decide intervenir y enseñarles a celebrar el mitote.

Los antepasados coras se asocian con las lluvias: puede decirse que, pasado un tiempo de su muerte, ellos se transforman en este fenómeno atmosférico, que es necesario para continuar el ciclo del cultivo y más en general de la vida de quienes están sobre la tierra. El Día de muertos es el momento para despedir a las lluvias, pero con la conciencia y la esperanza de que regresarán puntualmente a la sierra en junio del siguiente año.

En el Día de muertos se recuerdan tanto a los difuntos cercanos como a los antepasados, los que ya no están en la tierra junto con los humanos. Al mismo tiempo se establecen las premisas para un ciclo nuevo, tanto agrícola como del costumbre. Análogamente, el cempasúchil, que es una planta anual, al final de su ciclo de vida produce contemporáneamente flores y semillas que darán origen a nuevas plantas.

El hecho de que los ramilletes de flores *píma* que cada familia entrega sirvan para hacer presente y visible al Rey Nayar y su relación con él (o en el caso de Santa Teresa para constituir el cuerpo del antepasado), me permite desarrollar algunas reflexiones en torno a la categoría de ofrenda así como es comúnmente empleada. En cora, para designar una ofrenda de flores se emplea la palabra *xuxuxu*, que se puede traducir simplemente como “flor”. En un estudio sobre las ofrendas de flores en los rituales darsán en la India, Galiana y Abal (2012: 150) afirma que “à travers des fleurs offertes, c’est la nature entière qui s’offre à la déité, avec sa fraîcheur, sa vigueur sa capacité de renouveau, ses différents cycles, sa dimension féconde”. Todos estos aspectos están presentes en las ofrendas de flores hechas por los coras y más en general en el uso que este grupo hace de las flores. No obstante, considero que, en el caso de los cempasúchiles que se le entregan a los antepasados, hay más. Como lo he mencionado arriba, entregar cempasúchiles implica cierto trabajo por parte de los donantes y este trabajo es un elemento fundamental de la ofrenda. Esto ha sido observado por Fujigaki, Martínez y Salazar (en prensa) entre los tarahumaras: según estos autores, para este grupo indígena el trabajo constituye el eje que articula las relaciones sociales entre unidades domésticas y la relación que establecen los humanos con la divinidad Onorúame. Para los trabajos que requieren el apoyo de muchas personas, para las curaciones, las fiestas y en ciertos momentos del ciclo agrícola, los tarahumaras organizan las llamadas *teswinadas* (*Ibid.*: 8): se trata de eventos convocados por

los miembros de una unidad doméstica y a los que participan varias personas dependiendo de la capacidad de movilización de los convocantes. Los invitados son llamados a participar en distintas actividades dependiendo del tipo de *teswinada* y reciben a cambio el *teswino*, bebida fermentada elaborada a base de maíz (*Ibid.*: 4). Sin embargo, las redes del *teswino* involucran no solamente a los humanos y a los grupos sociales, sino también a la divinidad, puesto que “todas las bebidas rituales, como el *teswino*, deben ser dedicadas a Onorúame antes de ser consumidas por los hombres. Así, este ciclo de reciprocidad e intercambio entre los rarámuri y la divinidad se repite una y otra vez mediante el ritual, tal y como fue pactado en los tiempos primigenios” (*Ibid.*: 12). Sin embargo, lo que se le ofrenda a la divinidad es lo que contiene el alimento, es decir, el trabajo y el esfuerzo de los seres humanos, siguiendo el razonamiento de los autores: “alimentar a la divinidad significa poner en circulación un flujo de esfuerzo y trabajo humano” (*Ibid.*: 19).

Entre los coras, la dimensión colectiva implícita en las *teswinadas* tarahumaras está menos presente. Sin embargo, la idea del trabajo implicado en la elaboración de una ofrenda es importante: también en este caso, además del objeto, se está ofrendando el trabajo humano que implica su elaboración. Ahora bien, resulta evidente que no se pueda ofrendar cualquier objeto que implique trabajo, sino aquellos que, por alguna razón, son apreciados por las divinidades o por los antepasados, en este caso las flores. El trabajo de los humanos entonces, no es solamente la actividad material implicada en el cultivo o la recolecta de ciertas especies y en la elaboración de la ofrenda, sino también en la reflexión, o mejor dicho en términos coras, en la actividad de pensar, necesaria en el momento de escoger un elemento que será apreciado para el destinatario de la ofrenda.

Se puede observar como la relación entre los coras y sus antepasados es de construcción mutua, en continuo devenir. Si por un lado el Rey Nayar se considera como el antepasado del que todos los coras descienden y el que funda su identidad, por el otro son los coras vivientes, los de hoy, que construyen al antepasado y esto en dos sentidos: haciendo materialmente su cuerpo, como en el caso de Santa Teresa, y llevando a cabo años tras año, temporada tras temporada, sus deberes rituales. Ahora bien, ¿por qué la relación entre los humanos y los antepasados, en las festividades del Día de muertos, se da a través de las

flores? Considero que esto se inserta en un contexto más amplio en el que “lo florido” es síntoma de la voluntad de los humanos de establecer cierto tipo de relaciones con seres que, por ciertas características, se diferencian de ellos, pues hay que recordar que entre los humanos no hay “circulación” de flores en el contexto de la vida cotidiana<sup>60</sup>. En el capítulo anterior mostré que la acción de florear un determinado territorio tiene como objetivo establecer un contexto apto para relacionarse con las divinidades en el transcurso de los rituales. Ahora en el Día de muertos se puede observar que las flores no solamente pueden fungir como contexto de la relación, sino que pueden estar presentes en ella de manera preponderante: las flores de cempasúchil son el objeto a través del que se manifiesta de una forma visible la relación entre los humanos y los antepasados. No solamente las cualidades sensibles de las flores las hacen “medios para pensar” (Lévi-Strauss 2006 [1962]: 104) la relación que existe entre humanos y antepasados, sino que también se trata de objetos que pertenecen al mismo tiempo al mundo de los humanos y al de los dioses. Existen, como lo hemos visto, otros tipos de ofrendas que se destinan a los muertos, como las de comida: las ofrendas alimenticias tienen como fin convidar a los muertos más cercanos (los del grupo cognaticio) para que, un día al año, vuelvan a compartir con los vivos. Las relaciones que se establecen a través de las flores son de un tipo más complejo: involucran no solamente a los muertos cercanos, sino también a los antepasados míticos y a los miembros de las distintas familias. Dejar de hacer este tipo de ofrendas significaría no solamente arriesgarse a que no lleguen las lluvias a la sierra cuando son necesarias, sino también romper la relación con los antepasados, que son quienes guardaron y transmitieron los conocimientos que tienen los coras actuales sobre el costumbre y mas en general sobre el mundo.

En este sentido, también sería demasiado simplista considerar la relación entre ofrendas y lluvias en términos de un simple intercambio. La ofrenda de flores no implica automáticamente la llegada de las lluvias, sino que es el hecho de hacer el costumbre día con día, de irlo construyendo en las prácticas cotidianas, lo que garantiza la continuación de los ciclos. Una vez más, los cempasúchiles son el índice de un proceso cuya consecuencia

---

<sup>60</sup> En el siguiente capítulo se verá que en ciertas situaciones rituales, sí circulan flores entre seres humanos, no obstante la persona que recibe las flores conforma el centro de una serie de acciones y relaciones que tienen como objetivo transformarla en una divinidad.

es, o debería ser, entre otras cosas, la llegada de las lluvias, pero que en realidad involucra procesos más complejos. Tanto es así que muchas personas tienden a pensar que los periodos de sequía son consecuencia de la mala administración de las autoridades o de sus faltas en el cumplimiento del costumbre y es por esta razón que las autoridades se empeñan para demostrar su rectitud e intentan intensificar la actividad ritual y el cumplimiento del costumbre para obtener las lluvias. Me tocó vivir un ejemplo de esto en 2011, cuando la temporada de lluvias fue muy escasa en la sierra y quizás como consecuencia de esto llegó un gusano que nunca nadie antes había visto que destruyó las pocas plantas de maíz que habían logrado sobrevivir a la sequía. En esta ocasión, escuché algunos comentarios negativos sobre las autoridades quienes, por su lado, decidieron sacrificar una res esperando así que llegaran las lluvias. Hay que mencionar que, en Mesa del Nayar, los sacrificios de reses son eventos extremadamente raros, como este fenómeno de la plaga.

Lo mencionado hasta aquí me ha permitido mostrar que la elaboración y la entrega de las flores de cempasúchil en ocasión del Día de muertos genera relaciones más complejas que un simple intercambio de prestaciones entre los humanos y las divinidades. Según Hubert y Mauss (2010 [1899]: 81), todas las ofrendas tienen el papel de intermediarios entre los sacrificantes y los dioses. Por su lado, Lévi-Strauss reajusta la fórmula de Hubert y Mauss afirmando que el sacrificio establece una relación de contigüidad entre los distintos elementos que entran en él, permitiendo así una conexión entre el sacrificante y los dioses (Lévi-Strauss 2006 [1962]: 326-327).

Ahora bien, a primera vista, podría parecer que, efectivamente, los ramilletes de flores que se entregan en ocasión del Día de muertos tuvieran la función de mediadores entre los humanos y los dioses, o bien de establecer la relación de contigüidad de la que habla Lévi-Strauss. No obstante, considero que, si bien exista cierta relación de reciprocidad entre humanos y divinidades, no se trata solo de esto. Como lo he mencionado, las flores constituyen materialmente a la divinidad, y esto no ocurre en términos metafóricos: es el trabajo cotidiano y ritual del que las flores son índice que permite la existencia misma del Rey Nayar. En el caso del Día de muertos, las flores entregadas en la iglesia no sirven simplemente como intermediario entre humanos y divinidades, sino que en su materialidad,

y gracias al proceso de su producción y entrega, son el elemento material en el que se concretiza una relación de creación recíproca entre los humanos y los antepasados míticos. Si bien no se puede afirmar categóricamente que las flores entregadas para el Rey Nayar no son ofrendas, puesto que existe efectivamente una relación de reciprocidad que se establece entre los humanos y los dioses, hay que observar también que las flores no son exactamente un intermediario entre los dos términos de una relación, puesto que dicha relación no se construye a través de la contigüidad y el intercambio, sino por un proceso de creación mutua que nunca puede darse por terminado. Éste se mantiene y renueva a través del tiempo y en él las flores participan no como un objeto intercambiable, sino como algo constitutivo.

## **2.5 El padre de todos los coras: haciendo comunidad**

Otro aspecto sobre el que vale la pena reflexionar más a profundidad en relación con el Día de muertos es el hecho de que la ofrenda de cempasúchil que se le hace al Rey Nayar permite articular por un lado la relación “vertical” de las distintas familias con el antepasado mítico y por el otro una relación “horizontal” que se establece entre los distintos núcleos familiares a través del intercambio indirecto de semillas que se produce con la redistribución de las ofrendas. De esta forma, como se verá, se integran diacronía y sincronía en una red de relaciones en las que los individuos y los núcleos familiares se insertan de manera compleja y en distintos niveles.

En el transcurso del año, cualquier habitante de la comunidad puede ir a visitar al cráneo del Rey Nayar en su capilla, pero se trata de una ceremonia íntima y privada, en la que por lo general se le pide ayuda para cuestiones personales o relacionadas con la familia. En la celebración del Día de muertos, la relación se vuelve colectiva así como son colectivas las intenciones de quienes participan en ella.

Como lo he mencionado, cada familia entrega un ramillete de cempasúchil al Rey Nayar, pero al salir de la iglesia recibe también algunas flores. De la misma forma en Santa Teresa

las flores que constituían el cuerpo del Tayaxukî son redistribuidas entre las familias de la comunidad. Al entregar cada uno un ramillete de flores, todos los núcleos familiares establecen una relación con el Rey Nayar y se reconocen como sus descendientes: el cráneo es el antepasado de todos y cada uno de los coras que le entregan flores, pero la relación con el cráneo continúa con esa flor que se lleva a casa y se deja secar para sembrarla cuando será el momento. Si, como lo he mencionado arriba, el antepasado se puede concebir como una persona fractal, entonces, al llevar a la propia casa una parte de esta persona, también se está llevando el todo. De esta forma, en los patios de cada una de las familias de la comunidad se están cultivando, en realidad, las flores de todos. Esta distribución de semillas entre las familias de la comunidad responde, en una escala distinta, a la misma lógica que rige la circulación del maíz sagrado entre los núcleos pertenecientes a un mismo grupo cognaticio. La circulación de las flores de cempasúchil se da a nivel comunitario entre núcleos familiares que no siempre se reconocen en una relación de parentesco demostrable. Esto es, no hay, por lo menos en la memoria de las personas, un antepasado común, mientras que en los mitotes existe una cepa de maíz sagrado que se transmite de generación en generación y cuyas semillas circulan entre las personas que se reconocen como familiares<sup>61</sup>.

El ramillete que se entrega al cráneo en el Día de muertos es índice de la presencia y el trabajo de cada uno de los núcleos familiares. Sin embargo, sus semillas provienen del intercambio del año anterior y por lo tanto también del trabajo de otras familias de la comunidad. Así se puede observar que, en este ritual, los ramilletes de cempasúchil circulan en dos direcciones distintas pero combinadas: entre los núcleos familiares que conforman la comunidad, y entre cada uno de estos núcleos y el Rey Nayar.

De esta forma se genera una serie infinita de relaciones entre los miembros de la comunidad. Como lo he mencionado, el antepasado está hecho de antepasados, al igual que la flor está hecha de flores. Se constituye así una serie de intercambios que se suceden año con año y a través de las generaciones, produciendo un entramado que queda ya indisoluble. Si el Rey Nayar está constituido por los antepasados de todos y cada uno de los

---

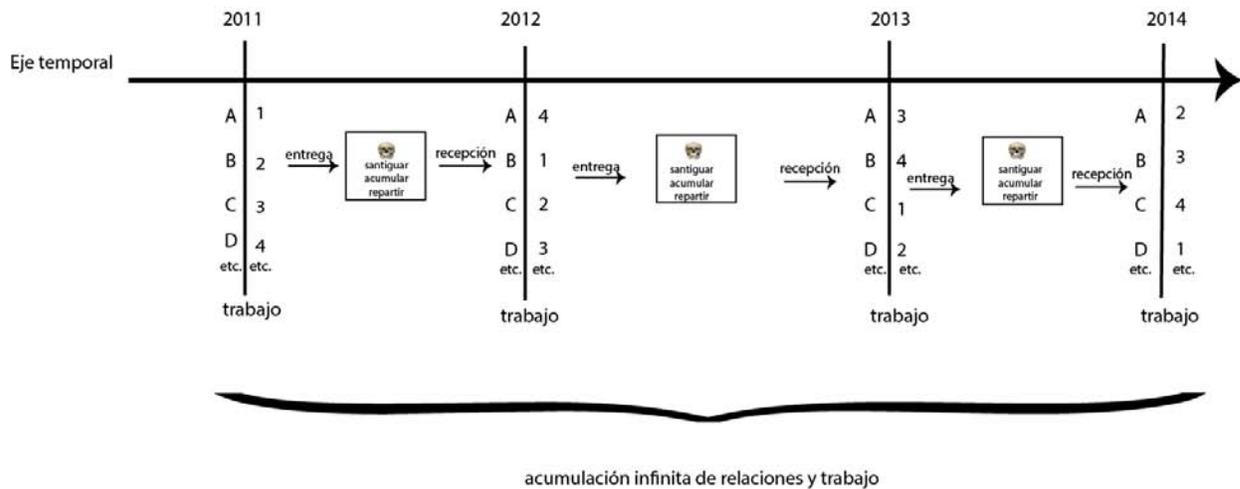
<sup>61</sup> En el capítulo 4 volveré sobre este tema.

náyeyeri actuales a manera de una persona fractal, de la misma forma los humanos de hoy están insertados en una red de intercambios que, con el transcurrir de las generaciones, constituye la comunidad como un todo. En esta, cada uno de sus miembros es portador, al mismo tiempo, de su propio trabajo y del de todos. Además, junto con el trabajo, lo que se intercambia es también memoria, pues al llevar al propio hogar las flores del Rey Nayar, o de Tayaxukĩ, se lleva no solamente parte del antepasado mítico, sino también de todos los muertos celebrados en la comunidad, de las generaciones que se han sucedido. De esta forma, las flores que se entregan al Rey Nayar son ellas mismas, en cierto sentido, un objeto fractal, puesto que resguardan la serie potencialmente infinita de intercambios y ofrendas que las han precedido.

Gell ha reflexionado entorno a la relación entre ciertos objetos y la manera en que los pueblos hacen memoria en el capítulo de su obra dedicado a los malangan, unas esculturas funerarias empleadas en la isla de Nueva Irlanda en Nueva Guinea. Dichas estatuas tienen una “vida ritual” extremadamente breve: al término de un rito funerario son destruidas o vendidas porque su “relevancia social” dura exclusivamente el tiempo del ritual (Gell 1998: 224). Sin embargo, el autor demuestra que, en este breve periodo, estas esculturas tienen una posición fundamental en la red de relaciones que se articula en los rituales funerarios. Según Gell, uno de los propósitos de estas estatuas es proveer de una “piel” a la persona muerta recientemente (*Ibid.* 225); en estos objetos, continua el autor, “the life force which accumulates in Malangan carving is the net result or product of a lifetime’s activity in the social world [...]. The Malangan, in other words, mediates and transmits agency between past and future” (*Ibid.* 226). Según Gell, estas mismas figuras permiten una “forma perfecta” de abducción de la agentividad a partir del índice, el cual no solamente media la agentividad, sino que también la transmite y sobre todo la perpetúa: de esta forma la memoria no es solamente el almacenamiento de eventos pasados, sino también lo que le permite a la colectividad actuar sobre el mundo y cambiar los eventos. Ciertos objetos, como los malangan, permiten intercambiar colectivamente memoria y agentividad (*Ibid.* 227).

Los comentarios de Gell sobre estos objetos son sugerentes en cuanto ayudan también a pensar las relaciones que se establecen entre los coras, sus antepasados y las flores. Como lo hemos visto, en Santa Teresa las flores proveen de un cuerpo al “Nuestro Abuelo Antepasado” y en Mesa del Nayar el cuerpo está ya presente bajo la forma del cráneo del Rey Nayar. Sin embargo, tanto en unos como en otros, el cempasúchil articula las agentividades y las relaciones que existen entre los participantes del ritual. En las flores se acumula a través de las generaciones la agentividad de todos los que, en el pasado, han entregado flores a los antepasados y, al mismo tiempo, dichas flores constituyen el cuerpo del antepasado en el tiempo en que dura el ritual: lo hacen presente y visible y por lo tanto permiten que pueda existir una interacción con él.

El siguiente gráfico (figura 10) ilustra la serie de relaciones que se producen a través de la sucesión temporal de los rituales año con año.



A,B,C,D etc. núcleos familiares que siembran el cempasúchil  
 1,2,3,4 etc. | plantas de cempasúchil que se distribuyen en el ritual

Figura 10. el intercambio de semillas de cempasúchil a través de las generaciones.

Como se puede observar, el intercambio de flores (y por ende semillas y trabajo), ocurre entre los núcleos familiares a través del Rey Nayar. Primero se le entregan las ofrendas a este último y luego son redistribuidas, y esto crea una serie de lazos entre los núcleos mediados por el rey Nayar de una forma parecida a la que constituye los grupos cognaticios, cuyos miembros se reconocen a partir de la relación que llevan con un principal, independientemente de que el lazo se establezca del lado matrilateral o patrilateral.

## 2.6 El nacimiento: el Arrullo del Rey Nayar y el Cambio de varas

Para tener una idea más clara de los sucesos del Día de muertos y para insertar con mayor claridad este ritual en el contexto del ciclo al que pertenece, vale la pena tomar en consideración los rituales del Cambio de varas y del Arrullo del Rey Nayar. Estos dos rituales siguen al Día de muertos en términos tanto lógicos como cronológicos y a través de distintos códigos indican el momento del ciclo en que nacen diversas entidades. En primer lugar, a principios de enero se conmemora el nacimiento del Rey Nayar. En segundo lugar, en el momento en que toman su cargo, las nuevas autoridades también son protagonistas de un nacimiento. Por último, el ritual marca también el momento en que, después del solsticio de invierno, el sol empieza a recobrar su fuerza.

En los primeros días de enero en Mesa del Nayar se celebran dos importantes rituales. El primero de enero es el día de la entrega de los cargos del mayordomo, mientras que el 6 de enero son el gobernador y su grupo quienes entregan el cargo. Durante los días anteriores a las fiestas, en la comunidad se observa una gran actividad por parte de quienes tendrán que entregar el cargo: los hombres se encargan de construir los bancos de caña en donde sentarán a sus sucesores. Los bancos deben ser sólidos y adornados con plátanos y *chumiscas*, unos panes en formas de triángulos, de peces y de cocodrilos (fotografía 14). También hay que confeccionar las coronas de plátano que los nuevos cargueros llevarán puestas. Mientras que los hombres construyen los bancos y demás objetos que serán empleados, las esposas de quienes entregan cargo tienen que preparar grandes cantidades de comida que serán intercambiadas y distribuidas en los días siguientes.



Fotografía 14. Panes confeccionados en ocasión de la entrega de cargos (Fotografía: Arturo Gutiérrez 1998)

En la mañana del primero de enero, los mayordomos entrantes y salientes se reúnen en la iglesia para rezar acompañados por los músicos. Simultáneamente, los moros ejecutan una serie de coreografías en su recinto y distintos grupos de danzantes (maromeros, urracas y arcos) se turnan en la casa fuerte del juzgado. Después de algunas horas, los moros dejan su cuartel y el capitán llama a los demás danzantes, quienes salen de la casa fuerte y a su vez llaman a los mayordomos que están sentadas afuera de ella. Enseguida escoltan hacia la iglesia a la procesión de los mayordomos y a los danzantes. Aquí todos se quedan un tiempo a rezar hasta que también los moros entran a la iglesia y se presentan en frente del altar. Después de un ciclo de cantos, los moros salen de la iglesia; en este momento, las campanas empiezan a repicar y en cada esquina del patio de la iglesia se comienzan a lanzar una gran cantidad de cohetes. Las autoridades, los músicos y los danzantes salen al patio de la iglesia y realizan una procesión en sentido levógiro. Todos regresan a la iglesia en donde se apagan las velas, luego se van hacia la casa del juzgado, en donde siguen una serie de coreografías por parte de los danzantes. Mientras estas acciones transcurren, están obviamente presentes los cargueros, tanto los que entregan su cargo como los que los reciben; otros miembros de la comunidad (hombres, mujeres, niños y niñas) se acercan a los lugares en los que se ejecutan los rituales para observarlos. Después de un par de horas, los moros escoltan a todo el grupo a su casa fuerte; aquí el mayordomo mayor pronuncia

un largo discurso en cora en el que alecciona a todos los presentes acerca del costumbre; al discurso le siguen más coreografías. Pasada alrededor de una hora todos regresan de nuevo en procesión a la casa del juzgado; entonces las autoridades entrantes se disponen en fila, mientras que las salientes se dirigen a su casa para recoger los bancos y la comida que entregarán a sus sucesores. La entrega de los bancos es acompañada por cohetes y música. Cuando ya llegaron todos los bancos, quienes dejan el cargo se van a la iglesia y enseguida regresan corriendo a la casa del juzgado. Posteriormente, danzantes y cargueros se dirigen hacia la iglesia. Los mayordomos salientes caminan adelante del grupo de los danzantes y los entrantes atrás del mismo. Todos entran a la iglesia y rezan por alrededor de una hora; en seguida el grupo se separa y quienes entregan el cargo se van otra vez a la casa del juzgado acompañados por los danzantes. En este momento, toman sus coronas de plátanos y una caña y caminan hacia la iglesia; al mismo tiempo, quienes reciben el cargo salen de la iglesia y los dos grupos se encuentran a mitad del camino. Los mayordomos salientes hacen que sus sucesores se hinquen en frente de ellos para coronarlos con los plátanos y a su vez les entregan un caña. Entonces todos se dirigen hacia la casa fuerte. Ahí quienes recibieron el cargo se sientan en la silla que les entregan sus predecesores. En este momento, empiezan grandes intercambios de comida y de alcohol que se llevarán a cabo por todo el día y hasta entrada la noche, cuando todo concluye con una gran borrachera colectiva a base de tequila y alcohol “del 96”.

El 6 de enero es la entrega de los cargos del grupo del gobernador. El ritual se desarrolla de una manera muy parecida al cambio de los mayordomos, con la diferencia de que ahora todo se desarrolla entre la casa del juzgado, la iglesia y la casa del gobernador.

Entre las dos entregas de los cargos, la noche del dos de enero y hasta la madrugada del tres tiene lugar el Arrullo del Rey Nayar. En esta ocasión, se lleva a cabo una procesión muy concurrida que atraviesa todo el pueblo. La procesión sale de la iglesia en este orden: en primer lugar se encuentra el capitán de los moros y atrás de él los grupos de danzantes acompañados por los músicos. Tras ellos, un mayordomo sostiene una pequeña vitrina de color rojo adornada con flores de papel y listones de colores. Al interior de la vitrina se encuentra el Rey Nayar: se trata de una pequeña estatua que lleva un gran sombrero en la

cabeza y algunos moños de colores en las manos. A cada lado de la vitrina está una fila de personas así compuesta: un niño con una vela encendida, un guardia con un carcaj de piel de venado, un mayordomo con una vara de la que cuelga una cinta azul que termina frente a la vitrina, una tenanche quemando copal y un moro cargando una bandera blanca. Atrás del Rey Nayar van los mayordomos y luego las personas de la comunidad; el grupo de los músicos de la iglesia acompaña la procesión tocando. Todos van escoltados por los moros que están en sus monturas franqueando al grupo. La procesión da una vuelta por el pueblo y al llegar en las cercanías de la casa fuerte del juzgado se detiene. Siguen unas carreras de los moros entre la casa del juzgado y el lugar donde la procesión se encuentra parada; al final, el capitán de los moros se lleva los músicos y los danzantes de urraca y toda la procesión se dirige hacia la casa del juzgado. Una vez que todos han llegado, se llevan a cabo una serie de coreografías dentro y fuera de la casa. Enseguida los mayordomos entran y con mucha delicadeza y cuidado depositan la vitrina sobre un altar. Los danzantes siguen bailando en frente del santo por algunas horas, luego depositan su parafernalia al interior de la casa fuerte. A lo largo de toda la noche y hasta la mañana del día siguiente, se lleva a cabo una velación a la que asisten los mayordomos y las personas que así lo desean; afuera de la casa, una pareja de moros queda aguardando toda la noche, turnándose con otras parejas según las órdenes del capitán.

El Arrullo del Rey Nayar es la celebración de su nacimiento. El Rey está “chiquito”, al igual que el sol que apenas está empezando su camino. El pequeño Rey Nayar es una de las manifestaciones de Tayau, “Nuestro Padre”, divinidad relacionada con el sol. Como lo menciona Bonfiglioli (2008: 55) en relación con el pueblo rarámuri, el “sol chiquito” se hace cada vez más fuerte con el transcurrir de los días y gracias a su ascenso en el firmamento, ya que el cenit se ubica cada día en un punto más alto sobre el horizonte, hasta llegar al solsticio de verano, cuando empieza su descenso.

En el Cambio de varas y el Arrullo del Rey Nayar no hay un uso sobresaliente de flores, pero al igual que en todos los rituales coras que se celebran en el pueblo (*Cfr.* capítulo 1) las cruces de la comunidad y el interior de la iglesia tienen sus adornos florales. En este

caso la especie empleada es la *Gomphrena Globosa (téuri)*. Esta planta se cultiva en los patios de las casas al igual que el cempasúchil.

En este apartado he querido describir los rituales que constituyen la continuación del Día de muertos: después de la despedida de las lluvias y de que el sol ha tocado su punto más bajo en el horizonte, en enero empieza a subir y a crecer, al igual que el Rey Nayar y las autoridades que “nacen” en este ritual.

En noviembre, la muerte es el tema principal del ritual, pues el Rey Nayar es celebrado como un antepasado muerto, pero también se establecen las premisas para que el mismo muerto vuelva a nacer en enero bajo la forma de pequeño Rey. En ocasión del Arrullo del Rey Nayar se insiste en el hecho de que el santito que se lleva en procesión (y por el resto del año permanece en el altar de la iglesia) “está muy chiquito”, y en los mismos días “nacen” las nuevas autoridades quienes tendrán que cuidar del orden de la comunidad y de la correcta ejecución del costumbre. Los rituales de enero son otra ocasión para reforzar el lazo que existe entre el Rey Nayar y las autoridades tradicionales, quienes nacen juntos para empezar un nuevo ciclo. Después de la promesa hecha en noviembre, llega ahora para las autoridades el momento de asumir realmente la responsabilidad del cargo, y de mantenerlo a lo largo de un año. Igualmente el Rey Nayar empieza nuevamente su ciclo de vida: tanto las autoridades como el Rey serán los responsables, en niveles distintos, de trabajar por el bien de la comunidad.

En este capítulo, he llevado a cabo un análisis sobre un ritual en apariencia relativamente sencillo pero que, sin embargo, vehiculiza un conjunto de ideas que resultan fundamentales para reflexionar en torno a la manera de estar en el mundo propia de los coras meseños.

En primer lugar, he mostrado como la entrega de flores no puede ser interpretada como una simple ofrenda, sino que los ramilletes de cempasúchil condensan en sí una serie de acciones y de relaciones mucho más compleja.

El Rey Nayar es parte del grupo de los antepasados; aunque su figura sobresalga en el contexto ritual y en la memoria de los coras, vale la pena subrayar la pertenencia del Rey al grupo más amplio de todos los antepasados muertos.

La estrecha relación entre los antepasados -especialmente el Rey Nayar- y el costumbre, muestra también el dinamismo con el que son concebidos. Los antepasados no son dados una vez por todas como predecesores y creadores, sino que son seres que solamente existen y se actualizan en la relación con los humanos. Así, el proceso de creación entre humanos y antepasados en realidad es recíproco: por un lado, los coras actuales reconocen su relación de descendencia con los antepasados, atribuyéndoles el origen del costumbre. Por el otro, es la celebración actual de los rituales hecha por los náayeri de hoy en día lo que hace a los antepasados y les da presencia y sentido (figura 11).

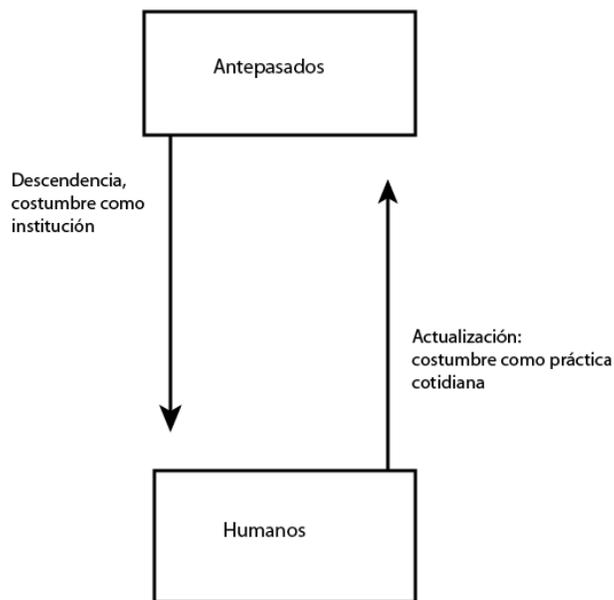


Figura 11. La relación de creación recíproca entre humanos y antepasados

En el contexto de este ritual, además de la relación que se produce entre los distintos núcleos familiares y los antepasados, se puede observar que la elaboración de los ramilletes de cempasúchil y su intercambio permite construir también un entramado de relaciones entre los distintos núcleos familiares actuales, lo cual ofrece una nueva pauta para pensar la

manera en que los náayeri establecen y mantienen las relaciones entre individuos, núcleos familiares, y antepasados. Como lo mencioné arriba, la red de relaciones que se constituye y desarrolla a lo largo de los años en este ritual, se vuelve inextricable.

Considero que, en el caso específico de la circulación de flores en el ritual del Día de muertos, el tipo de relaciones que se establecen corresponden a la definición propuesta por Houseman, quien así las define: “an ongoing, reciprocal involvement between subjects implying, for all parties concerned, the attendant qualities of agency, interaction, intentionality, affect and accountability” (Houseman 2006: 415). Efectivamente, al entregar las flores de cempasúchil los humanos se comprometen a cumplir con sus deberes con el costumbre, y de alguna forma constituyen a los antepasados, al mismo tiempo, se espera de los antepasados el mismo compromiso para mantener el desarrollo de los ciclos estacionales y agrícolas. A través de la circulación de las flores *púma* se establece una red indisoluble entre los antepasados y los núcleos familiares, en la que todos están voluntariamente comprometidos en una serie de obligaciones rituales y cotidianas que tienen como objetivo el buen funcionamiento de los ciclos.

Otro elemento importante a observar es que, en el momento en el que se festejan a los antepasados en su faceta de muertos -y ¿qué hay más cercano a la muerte que un cráneo humano que se considera el resto de un cuerpo momificado?- también está presente la vida “en potencia”. Esto se ve especialmente a través del uso de las flores: no solamente en esta ocasión se redistribuyen las flores (y sus semillas) para continuar el ciclo de cultivo, sino que la especie empleada se asocia con el maíz, el alimento por excelencia, el que es consumido cada día y que fortalece el cuerpo. En un ritual en el que al centro de la acción se encuentra un muerto, la ofrenda de flores introduce otro aspecto: el de la vida como semilla, es decir, la vida antes de la vida, una vida en potencia.

Así como en el acondicionamiento del espacio ritual, también en el Día de muertos son los humanos quienes toman la iniciativa y hacen el primer paso en el establecimiento de la relación, aunque aquí la situación se complejiza. Si bien es cierto que son los humanos quienes celebran el ritual, también es evidente que los antepasados no son unos simples convidados, sino que es gracias a ellos y por ellos que los coras son quienes son y pueden

mantener vivo el costumbre. A los antepasados también se les atribuye cierta agentividad, no solamente porque fue el Rey Nayar quien fundó el costumbre, sino también porque, bajo la forma de lluvias, son llamados a regresar anualmente a la tierra.

Hasta aquí resultó evidente que las flores son empleadas por los humanos para establecer relaciones y espacios de comunicación con seres otros. No obstante, esto no es todo: el uso de las flores puede ser índice de agentividades que ya no dependen exclusivamente de los humanos.

En el siguiente capítulo, me enfocaré en el análisis de las Pachitas, otro ritual perteneciente al ciclo relacionado con Cristo y que le sigue cronológicamente a los descritos hasta aquí. En esta celebración, las flores acompañan ideas y mensajes propios de este ritual, mismos que pueden ser expresados también a través de la mitología en donde, otra vez, las flores aparecen como elementos clave para el desarrollo de los hechos narrados. No obstante, las flores empleadas (que son de varias especies) ocupan un lugar diferente que las de cempasúchil. Como se verá, las relaciones que se pueden observar en las Pachitas son de un tipo muy distinto al que se establece en el Día de muertos y tienen, por lo tanto, otras consecuencias sobre los humanos y su entorno.





### **3. La flor de la transgresión: la Malinche de las Pachitas**

En el capítulo anterior he mostrado la manera en que los seres humanos construyen una serie de relaciones a través de las flores de cempasúchil. Éstas, gracias a sus propiedades y a la forma en que son cultivadas, sirven como índices de las acciones humanas ante los antepasados. En el ritual del Día de muertos, son los humanos quienes llevan a cabo la mayoría de las acciones y es gracias a su voluntad y a su trabajo que se concretizan las relaciones con los antepasados.

En las Pachitas también están presentes unas transacciones de flores, pero éstas ocurren alrededor del personaje de la Malinche, en torno al cual me propongo reflexionar para ver cómo, a través de relaciones determinadas, en la acción ritual se le atribuyen características divinas. El ejemplo de la Malinche de las Pachitas es especialmente ilustrativo porque quienes tienen ese cargo son unas niñas del pueblo que, en la cotidianidad, no se distinguen de sus coetáneas, por lo que hay que emprender una serie de acciones rituales para transformarlas en divinidades.

Más allá de esto, hay que observar que en las Pachitas se hace un uso extensivo de flores, que rompe parcialmente las reglas que rigen su uso. Mostraré cómo la manera particular en que se emplean las flores en las Pachitas contribuye a crear una situación que caracteriza este ritual: la falta de control y la ruptura de ciertas reglas, lo cual da paso a la fertilidad de los campos. Además veremos que, aunque de una forma indirecta, el uso de las flores hace ahora alusión no solamente a las acciones humanas, sino también a ciertos comportamientos atribuidos a las divinidades, lo cual se vuelve más evidente en ciertos mitos que, como lo mostraré más adelante, dialogan con las acciones rituales desarrolladas en las Pachitas. Además, como se verá, las flores con sus propiedades específicas contribuyen a articular la relación entre las Malinches por un lado y los ancianos y

cantadores por un lado, ya que estos personajes se caracterizan por tener propiedades que se oponen entre ellas.

A través del análisis de las acciones rituales y apoyándome en los mitos y las exégesis nativas, me propongo además mostrar cómo uno de los temas principales del ritual, es decir la transgresión sexual, puede ser pensada a partir del uso de las flores. También analizaré de forma paralela cómo en la mitología se muestran ciertas transgresiones a través de estos elementos. Para desarrollar el tema del presente capítulo, tomaré en cuenta sobre todo la acción ritual que he podido observar tanto en Mesa del Nayar como en Jesús María, pero también recurriré, en ocasiones, a algunos relatos mitológicos que están estrechamente ligados con este ritual y que a veces son empleados por los informantes como exégesis de las Pachitas.

Como se verá, la asociación entre transgresión sexual, flores y fertilidad se observa de forma muy marcada también en ciertos relatos míticos mexicanos, así como en algunas de las fiestas de las veintenas del mismo pueblo. Al tomar en consideración estos datos, no pretendo demostrar la existencia de alguna continuidad directa entre los pueblos prehispánicos y los coras de hoy. No obstante, considero que en este caso específico las analogías no pueden dejarse de lado, tomando las precauciones del caso. Vale además la pena recordar que el mismo Preuss consideraba que el estudio de las culturas indígenas contemporáneas era el mejor punto de partida para la interpretación de ciertos datos relativos a las culturas antiguas (Alcocer 2007: 12).

### **3.1 Buscando a Cristo: el ritual de las Pachitas**

Las Pachitas son el carnaval cora, se celebran en todas las comunidades; empiezan generalmente entre 4 o 5 semanas antes del miércoles de cenizas y terminan el martes de carnaval.

Se trata de un ritual que forma parte del ciclo sobre la vida de Cristo, y está fuertemente ligado con la Semana Santa, ya que en este último ritual una serie de situaciones que se

crearon en las Pachitas encuentran su desenlace. Si, como lo he propuesto en el capítulo 1, se puede considerar que algunos rituales constituyen en conjunto una narración de la vida de Cristo, puede entonces decirse, como lo ha mencionado Gutiérrez<sup>62</sup> (2010: 251), que las Pachitas corresponden al momento de la adolescencia de Cristo (o del sol si se toman en cuenta las celebraciones agrícolas). En este momento la fuerza sexual del Cristo-Sol empieza a mostrarse, sin llegar a desplegarse del todo y a ser destructiva, hecho que ocurrirá en la Semana Santa. En las Pachitas, se empieza a observar una actitud transgresora que alcanzará su ápice el viernes santo, cuando los judíos logran matar a Cristo.

En el transcurso de las varias semanas que duran las Pachitas, las comunidades son atravesadas por un aire de festividad y de alegría. Se trata de un ritual muy incluyente, en el que todos los miembros de la comunidad participan en distintos niveles, y que en los últimos días de la celebración puede llegar a contar con la participación de unas 200 personas, o hasta más. Los miembros de la jerarquía cívico religiosa son quienes tienen que organizar el ritual y participar en él de forma más continuativa y extensa, pero en realidad toda la población es invitada a participar uniéndose a las danzas. Las acciones rituales se desarrollan principalmente en torno a las Malinches, cuyo número puede variar entre una y dos, dependiendo de la comunidad. En Mesa del Nayar son dos: la Malinche del gobernador y la del mayordomo mayor. Se trata de dos niñas que, según la exégesis más común, son la Virgen María que va de casa en casa buscando a su hijo. Dicen los meseños que la Virgen está triste y enojada porque su hijo le desobedeció y en las Pachitas lo va buscando, pero no lo encuentra. En el ritual que sigue, el de la Semana Santa, el Nazareno es perseguido por los judíos y finalmente atrapado y matado por ellos. El ritual de las Pachitas es celebrado en una atmósfera de fiesta y de alegría. A lo largo de las semanas que preceden el miércoles de cenizas, las Malinches son acompañadas por las mujeres que cuidan de ellas, dos violinistas, ocho cantadores y los pobladores que quieran. El grupo

---

<sup>62</sup> Este autor lleva a cabo un análisis de la ritualidad huichola a partir de un enfoque estructuralista en el que diferentes códigos (la mitología, la danza, la parafernalia, la arquitectura y las acciones rituales) concurren para construir una narración compleja enfocada en el ciclo solar a lo largo del año. Según él, cada ritual puede ser considerado como un episodio narrativo y cada uno de los episodios puede a su vez ser dividido en unidades narrativas más breves.

visita todas las casas de la comunidad en donde recibe algunos regalos. Alrededor de las Malinches, también se ejecuta un baile circular levógiro y el último día estas niñas se encuentran en el centro de relaciones complejas entre el gobernador, el mayordomo mayor y sus respectivos grupos de trabajo (fotografía 15).



Fotografía 15. La Malinche de Jesús María (en el centro) acompañada por los las mujeres encargadas de cuidarla (Fotografía: Maria Benciolini, marzo 2011)

En Mesa del Nayar, las Pachitas empiezan cinco semanas antes del miércoles de cenizas, cuando en el interior de la iglesia se confecciona la bandera que le pertenece a la Malinche del mayordomo mayor. Entonces esta niña, acompañada por los músicos y las mujeres, empieza sus recorridos por la comunidad. Una semana después se arma la bandera del gobernador y así la Malinche correspondiente se integra al grupo de los pachiteros. Este

grupo está constituido por aquellas personas que son invitadas a cantar o a tocar algún instrumento en el transcurso del ritual y acompañan a la Malinche (fotografía 16), aunque en ocasiones el término “pachiteros” es empleado para referirse a todos aquellos que acompañan al grupo, tengan o no cargo.



Fotografía 16. Los pachiteros de Jesús María. (Fotografía: Cecilia Rangel, marzo 2011)

Alrededor de las seis de la mañana, las dos niñas son despertadas y preparadas por las mujeres encargadas de cuidarlas. Ambas niñas visten con un traje color rojo bermellón; alrededor de la cintura tienen amarrado un paliacate y un cinturón; un rebozo amarrado atraviesa su pecho y de la espalda les cuelgan varios paliacates de distintos colores. Algunas flores de papel están cosidas en los paliacates y en los rebozos de las niñas. De su cuello cuelgan collares de cuentas de varios colores y cada una tiene también un collar con un espejo. Su cabeza está cubierta con un sombrero de ala ancha del que cuelgan varios listones de colores, sobre la copa del sombrero está cosida una flor del papel. Las niñas

calzan las zapatillas de plástico muy comunes entre las mujeres coras. Dos banderas, una para cada Malinche, complementan la parafernalia de las niñas. Las banderas son blancas y tienen cocidos unos listones negros que forman dos dibujos, en las esquinas y distribuidas sobre los listones están cosidas unas flores de papel de distintos colores (figura 12). Las dos banderas están amarradas a unas largas cañas de otate y en su cima se encuentran unas plumas de urraca; un poco más abajo están amarradas algunas flores *téuri* (*Gomphrena Globosa*) y cinco campanitas, debajo de las cuales están las banderas.

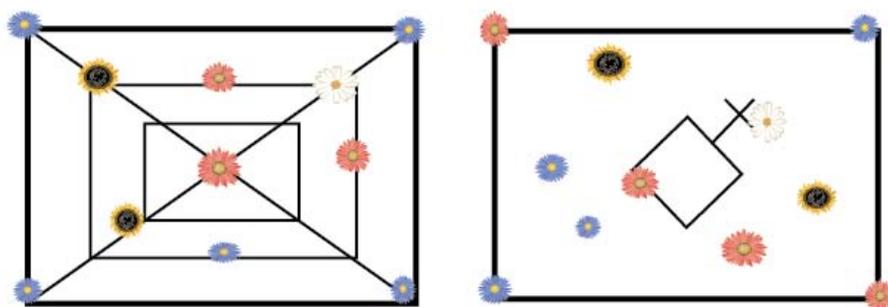


Figura 12. Dibujos de las banderas de las Malinches de Mesa del Nayar. A la izquierda la bandera del gobernador y a la derecha la del mayordomo (Dibujos elaborados por Maria Benciolini)

Vale la pena detenerse un poco en los dibujos de las banderas. Jáuregui (2003: 255) los ha interpretado como símbolos del universo y de sus puntos cardinales, considerando que se trata de una de las formas en las que se manifiesta el *cháanaka*. El autor inserta esta observación en su trabajo comparativo entre el *cháanaka* cora, el *tsikuri* huichol y el *tamoanchan* mexicana (*Ibid*). Un músico de Mesa del Nayar me dijo que los dibujos representan al territorio cora y algunos puntos importantes del mismo<sup>63</sup>. Estas interpretaciones retoman

<sup>63</sup> En el capítulo 1 mencioné que Jáuregui (2003) parecería asociar la noción del *cháanaka* con la orientación del universo según sus rumbos cardinales, mientras que en realidad la idea del *cháanaka* remite a al mundo concreto en su totalidad. En este caso, sería correcto pensar que la bandera de la Malinche del gobernador lleva el dibujo de un *cháanaka*, pero no en el sentido de la orientación del universo y sus rumbos, sino como un territorio completo y concreto que se proyecta con sus particularidades en el dibujo de la bandera.

uno de los aspectos centrales del ritual: como lo mostraré más abajo, el recorrido de las Malinches por el pueblo también puede ser considerado como un recorrido por todo el mundo en el que las niñas siembran para que haya fertilidad sobre la tierra, esto en virtud del hecho de que, como ya lo he mencionado en el capítulo 1, el mundo de los coras y los seres que lo habitan puede reproducirse a diferentes escalas dependiendo de los contextos. Sobre esto volveré más abajo.

Conforme transcurren las semanas del ritual, las banderas se transforman y pueden ser adornadas con más flores o más listones. El caso más evidente es del de Santa Teresa en donde, según Coyle (1997: 323-324) a la bandera de la Malinche se le añaden a los lados otras dos pequeñas banderas como “alas” y estas a su vez se adornan con listones negros que forman de un lado una cruz y del otro un triángulo con una cruz en el vértice. Ambas formas hacen referencia a las distintas cruces empleadas en las procesiones de la Semana Santa<sup>64</sup> (*Idem*).

A lo largo de todo el día y hasta entrada la noche, las dos Malinches recorren todo el pueblo acompañadas por los músicos y cantadores, las mujeres que las cuidan y la gente que quiera acompañar al grupo. Los pachiteros hacen una parada en frente de todas las casas cuya puerta esté abierta. La abertura de la puerta es importante ya que indica la disposición de la familia a recibir el grupo de los pachiteros y a despedirlos con algún don cuando terminen sus series de cantos. Una mujer de Mesa del Nayar de unos 35 años me comentó un tanto indignada que en Jesús María (en donde ella trabaja), muchas personas ya no abren sus puertas para recibir a los pachiteros, lo cual, según ella, es una muestra del escaso interés que existe hacia el costumbre<sup>65</sup>. Al llegar frente a una casa, los hombres que en las marchas transportan las banderas se posicionan uno en frente del otro y las cruzan entre ellas tres veces antes de entregárselas a las Malinches. Después de esto empiezan los cantos que son a dos voces y acompañados por uno o dos violines. Mientras que los hombres cantan, las Malinches golpean rítmicamente el suelo con el asta de sus banderas,

---

<sup>64</sup> En el museo comunitario de Santa Teresa, se conserva una bandera de la Malinche con las características aquí descritas como uno de los testimonios más notables de la cultura cora. El pequeño museo fue abierto en el ámbito del proyecto de la CDI de implementar un programa de turismo comunitario.

<sup>65</sup> Es interesante observar que esta mujer atribuyera lo que ella considera escaso interés hacia el costumbre a la mayor abertura de la comunidad de Jesús María hacia el mundo exterior.

haciendo que se escuche el sonido de las campanas que llevan amarradas. Cuando termina la serie de cantos, la familia entrega comida, unos regalos para las Malinches (cobijas, telas para hacer vestidos, cuadernos) y flores de las que tienen en sus patios y que se dan en este periodo del año: buganvillas (*kenana*), nardos y clavellines rojos (*kaipi*) y blancos (*tyajkumua*).

Alrededor del medio día, el grupo de los pachiteros se detiene en la casa fuerte del gobernador para comer. Estas comidas, y especialmente las de los últimos días de las Pachitas, son una ocasión importante de intercambio entre las familias que poseen algún cargo, pues se trata de un momento en el que se reiteran las jerarquías internas al sistema de cargos. Todos los que participan a estas comidas contribuyen con cierta cantidad de guisados (arroz, pescado, frijoles...) y de tortillas que son distribuidos entre los asistentes respetando el orden de importancia de los cargos. Después de un descanso que coincide con las horas mas calurosas del día, los pachiteros emprenden otra vez sus visitas. Los recorridos del grupo terminan entre las 11 de la noche y la 1 de la madrugada. En las tardes, cuando empieza a oscurecer y hasta que terminen, varias personas se unen a los pachiteros para bailar al ritmo de las canciones. Al llegar a las casas y empezar los cantos, los presentes empiezan un baile circular levógiro alrededor de las Malinches y los músicos. Las mujeres que cuidan de ellas deben estar muy atentas de que ninguno de los que danzan lleguen a tocar a las niñas y también se encargan de que sus vestidos siempre estén en orden. Conforme avanzan los días de la fiesta, cada vez mas personas se unen al baile, pueden participar hombres y mujeres de cualquier edad y los padres junto con los abuelos alientan a los niños para que también participen (fotografías 17 y 18). Cuánta más gente participe en los bailes, mas difícil se hace que nadie toque a las Malinches. Hay que añadir además que entre quienes asisten al ritual circulan grandes cantidades de alcohol, principalmente entre los hombres pero también entre las mujeres. En ciertos momentos, cuando el baile se hace demasiado tumultuoso, algunos miembros del grupo del gobernador se encargan de contenerlo.



Fotografía 17. Danza de las Pachitas en la comunidad de Jesús María: en el centro se puede observar la bandera (Fotografía: Maria Benciolini, marzo 2011)



Fotografía 18 La Malinche de Jesús María protegida por la curate. Alrededor de ella se observan algunos niños danzando: por lo general son ellos quienes empiezan a bailar y después los adultos se unen al baile. (Fotografía Maria Benciolini 2011)

Los habitantes de la comunidad esperan con emoción las danzas de las Pachitas, pues es un momento de diversión para todos. También se considera que los bailes tienen efectos positivos sobre la salud y el bienestar de quienes los ejecutan y sobre la comunidad en su conjunto. Danzar en las Pachitas es un acto que beneficia tanto al individuo como al colectivo y por tal razón es considerado casi un deber hacia la comunidad. Aunque no exista la obligación formal de danzar en las Pachitas, sí se considera que es muy importante que los miembros de la comunidad participen en estas danzas. En la ocasión en que me tocó participar de este baile por una noche entera, muchos manifestaron su satisfacción de que yo también había “apoyado” en el ritual. Sin embargo, las danzas de las Pachitas tienen también otra faceta: se considera que tienen una fuerte carga sexual. En ellas hombres y mujeres pueden bailar juntos, el roce y la cercanía de los cuerpos son relativamente tolerados, pero está prohibido tocar a las Malinches<sup>66</sup>. Estas últimas, aunque sean el centro de la acción ritual, deben mantenerse alejadas del frenesí de las danzas, que en los últimos días del ritual pueden llegar a involucrar a algunos centenares de personas. A los familiares más próximos de las Malinches no les es permitido bailar porque si no, “la pisarían”, lo cual alude al hecho de tener relaciones sexuales con ellas. En otra versión, en Jesús María me han comentado que si los parientes de la Malinche participaran en la danza, “la descubrirían” y, en varias ocasiones, he escuchado parientes de las niñas, ancianos y jóvenes, que se quejaban por no poder bailar. La participación de los familiares de las Malinches al baile tiene también consecuencias negativas sobre la salud de las niñas, pues se cansarían más de lo debido y podrían enfermar. Aunque no se me han dado explicaciones más claras al respecto, considero que la prohibición de que los parientes participen de la danza se debe a la cercanía que existe entre ellos, una cercanía que, en el contexto de este ritual, se debe evitar. La no participación de los familiares en el baile se inserta de hecho en el estado de aislamiento en que las Malinches se encuentran mientras dura el ritual. Las niñas quedan completamente a cargo de sus cuidadoras, duermen con ellas, se bañan con ellas, comen en momentos determinados. Es hasta el final del ritual que las niñas pueden

---

<sup>66</sup> En la comunidad de Jesús María, la Malinche es acompañada por una mujer anciana, la curate, quien lleva una caña de bambú y en cada parada la mantiene en sus manos en posición oblicua frente a la Malinche, para protegerla y que nadie la toque.

volver a juntarse con sus familiares y retomar sus actividades cotidianas, como acudir a la escuela y cumplir con las tareas domésticas.

Los jóvenes del pueblo consideran el baile de las Pachitas como una ocasión para encontrar pareja. Esta es una buena oportunidad para conocerse en un ámbito más informal, en donde las etiquetas que regulan la relación entre los géneros en la vida cotidiana se pone temporalmente entre paréntesis. Además, sobre todo en los últimos días del ritual, cuando se llegan a congregarse muchas personas, en el baile los cuerpos de hombres y mujeres alcanzan una cercanía que en la vida cotidiana no se observa en público, ni siquiera en las actividades familiares y entre parejas ya establecidas. Hay que mencionar que las parejas coras son muy discretas en público, los cuerpos de hombres y mujeres adultos casi nunca entran en contacto entre sí frente a otras personas<sup>67</sup>. A menudo sucede que parejas de jóvenes que se han conocido en las Pachitas se vayan un tiempo a trabajar en la costa<sup>68</sup> y a su regreso ya son considerados como una pareja establecida.

El martes anterior al miércoles de cenizas (martes de carnaval) el ritual concluye con una compleja serie de acciones. Alrededor de las once de la mañana, el grupo de los pachiteros se reúne en frente de la casa fuerte del gobernador para un descanso. A las doce, el grupo se divide en dos bandos: por un lado el de la Malinche del gobernador y por el otro del mayordomo mayor. Los dos grupos se colocan uno en frente del otro en un amplio patio ubicado tras la casa fuerte. Cada grupo lleva una botella de refresco de dos litros que contiene peyote molido<sup>69</sup> y también tienen otras botellas más pequeñas con alcohol “del 96” o el tequila barato que se encuentra en las tiendas de la sierra. Una vez dispuestos en sus lugares, cada grupo provoca verbalmente al otro en cora. Ya hecho esto, los dos grupos empiezan a acercarse el uno al otro. Cada uno de los bandos, por turnos, entona una serie

---

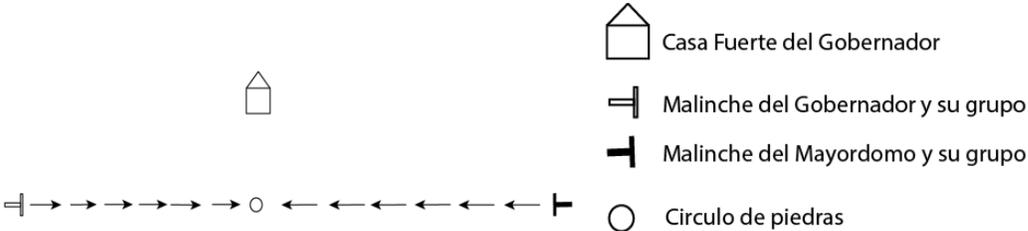
<sup>67</sup> Esto difiere de lo que ocurre con los niños, con quienes los adultos mantienen un frecuente contacto físico: los padres a menudo cargan a sus hijos y juegan con ellos.

<sup>68</sup> Los hombres trabajan como jornaleros en los sembradíos, mientras que las mujeres se emplean en las casas.

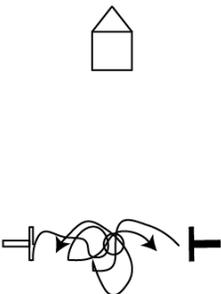
<sup>69</sup> En cora, para referirse al peyote (*Lophophora Williamsii*), se emplea la palabra *watari* que me ha sido traducido como “remedio” o “medicina” y hace referencia a las capacidades curativas del cactus. Para conseguir peyote, los coras pueden recurrir a los huicholes, quienes lo venden o intercambian por otros bienes, pero en algunas ocasiones, las autoridades de las comunidades van al desierto de Real de Catorce (San Luis Potosí) para conseguir la planta. Esto ocurrió en 2011, cuando, según me comentaron, antes del inicio de las Pachitas el gobernador y el mayordomo mayor emprendieron el viaje hacia el desierto.

de los cantos que se ejecutan usualmente en el transcurso de las Pachitas y se mueve unos pasos hacia el centro. Al terminar una serie de veinte cantos, los grupos se encuentran en el centro, en donde está un círculo de piedras de alrededor de un metro de diámetro con flores de varias especies. Al encontrarse, los dos bandos escenifican una violenta pelea, gritando y empujándose, acompañados por las carcajadas de los observadores. Al final del encuentro, los dos grupos se han intercambiado los lugares y se unen nuevamente. Ya reunidos, los pachiteros ejecutan dos series de cantos volteando su mirada hacia cada uno de los puntos cardinales (figura 13).

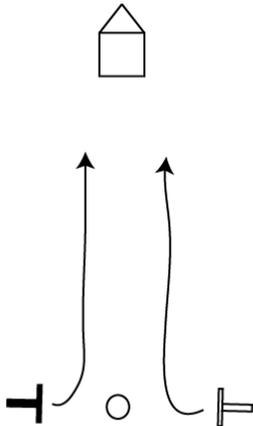
2A



2B



2C



2D

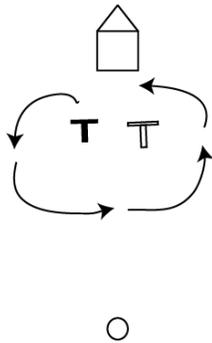


Figura 13. Los dos grupos de pachiteros se acercan el uno al otro cantando (2A), escenifican la pelea (2B), se intercambian de lugar y se dirigen hacia la casa (2C), cantan mirando hacia los distintos puntos cardinales (2B). (Figura elaborada por Maria Benciolini)

Cuando los pachiteros están todos reunidos atrás de la casa fuerte, dos personas, una de cada grupo, se dirigen saltando en zigzag hacia el círculo de piedras con la cruz, donde depositan dos paquetes. A su regreso, otras dos personas alcanzan la cruz de la misma forma y traen otra vez los paquetes, entregándoselos uno al mayordomo mayor y el otro al gobernador. Los paquetes contienen peyote en gajos, plumas y flores *téuri* disecadas y despedazadas. Los dos ancianos lanzan las plumas y las flores al aire, juegan con los papeles blancos que contenían los objetos fingiendo leerlos o consultarlos como si fueran mapas y finalmente se dirigen cojeando hacia las dos Malinches. El gobernador se dispone en frente de la Malinche del mayordomo mayor, mientras que el mayordomo mayor llega en frente de la Malinche del gobernador. Al estar cara a cara, los ancianos empiezan a hacerles comentarios y bromas sexuales (en cora) a las Malinches. Al terminar, cada una toma una botella de alcohol y la acerca a la boca del anciano que tiene en frente para que tome, después le ofrece de la misma manera una botella con peyote molido. Los dos ancianos tienen que terminar el contenido de las botellas que les son presentadas, lo cual les causa un fuerte estado de alteración debido a la cantidad de peyote que ingieren.

Enseguida un mayordomo toma los pedazos de peyote que se encontraban en los paquetes y los pasa primero en las manos de las Malinches, luego en las del mayordomo y del

gobernador y finalmente los corta en pedazos mas pequeños y los distribuye entre los presentes. Las dos niñas también son invitadas a consumir peyote. Sigue otra serie de cantos y luego se quedan todos a descansar en frente de la casa del gobernador.

En la tarde se retoman los cantos y las danzas, pero esta vez en sentido dextrógiro hasta el anochecer cuando, después de una última vuelta por el pueblo, se guardan las banderas para ser sucesivamente desbaratadas. Las Malinches pueden ir a cambiarse, retomar sus hábitos de niñas del pueblo y finalmente descansar después de un esfuerzo que ha durado varias semanas en las que han sido mantenidas separadas de sus familiares y han sido privadas de las horas de sueño a las que normalmente están acostumbradas.

Durante la noche en la casa del juzgado se reparte comida y hay baile de tarima, con el que se da por concluida la fiesta. Al día siguiente dará inicio la cuaresma, que es el tiempo de penitencia y preparación para la Semana Santa.

### **3.2 La Malinche: una diosa florida**

Como lo he mostrado en la descripción del ritual, en las Pachitas casi todo ocurre alrededor de las Malinches. En Mesa del Nayar, el cargo de las Malinches (al igual que el de Nazareno de la Semana Santa) tiene una duración de cinco años. Las niñas son escogidas a través de los sueños de los principales, aunque también es posible que la madre o la abuela sueñen con que la niña va a ser Malinche. En este caso se somete el hecho a discusión del consejo de ancianos. Si una mujer sueña que alguna niña de su familia va a ser Malinche y no lo comenta con los ancianos, corre el riesgo de que la niña se enferme. En todo caso, e independientemente de los eventuales sueños de las mujeres, el consejo de ancianos tiene la última palabra sobre quien va a cubrir el cargo. Aunque no sea una regla establecida, he observado que frecuentemente las niñas que son escogidas para cubrir el cargo de Malinches tienen una hermana mayor, una tía o una abuela que también han sido Malinches en su niñez.

El primer deber de las Malinches es participar en las Pachitas. Si bien la exégesis más difundida en Mesa del Nayar es la que identifica a esas niñas con la Virgen María, en este apartado mostraré que, en realidad, la identidad de las Malinches es mucho más compleja y solamente se entiende a partir de las relaciones que establecen en el contexto de los rituales. Uno de los músicos que acompañan a los pachiteros en Mesa del Nayar me comentó que las Malinches también son Teij<sup>70</sup>, una diosa femenina relacionada con las lluvias, la tierra y el maíz que está buscando a su hijo Hatzíkan.

En varias ocasiones, tanto en Mesa del Nayar como en Jesús María, en las conversaciones que he tenido sobre las Malinches (en las que resultaba evidente mi interés sobre su papel en la acción ritual) se me mencionó que, en el periodo en el que dura la fiesta, las Malinches “son diosas”, razón por la que deben ser tratadas como tales<sup>71</sup>. ¿Cómo es posible que una niña del pueblo, que todos conocen, con la que juegan sus compañeros, se vuelva una diosa? La imagen que se percibe de las niñas en el transcurso del ritual no es la de unas diosas: sus miradas están llenas de cansancio, mismo que en ocasiones las lleva hasta las lágrimas; conforme pasan los días y las horas, los otates de las banderas en las manos de las niñas parecen cada vez más pesados y cada vez más difícil es, para ellas, seguir el ritmo de las canciones. Las madres de las niñas, entre orgullo y angustia, manifiestan su preocupación por las hijas, de las que a veces están alejadas por varios días seguidos. Todos estos signos de “debilidad” contrastan con la idea de que las Malinches sean unas diosas. Entonces: ¿cómo es posible tal transformación? Considero que existen varios procesos observables en la acción ritual que permiten la transformación de las niñas. En primer lugar, cuando los ancianos toman una decisión sobre quién tendrá que ser Malinche en los siguientes cinco años, citan en la casa del gobernador a la niña y a sus padres (quienes por lo general ya están enterados de la razón de tal encuentro). En la reunión, los ancianos piden formalmente y de manera ritualizada la niña a los padres, explicando la necesidad y el privilegio de cumplir con las obligaciones rituales. Al cabo de

---

<sup>70</sup> Como se verá en el siguiente capítulo, uno de los cargos femeninos del mitote lleva el mismo nombre. Dichos cargos tienen una relación muy estrecha con el maíz.

<sup>71</sup> Por su lado, Solar, Magriña y González, en su estudio comparativo sobre las figurillas de Mazapa y las Malinches, mencionan que estas últimas son la diosa de la tierra (2011: 69), la misma afirmación se encuentra en Jáuregui (2003: 256)

cinco años, en una reunión similar, la niña será “restituida” a los padres. Hay que subrayar que, a lo largo de todo el año, las niñas conducen su vida como cualquiera de sus coetáneas, salvo algunas obligaciones rituales, mientras que el periodo de máxima intensidad, para ellas, son las Pachitas. Cada año se repite la “pedida” de las niñas, aunque más informalmente, puesto que éstas ya han asumido el cargo. En esta breve ceremonia, las autoridades se comprometen a cuidar de ellas el tiempo que dure la fiesta. En el periodo en el que transcurren las Pachitas, las Malinches efectivamente quedan a cargo de las autoridades tradicionales. Un grupo de mujeres se encarga de cuidarlas: por la mañana las despiertan, las bañan, cepillan y trenzan su cabello y las visten, a lo largo de todo el día las niñas cumplen con su trabajo ritual hasta la noche cuando son desvestidas y preparadas para dormir. El tipo de trato que se reserva a las Malinches en el transcurso de las Pachitas contrasta con la vida que las niñas llevan el resto del año, cuando tienen que acudir a la escuela, ayudar a sus madres en los trabajos domésticos, cuidar de los hermanos más pequeños, etc. Esta suspensión de las labores cotidianas recuerda el trato que, en los mitos, hay que darle a la virgen del maíz. En la primera parte de dichos mitos, se narra de un joven que vivía en la pobreza con su madre y no tenían nada que comer. Un día, el joven observa unas hormigas que llevan maíz y les pregunta dónde lo consiguieron. Éstas le contestan que se vaya con ellas a buscar el cereal. El joven emprende el viaje con las hormigas. Por la noche se detienen a descansar y los insectos le cortan el cabello al muchacho y se van, sin embargo, una paloma le ayuda a encontrar el lugar en donde se encuentra el maíz, y esto es lo que ocurre:

M1

[...] Al llegar preguntó a la mujer que vivía allí: “vengo aquí para traer maíz; si tienes maíz dame un poco. Les seguí a algunos, pero aquí ya no se nada de ellos. Me abandonaron, se fueron, mientras que estuve durmiendo. Ya no los alcancé. Aquí entonces estoy preguntando dónde hay maíz. Si no tienes maíz entonces dime no tengo maíz”. Así le preguntó repetidas veces y se sentó. No le respondió. Después de un rato le dijo: “Qué vienes a llevarte?” “Si, vengo a

llevarme maíz” “Entra un poco aquí conmigo, quiero pensarlo”. [...]. Después de un rato volvió y otra vez preguntó: “realmente me estás pidiendo maíz” “Sí, lo necesito urgentemente” “Estás triste?” “Sí, estoy triste, no tengo maíz” “Espera otro ratito” Después de haberle preguntado así cinco veces le dijo “Pues bien, vente para acá”. Luego lo condujo al interior de la casa. Ahí se encontraron muchas mujeres en forma de seres humanos. Luego le preguntó: “Cual es la que te gusta?” Entonces le contestó: “Debo llevarme a la mujer conmigo?” “Sí, vienes a llevarte maíz. Te he preguntado: ¿lo necesitas? La que escoges es la que te vas a llevar ahora. Te las muestro y la que te gusta la tienes que llevar” “Pues, así sea, voy a llevarme ésta que tiene el vestido azul” Entonces le dijo a su hija: “ahora te vas a ir. Te vas con el que vino hasta acá.” No le gustó la ida pero poco a poco se decidió y dijo: “voy a ir para allá, ya que me lo mandas, mi madre”. Luego él la condujo lejos. Ahí adentro había muchas mujeres jóvenes, muchas jóvenes se encontraban ahí. Llevaban vestidos blancos y rojos. Todas las mujeres de allí adentro tenían vestidos de todos los colores que hay. Tenían vestidos pintos, blancos, amarillos, azules y rojos. La madre salió ahora y se detuvo afuera. Luego le dijo a su hija: “ahora vas a hacer lo que te digo; ahora lo vas a hacer y te vas a ir con el que vino a llevarse maíz”. Luego le dijo al que vino a llevarse maíz: ahora vas a hacer lo que te voy a decir. Llévate mi hija contigo. No le hagas daño allí, cuida bien de ella. No la llares y no la mandes. Tenla en la casa y déjala allí. Que se quede allí. Así cuida de mi hija y no la mandes a echar tortillas. Que tu madre eche las tortillas. Tu mujer se quedará en la casa. Luego siguió y le dijo: “levanta dos o tres coscomates. Constrúyelos, te lo digo, hazlo así.” Entonces la mandó lejos “Ve con el que viene a llevarse maíz”. Ahora se fueron y se marcharon por el camino. Allí caminaron y luego descansaron. [...]. Luego se dispuso a partir y caminó hacia su casa. Cuando llegó allí, se sentó y dijo a la mujer “quédate aquí, voy a avisarle a mi madre que barre bien para que lleguemos a un lugar limpio”. Entonces se alejó y le avisó a su madre. Le dijo: “Quiero ocupar la casa. Fui a

traer maíz pero no alcancé a mis compañeros de camino. En el camino las arrieras me abandonaron y me raparon la cabeza. Ya no tenía cabello cuando amaneció. No traigo maíz, voy a traer una mujer” Le contestó “¿qué vas a hacer con esa mujer? ¿La trajiste y no tienes maíz?” “¡Quién sabe! Voy a traer a la mujer está sentada aquí cerca. Su madre me dijo: que la cuidemos y que luego no le encarguemos algo que hacer. Tengo que dejarla en la casa” Luego siguió diciendo: “Barre, quiero traer a la mujer”. Entonces su madre lo hizo y barrió. Ahora la trajo y la dejó en la casa. Allí se quedó adentro. Allí estuvo cuando llegó el atardecer y en la noche se levantó, tomó ceniza, la echó en el suelo y formó ruedas. Lo hizo y volvió a acostarse. Los demás estaban dormidos, y la nuera estaba allí en el interior. Allí se encontró en el interior, y cuando ya era noche oscura, escucharon como caía algo suavemente en los coscomates. Cuando amaneció había gran abundancia de maíz. Se levantó la suegra y revisó. Allí había maíz en los coscomates. También había una casa allí. La casa no había estado allí en la tarde del día anterior. Cuando amaneció, allí estaba la casa. Allí estaba sentada la nuera en la mañana. Cuando el hijo de la anciana se levantó le encargó “pues bien, ve abajo si hay maíz en los coscomates” Había gran abundancia de maíz. Entonces tomó algo para hervir una olla llena. Luego empezó a echar tortillas, las echó y comió. A la mujer, que estaba adentro, no le dieron nada de comer. Así tenían maíz. La mujer estaba sentada en la casa, así se quedó adentro. Pasaron los días, entonces se enojó la suegra: “¿Qué vas a hacer con la mujer que trajiste? No le vas a mandar que eche las tortillas?” No le hizo caso. Se quedó en la casa. También había gran abundancia de maíz en los coscomates y también en los costales de la casa. Así pasaron tres días, y ahora la suegra estaba demasiado enojada: “Porqué la mujer que trajiste no echa tortillas?” Después de cinco días dijo “Voy a echar tortillas para que tu madre no esté enojada. Voy a echar tortillas”. Luego salió de la casa, se fue y llegó a la cocina. Ahora buscó una olla de barro, cogió maíz y lo echó en la olla. La puso en el fuego, lo estuvo hirviendo y moliendo. Luego buscó leña, prendió un

fuego y lo atizó debajo del comal, pero el fuego la quemó. Así siguió moliendo y lloraba porque el fuego la había quemado. Ahora puso otra tortilla. Después de cinco tortillas su mano se quedó pegada en el comal. Cuando se quedó pegada levantó un griterío. Mientras que estuvo gritando, llegó un aire y se levantó un remolino y la jaló. Así desapareció y no la vieron. Ahora se fue a su casa. En la tarde llegó su esposo quien no había estado. Ella lloraba y estaba echando tortillas. Vio cómo se quedaba pegada. Se acercó y la agarró. Tocó un poco de su pulsera que se había puesto. Perdió a su mujer. Fue con su madre. Cuando llegó allí cubierta de ampollas su madre ya no la quería “Vete, te destiné para ello, quédate allí”. Ya no se fue sino que se sentó y empezó a llorar. Su esposo ahora la estuvo buscando. Ya no había maíz, todo había desaparecido. Los coscomates estaban vacíos. Entonces se fue y siguió a su mujer: “se va para allá de donde la traje”. Caminado así llegó allí. Al llegar preguntó por su suegra: “¿No ha venido mi mujer? La he perdido” “¿cómo la perdiste?” “Estuvo echando tortillas, entonces su mano se quedó pegada y se puso a llorar. Mientras que estuvo llorando desapareció” “¿Hiciste como te dije? No la mandaste hacer nada?”. No, echó tortillas por si misma y entonces su mano se quedó pegada. Yo no la mandé.” “¿Tu madre no estaba enojada?” “Cierto, ella estaba furiosa”. “Todos ustedes no la quieren. Tu madre no la quiso. Mi hija llegó aquí cubierta de ampollas causadas por el fuego. Así ya no la quiero ver aquí. Por lo tanto llévatela, ya no la quiero ver. Llévatela, ya no le voy a dar nada, la voy a desvestir. Llévatela”. Entonces se la llevó después de que ella la desvistió. Estaba desnuda cuando la llevó. “Cúrala donde el fuego la quemó” Se fueron y se llevó a su mujer. Estaba desnuda cuando la trajo. Entonces llegaron. Ya no tenía nada, llegó desnuda. Sólo llevaba un par de harapos. Se sentó y empezó a trabajar un poco. Luego buscó barro y fabricó ollas. Esto fue lo que hizo. También se acordó del ixtle. Entonces se fue con su cesto en la espalda y llegó allí donde está el maguey. Ahora cogió las hojas del maguey, y después de haberlas recogido, se las llevó en su cesto y llegó con

ellas. Luego las llevó y las puso en el agua. Ahora se pudrieron. Otra vez se fue allí y las partió. Luego recogió las fibras e hiló mecates. Luego se puso a tejer e hizo morrales. Esto fue lo que hizo y vendió algunos y con lo poco compró el mandado. Así trabajó. Así sucedió, y esto fue lo que hizo el maíz. Ya no tenía maíz. Todavía tendrían maíz si la anciana no se hubiera enojado. La anciana se enojó y luego ya no había maíz en los coscomates. Desapareció allí. La mujer huyó y desapareció el maíz. Ya no había maíz. Esto sucedió hace mucho tiempo<sup>72</sup>. (Preuss 1912: 182-189<sup>73</sup>)

Este mito daría pauta para una gran cantidad de reflexiones. Entre ellas, por ejemplo, la de la buena distancia que debe existir entre suegros por un lado y nueras o yernos por el otro<sup>74</sup>. Existe también otro mito en el que una vez casado, el hombre iguana es acusado por la suegra de no trabajar, sin embargo, se demuestra ser el que más trabaja en la milpa y provee de alimentos a la familia entera (Preuss 1912: 169-181 y 189-190). Lo que me interesa observar aquí, más que las relaciones de afinidad que se establecen cuando se forma una pareja, es la relación que existe entre el hecho de que la virgen del maíz no trabaje, y la consiguiente abundancia de cereal. La muchacha-maíz es alejada de su familia y llevada al cuidado de otros, no tiene que trabajar, no debe hacer absolutamente nada pero, presionada por la suegra, empieza a hacer tortillas, lo cual le hace sangrar las manos y perder su cualidad divina. En su segundo regreso a la casa del esposo, ya como una mujer humana, para conseguir el maíz y preparar tortillas tiene que dedicarse a las labores

---

<sup>72</sup> Otras variantes de este mito han sido recolectadas por Valdovinos (2008: 115-116) y Guzmán (2002: 160-164); en Preuss (1998 [1907]: 161-162) se encuentra una variante del mismo mito atribuida a los huicholes.

<sup>73</sup> Las traducciones de los textos que aparecen en *“Die Nayarit Expedition”* y que cito en el presente capítulo son propiedad de Siglo XXI editores y han sido realizadas por Ingrid Geist. Los textos forman parte del proyecto de re-edición de esta obra coordinado por la Dra. Margarita Valdovinos. Agradezco la editorial Siglo XXI y la Dra. Valdovinos por la autorización de emplear dichos textos.

<sup>74</sup> Por lo general después del matrimonio la pareja recién formada se establece a vivir algunos meses en la casa de los padres del esposo (aunque a veces puede ocurrir lo contrario). Durante este periodo, la esposa debe trabajar intensamente para demostrar estar a la altura de su papel y es constantemente sometida al juicio de la suegra y de otras mujeres mayores presentes en la casa. Esta situación se prolonga algunos meses, hasta que la pareja se muda a una casa propia. Si la convivencia se prolongara más de lo debido, esto podría llevar a la generación de conflictos más abiertos entre la suegra y la nuera.

femeninas que cotidianamente ocupan a todas las mujeres (hilar, trenzar fibras, etc.) y a producir objetos destinados a ser vendidos.

Ahora bien, podemos observar que el mecanismo a través del cual las niñas Malinches se hacen diosas tiene muchas analogías con la historia de la mujer maíz: al igual que ésta, las Malinches tienen que ser pedidas a sus familias y alejadas de ellas y, siempre al igual que la mujer maíz, las Malinches se desprenden de todas las labores cotidianas: hay alguien que las peina, las viste, las baña, y todo el pueblo provee su alimento. En las comidas colectivas que tienen lugar en el transcurso de las Pachitas, las Malinches permanecen sentadas sin hacer nada y reciben toda la comida que ha sido preparada para ellas y para los pachiteros (fotografía 19).



Fotografía 19. La Malinche y la curate sentadas y rodeadas de comida (Fotografía: Cecilia Rangel, Jesús María, marzo 2011)

En el transcurso del ritual, las Malinches dan vueltas por el pueblo, golpean el piso con las banderas, pero tienen que estar separadas de su familia y de las labores cotidianas. Las mujeres que cuidan de ellas se interponen entre las niñas y el resto del mundo y hacen lo opuesto de lo que hace la suegra en el mito: se empeñan para que las Malinches no tengan que llevar a cabo los trabajos cotidianos propios de las niñas de su edad. Además, ya se observó que en el transcurso de las danzas, las curates deben cuidar de que nadie llegue a tocar a las niñas. En los últimos días del ritual, cuando el número de danzantes aumenta considerablemente, algunos miembros del grupo del gobernador también se preocupan de que, en el remolino de las danzas, nadie llegue a tener algún contacto físico con las Malinches. Sobre esto regresaré más adelante.

La distinción entre las Malinches y las otras niñas del pueblo, su carácter especial en el transcurso del ritual, se observa también en otro aspecto: el de la vestimenta. Como lo mencioné, las Malinches de Mesa del Nayar llevan un vestido color bermellón de dos piezas, en distintas partes del vestido llevan cosidas flores de papel de china, tienen collares y espejos colgando sobre sus pechos. Estos vestidos son especialmente cuidados. Todo el tiempo, las mujeres que acompañan a las Malinches cuidan de que estén en orden, de que no se hagan pliegues indebidos, de que el rebozo se mantenga en su lugar, las flores y otros elementos queden bien cosidos, etc. En los pocos momentos en los que las niñas se quitan el vestido (por ejemplo en algunas comidas), éste es colgado cuidadosamente cerca de ellas, nunca se deja tirado en el suelo o en una silla, sino que siempre se mantiene a cierta altura del suelo y ordenado. Al final de las Pachitas, antes de guardarlos para el siguiente año, las prendas son cuidadosamente revisadas para averiguar que todo esté en orden. Se puede observar entonces que más allá de las niñas en sí, sus vestidos son manipulados con muchas atenciones, como si se tratara de algo especialmente valioso. El trato que se le reserva al vestido de las Malinches es común a otro tipo de prendas: la ropa de los santos de la iglesia que también es objeto de cuidados especiales. Cada año, las esposas de los mayordomos lavan toda la ropa de los santos y en esta ocasión también se revisa que esté todo en orden y si algo está roto o demasiado desgastado se provee a una reparación o sustitución. La analogía que existe entre el trato que se le reserva a los vestidos de las

Malinches y los de los santos, hace pensar que las prendas sean un elemento importante para distinguir ontológicamente quienes las llevan<sup>75</sup>.

El vestido de las Malinches no se pone en lugar de la ropa que usualmente usan las jóvenes coras, sino que es llevado sobrepuesto a la ropa de diario, la cubre. Sus características contrastan con lo que se usa todos los días. Por lo general, las mujeres coras llevan faldas y blusas de colores vivos y contrastantes, algunas emplean para las faldas telas con estampas de pequeñas flores cuyos colores combinan con los de la blusa. Por otro lado, el vestido de las Malinches es de un solo color oscuro (o blanco en otras comunidades, como Jesús María), y la tela no lleva estampas ni otros adornos, pero tiene muchas flores: se trata de las de papel de china cosidas sobre el vestido que sobresaltan por sus colores y su forma, junto con los collares, los espejos y los listones que cuelgan del sombrero. Se puede observar cómo el vestido de las Malinches no es manipulado como una prenda cualquiera, sino que se trata de un objeto que tiene cualidades especiales, que permiten reconocer la carácter divino de las Malinches. Éstas, en el transcurso de las Pachitas, en sus paradas en las casas y tiendas del pueblo y en otros momentos, reciben entre otras cosas ofrendas de flores. Ahora bien, las flores frescas nunca circulan en la vida cotidiana entre los humanos, sino que se reservan para la interacción con las divinidades o los antepasados. Al ofrecerles flores a las Malinches, la gente del pueblo establece con ellas el mismo tipo de relaciones que se establecen con las divinidades: el hecho de entregarles flores es un reconocimiento de su carácter divino.

En este apartado, he descrito los tratamientos que se le reservan a las Malinches a lo largo del ritual con el fin de separarlas de sus vidas cotidianas y de hacer de ellas unas diosas.

En su trabajo, Gell se plantea la misma pregunta que formulamos arriba: ¿cómo un ser humano puede volverse dios? En su texto, el autor presenta el ejemplo de un ritual que se lleva a cabo en la ciudad de Katmandú en donde una niña virgen, a través de una serie de ceremonias, se vuelve la personificación de la diosa Taleju (Gell 1998: 150-153). El ejemplo de Taleju tiene varias analogías con el de las Malinches: al igual que estas últimas, las niñas son separadas de su condición humana anterior y vestidas como la diosa. Según el autor

---

<sup>75</sup> En el capítulo 5 mostraré cómo, en los cantos del mitote, los “vestidos de flores” de los dioses son uno de los atributos que los caracteriza como divinidades.

(*Ibid.*: 152), estas dos fases (separación de la vida anterior y colocación de la vestimenta) corresponden a dos distintas formas de atribución de la divinidad: una “interna” y otra “externa”. La primera es el momento en que la niña es bañada y librada de todas las impurezas que la asocian con su pertenencia al género humano, la segunda es el acto de “envolver” (*wrapping*) a la niña en la ropa de la diosa y pintarle el rostro con un tercer ojo. Aunque constituyen una versión más elaborada del caso que nos interesa aquí, estas ceremonias recuerdan la manera en que las Malinches se preparan, pues las niñas cada mañana antes de ponerse el vestido ritual deben ser bañadas por las mujeres que las cuidan, y deben permanecer separadas de sus familias de origen en el transcurso del ritual.

Al término de su reflexión sobre la transformación de la niña en la diosa Taleju, Gell concluye que las posiciones que pueden ocupar los objetos artísticos y las personas en las redes de agentividad social son casi equivalentes (*Ibid.*: 153). Efectivamente, Gell propone varios ejemplos en los que ciertos objetos también reciben tratamientos parecidos a los que se les aplican a la niña (*Ibid.*: 142-146). No obstante, como el mismo autor lo menciona, objetos y personas son *casi* equivalentes pero no idénticas. Según Gell, la niña se vuelve un “ícono viviente” de Taleju (*Ibid.*: 151), y es la posición que se le atribuye en la red de la socialidad lo que permite a los asistentes del ritual hacer una abducción sobre la existencia de la diosa. No obstante, hay que observar que en el caso que nos ocupa, las Malinches no son íconos de las diosas, sino que ellas mismas se vuelven diosas. Además, al hablar de las imágenes consagradas, Gell, citando a Freedberg, se pregunta: “are images such as these powerful and efficacious (religiously) because of the ceremonies of consecration which endowed them with significant, occult characteristics, or is it because they are, first and foremost, images, linked by the power of *mimesis* to the deities they represent?” (*Ibid.*: 150, cursivas en el original). Quizás la pregunta necesita ser formulada de manera distinta. Mas allá de considerar a los objetos consagrados como imágenes, deberíamos preguntarnos cuáles son los efectos concretos de las acciones implicadas en la consagración. ¿Qué es lo que ocurre con las personas y el entorno una vez llevado a cabo este ritual? Y, en el caso de las personificaciones de las divinidades, habría que preguntarse cómo ciertos objetos intervienen en la que Gell llama consagración y porqué se escogen unos y no otros.

Entonces, ¿cómo entender la afirmación de los meseños de que las Malinches son diosas? La respuesta a esta pregunta puede quizás encontrarse en las argumentaciones de Ishii, quien critica la propuesta de Gell de considerar que la niña consagrada es lo que permite hacer una abducción sobre la existencia de la diosa Taleju, quien fungiría como prototipo<sup>76</sup> para la niña (Ishii 2012: 384). No obstante, otra interpretación es posible si, como lo menciona la autora, se considera que la niña no es simplemente un índice que permite inferir la existencia de un prototipo divino y si se consideran el poder y las características de los objetos que están cerca de ella. Partiendo de estos presupuestos, “the reality of the girl as the goddess and vice versa is not based primarily on people’s cognitive interpretations, but rather on the mutual interaction between the girl, things and the participants. [...] In other words, the girl is not simply representing the role of the goddess by play-acting, but it is incessantly becoming the goddess through her actions and other people’s reactions” (*Ibid.*: 384-385). Esto a partir de la propuesta de la misma autora de que los “mundos divinos” son algo que llega a existir gracias a las relaciones y acciones contingentes que involucran objetos, personas y divinidades (*Ibid.*: 373).

A partir de estas consideraciones podemos entonces constatar que la forma en que los habitantes del pueblo se relacionan con las Malinches no tiene solamente como fin posicionarla en una red relacional en la que ella ocupa el lugar de la divinidad, sino realmente transformarla en una diosa. La presencia de la divinidad en el pueblo, le permitirá a los seres humanos interactuar con ella, y sobre todo, actualiza ciertos hechos ocurridos en el tiempo mítico, con el fin de que tengan consecuencias concretas en el momento actual.

Para que la transformación de niña a divinidad sea posible, además de atribuirle una posición determinada en una red de relaciones, el vestido y las ofrendas de flores a las Malinches tienen un papel fundamental: en el momento en que se le entregan las flores, no se está actuando “como si fuera una diosa” sino que realmente se le está atribuyendo un carácter divino, se está *haciendo* a la divinidad. La interacción entre la niña, su vestido, las

---

<sup>76</sup> “I shall use the term ‘the prototype’ (of an index) to identify the entity which the index represents visually (as an icon, depiction, etc.) or non-visually [...]. Not all indexes have a prototype or ‘represent’ anything different from themselves” (Gell 1998: 26)

flores y los demás participantes del ritual es lo que la convierte en divinidad y podemos observar una vez más cómo las flores se relacionan con el campo de lo divino.

Al principio de este capítulo, mencioné que en las Pachitas no solamente se observan ciertas acciones humanas, sino que también emerge la agentividad de los dioses, que tiene efectos determinados sobre el mundo. Una vez definida la forma en que las Malinches se convierten en diosas, pasemos ahora a describir las acciones de las divinidades y su relación con la ejecución de las Pachitas.

### **3.3 De la transgresión divina en los mitos a la acción ritual de las Pachitas**

Como lo he mencionado, según la exégesis más común en torno a las Pachitas, las Malinches se identifican con la Virgen María y con Teij, Nuestra Madre. Además, el recorrido que las niñas llevan a cabo por el pueblo, transitando sus calles y deteniéndose en las casas, es en realidad una búsqueda del Nazareno por todo el mundo. Esto es: las Malinches van de casa en casa buscando a Cristo. Existen varios relatos sobre el porqué de esta búsqueda. En Mesa del Nayar, un hombre de unos 65 años de edad me comentó que Cristo, después de nacer, creció muy rápidamente y que a los pocos meses ya parecía un muchacho de 14 años. Con este semblante anduvo por el mundo haciendo “vagancias”. Entre ellas, le faltó al respeto a su madre porque ésta no la reconoció como su hijo ya que el muchacho tenía la capacidad de asumir distintas apariencias. Una vez descubierto el engaño, la Virgen decidió ir a buscarlo por todo el mundo. Siempre en Mesa del Nayar, una mujer de unos 70 años me ha comentado que las Malinches están “enojadas y tristes” porque su hijo les “desobedeció”. Estas exégesis retoman algunos mitos que han sido recopilados en una forma más extensa en otras comunidades. Jáuregui (2003: 264) en Jesús María ha recopilado la siguiente exégesis, que además de dar una explicación del por qué se está buscando a Cristo, también muestra las relaciones que existen entre los rituales que lo tienen como protagonista:

M2

Las pachitas son una apariencia de la Semana Santa. El 24 [de diciembre] por la noche es el nacimiento de Jesucristo. La Pachitiada es un ejemplo de que él ha quedado mal con su madre por estos tiempos. Es que Jesucristo, por estos tiempos, durmió con su madre, quedó mal con ella. Ya que fue grande, durmió con su mamá. Jesucristo podía parecer otro, no de la misma familia. Y después [su madre] se dio cuenta de que era Jesucristo el que había dormido con ella. A ella se le apareció de otra forma y no lo pudo conocer, pero era su hijo. Él sí sabía que era hijo de ella.

Su misma mamá lo demandó con los Judíos. Por eso andan casa por casa, lo andan buscando a Jesucristo para agarrarlo y matarlo. [...]

En la comunidad cora de Rosarito, Gutiérrez del Ángel (2007: 108-110) ha recopilado un amplio mito en torno a la relación incestuosa entre el Nazareno y la Virgen en donde se da cuenta del incesto y de sus consecuencias: la persecución del Nazareno por parte de los judíos.

M3

Antes, había una principal que era una virgen, y el gobierno dijo que a ver quien se casaba con ella. Para poder casarse con ella, se les iba a dar un palo y el que lo agarrara y le saliera una flor entonces ese se casaría con la virgen. Primero pasaron todos los ricos, pero a nadie le salió la flor. Al final dijeron que trajeran a ese que cortaba los pinos, el carpintero José. Cuando tomó el palo de la punta salió una flor dizque llamada sural, muy bonita. Entonces él se queda con la principal.

Así nace un niño que al principio se llamaba Nazareno. Pero la principal dijo que San José no la había tocado. Entonces el gobierno dijo que mataran a San José por no cumplir. Pero el Nazareno dice que no maten a su papá. Entonces, para que no lo maten, el se viste como su papá.

Cuando su mamá estaba dormida, él llega y se acuesta con ella. Pero ella no se dio cuenta de que no era San José sino su hijo. Su mamá se enoja mucho y acusa a su hijo con el gobierno. Entonces ellos lo fueron a buscar. Pero para entonces ya el Nazareno había huido. Pero él se cambió en varias personas y entonces creció. Fíjate que de Navidad pa'l carnaval, ya el Nazareno había crecido como hombre. Entonces en las Pachitas pachitió con su mamá y ella no se daba cuenta. Pero luego luego se dio cuenta y entonces lo delató al gobierno. Él pudo escapar durante catorce años, y escapó convirtiéndose en cada uno de los cuatro rumbos. En cada rumbo se convertía en una cosa diferente: en un buey, en un caballo, en un burro, y en un árbol. Entonces vio muchas cosas cuando escapó. Vio a un señor que estaba arando, quien le dijo que puras espinas iba a sembrar. Luego otra vez encontró a otro hombre que le dijo que estaba arando puras espinas. Luego encontró otro hombre y le dijo que estaba arando puras piedras. A cada uno que encontraba, les decía que dijeran que no lo habían visto, y que él convertiría sus espinas y piedras en frijoles y maíz. Que si venían unos diablos llamados los judíos no les dijera que se iba a esconder tras el pino.

Una vez, cuando los diablos [los judíos] estaban muy cansados y dijeron que iban a descansar bajo un árbol de chalate, donde había un buey amarrado. Ahí se tiraron y cuando despertaron ya no había ni árbol ni buey, pues éste era el Nazareno que los había engañado. Luego lo vieron como un burro pero se les escapó.

Luego el Nazareno se convirtió en un tigre, que es la fuerza, y en el camino se encontró a una ancianita con un bastón. El tigre le preguntó si tenía tabaco para chupar, y la anciana le dijo que sí tenía, que si quería le daba. Pero la anciana le mintió y le dio marihuana. Entonces el tigre empezó a chuparla y se emborrachó, quedándose dormido. [...]

Luego llegaron otros diablos y vieron a aquella cabeza de tigre. Entonces se dieron cuenta que esa era la que andaban buscando. Cuando la quisieron

agarrar saltó el Nazareno hacia el cielo y entonces toda la tierra les cayó encima a los diablos. Esto duró cinco días. Luego al final el Nazareno se dejó atrapar, porque así lo quiso el Sol.

Cuando lo atraparon, hicieron una cruz de madera de pino y ahí lo colgaron. Pero como era cabezota no se quería morir y nadie lo quería matar.

Entonces, se acordaron de un ciego, y lo fueron a llamar. Le dijeron que si quería matar a ese hombre que estaba colgado en esa cruz. Pero el dijo que no, que no le había hecho nada. Entonces los diablos le pusieron la lanza en una mano y se la empujaron y se la clavó al Nazareno. Al clavarla, de los ojos del Nazareno brotó un gran chorro de sangre, y en ese momento el ciego pudo ver. Entonces se dio cuenta de que había matado a su Padre Jesús. Los diablos se volvieron locos y se mataron entre ellos.

Como vemos, en este mito además del incesto aparece otro tema: el del viaje del transgresor. La asociación entre viaje, transgresión y flores es recurrente también en otros relatos míticos, cuyo protagonista no es el Nazareno sino otra deidad que se le puede asociar, por lo menos en lo que concierne a su papel de transgresor y de viajero: se trata de Sautari, el Hermano Menor.

Preuss ha recopilado varias versiones en donde se describe la relación entre los dos hermanos, Hatzikan y Sautari (Preuss 1912: 151-160 y 163-165). En uno de los dos mitos, los hermanos deciden emprender una carrera; en un principio Sautari, que era el hermano mayor, puso las reglas de la carrera: los dos tenían que recorrer el mundo y todos los rumbos cardinales sin distraerse con nada, menos aún con las “flores”. Pero el mismo Sautari “no se aguanta” y tiene relaciones sexuales con una mujer, que en varias versiones aparece como una flor; a causa de sus acciones, Sautari perderá sus privilegios en cuanto hermano mayor.

M4

Allí se encontraron más allá del mundo, y la estrella Sautari dijo a su hermano menor: “Vamos a caminar en el agua de la vida. Vete tú por el norte”. Así

continuó diciendo a su hermano menor “voy a caminar más allá de los dioses del sur. Allí voy a caminar hacia abajo. Allí en el Poniente nos vamos a encontrar. Si ves algo de los seres que salen de la montaña, que aparecen en el agua de la vida, que aparecen en la tierra –también cuando algo te encuentre: cuando un amigo te atraiga de alguna manera – no lo tomes en cuenta. Si las flores están floreciendo allí, no las cortas. Si las cortas, entonces te van a quitar tus flores, tu vida”. Partieron. Allí en el camino en el norte se fue el hermano menor. Allí estuvo caminando y se acercó al extremo norte. Cuando estaba caminando, dijo; “¿qué huele tan bonito?” Pronto alguien se acercó y le dijo: “¿No quieres flores? Cortamos flores aquí, las flores de Texcame, que habita en el poniente”. Éste siguió caminando como si no escuchara nada. Luego llegó a otro lugar, allí estuvieron nuevamente en otro sitio y le hablaron. No los escuchó y continuó caminando. Así se fue acercando al lejano poniente y llegó allí abajo. Sabía de la serpiente que habita en el agua de la vida. Su dios (la serpiente) se había escondido, temía a nuestro hermano mayor, el astro. Al llegar saludó allí a los dioses del poniente y les preguntó: “¿no ha llegado aquí algún fulano?” Le contestaron: “nadie ha llegado aquí”. En seguida se dio la vuelta y pensó en el extremo sur. Continuó por este camino para buscar a su hermano mayor Sautari. Hablando anduvo más allá de Taxteke y llegó allí. Allí encontró a su hermano mayor Sautari y le dijo: “¿con quien te encontraste? ¿No perdiste?”. Allí había llegado en el extremo sur, atrás de los pensadores. Mientras que estuvo allí en el oriente detrás de los dioses, le ordenó a su pariente, el astro: “aquí me voy”. Rápido se fue hablando en el camino más allá del lugar de la lluvia, más allá de los dioses del lugar de la lluvia. Se fue hablando por el camino allí lejos al extremo lugar de la lluvia. Allí se encontró con un amigo. Éste le dijo: “¿No quieres flores? Cortamos algunas”. “No, quiero seguir caminando, para el poniente voy a caminar y saludar a los que aparecen en la tierra y éstos los voy a dejar allí”. “No vale la pena dejarlos allí”. “Ciertamente, así me dijo mi madre, que dejé allí a lo lejos los seres que hacen

el mal para que no causen daño a mis hermanos menores, los nacidos”. Le respondió al amigo: “no, vámonos”. Así contestó y continuó por el camino. Llegó a otro lugar y otra vez se encontró con uno. También este le dijo: “¿no quieres cortar flores?”. Contestó: “No, quiero seguir caminando. Quiero llegar al poniente”. De esta manera una muchacha lo tocó y le dijo “no te vayas”. Ésta logró seducirlo, ésta le quitó las flores. Luego ella soltó: alacranes, ciempiés, arañas y tarántulas que se van a quedar. Su existencia no sería, si nuestro hermano mayor Sautari no hubiera perdido. Cuando estuvo allí, ella le quitó todas sus flores. Ésa fue su condición cuando su hermano mayor lo encontró. Allí le preguntó: “¿no perdiste? Te vencieron los que malviven allí en Taxteke”. (Preuss 1912: 163-165).

A primera vista, es evidente la analogía que se puede establecer entre los mitos sobre el incesto de Cristo y los que relatan la transgresión de Sautari. Sin embargo hay algunas diferencias que vale la pena observar. En las secuencias narradas en los mitos sobre Cristo, los mitemas principales que se pueden reconocer son: 1) el incesto cometido por parte de Cristo, sin que la Virgen se de cuenta de que “duerme” con su hijo; 2) la huida por todo el mundo de Cristo y su persecución; 3) la captura y muerte de Cristo por parte de los judíos. Vemos pues que en estos mitos, el incesto es lo que causa el viaje y el castigo, mientras que en el mito de Sautari la secuencia es invertida y los mitemas se ordenan de la siguiente manera: 1) Sautari y Hatzikan emprenden un viaje obedeciendo una orden de su madre 2) Sautari comete una transgresión sexual 3) la transgresión causa la llegada de los animales ponzoñosos sobre al tierra.

Si bien el orden causal de los hechos resulta invertido, ambos mitos tienen como elemento fundamental la transgresión sexual (que, en el caso de Cristo, es agravada por el hecho de tratarse de un incesto). La transgresión y el incesto causan la ruptura de un equilibrio: en el caso de Sautari, el hecho de “perder sus flores” produce la presencia de los animales ponzoñosos sobre la tierra y la pérdida de su primacía en cuanto hermano mayor, mientras que en el caso de Cristo el incesto causa el alejamiento de su madre (después de haberse

acercado demasiado a ella), la huida y finalmente su muerte por parte de los judíos. Es interesante observar que en el mito de Sautari la transgresión sexual es conceptualizada a través de una transacción de flores. Los mitos mencionados hasta aquí han sido frecuentemente empleados para explicar la celebración de las Pachitas y sin duda ofrecen un útil telón de fondo para este ritual. Sin embargo, vale la pena observar la acción ritual por sí misma tratando en lo posible de desprenderse de las explicaciones que puedan derivar de los mitos.

¿Qué nos diría el ritual, si no tuviéramos conocimiento de los mitos sobre Cristo y sobre Sautari? En primer lugar, hay que observar que en las Pachitas el uso de flores es mucho más abundante que en otros rituales: en Mesa del Nayar se ofrecen flores a las Malinches en cantidades muy grandes mientras que en Jesús María, en los últimos recorridos de los pachiteros, se lanzan al aire muchas flores en dirección de los rumbos cardinales y en general se puede observar un “derrame” de flores que está ausente en los otros rituales. A parte de las Pachitas, la única excepción es quizás la de las últimas acciones rituales de los mitotes, en los que, como se verá en el capítulo siguiente, se distribuyen las flores que estaban presentes sobre el altar. Esta distribución de flores tiene como fin propiciar la fertilidad en las milpas de quienes las reciben. Hay que tomar en cuenta el hecho de que las flores siempre deben ser manipuladas con mucho cuidado: está prohibido cortar flores si no es con fines rituales y los padres regañan a los niños cuando, en sus juegos o por otra razón, arrancan alguna flor. Para su empleo en los rituales solamente se debe cortar la cantidad de flores necesarias, sin que haya algún tipo de desperdicio. En las Pachitas se hace un uso mucho más libre y abundante de flores, las reglas que rigen su empleo son menos estrictas, se usan en la cantidad que se quiera y se lanzan al aire, para luego caer en el piso y terminar siendo pisadas por los presentes. La libertad en la manipulación de las flores durante las Pachitas es análoga a la suspensión, por lo menos relativa, de la etiqueta que rige la relación cotidiana entre géneros.

Como lo mencioné arriba, los jóvenes consideran que el baile de las Pachitas es una buena ocasión para conseguir pareja, y es un evento esperado por muchos. Efectivamente, en la vida de todos los días difícilmente un hombre y una mujer tienen algún tipo de contacto

físico, especialmente en público. Lo mismo vale para las parejas casadas que por lo general evitan los contactos cuando están con otras personas. A diferencia de lo que ocurre durante el resto del año, en el baile de las Pachitas sí se permite y hasta se busca el contacto físico entre personas de sexos distintos, estén o no casadas<sup>77</sup>. De hecho, en los días más concurridos del ritual los hombres jóvenes aprovechan el baile de las Pachitas para buscar la cercanía física con las mujeres y tocarlas, lo cual en esta ocasión es relativamente tolerado, pero sería impensable fuera de las Pachitas.

En medio del remolino de las danzas se encuentran las dos Malinches; no obstante su relativa pasividad (no hacen mucho más que golpear el piso con sus banderas y recibir las ofrendas que se les entregan) son ellas el centro del ritual. Es notable observar que, de todos los rituales coras, las Pachitas es el único que tiene como protagonistas a dos personas que pertenecen al género femenino y son muy jóvenes<sup>78</sup>. Las niñas que por cinco años toman el cargo de Malinche deben ser vírgenes y tienen la obligación de mantenerse así por todo el tiempo que dura el cargo. Además, en los momentos de baile deben ser protegidas de la gente que se mueve a su alrededor. Las mujeres que las acompañan también deben encargarse de que nadie las toque en el baile, pues tener algún tipo de contacto con ellas, como me lo han comentado en varias ocasiones, sería quitarles la pureza, es decir, análogo a tener una relación sexual. Se baila alrededor de las Malinches pero ellas deben mantenerse siempre separadas, pues su virginidad debe ser preservada. Hay que observar que no se trata solamente de preservar a las niñas en términos de su sexualidad, sino que la prohibición va mucho más allá, se extiende a los gestos y a las miradas: se intensifican pues todas las reglas que sostienen las relaciones entre hombres y mujeres en la vida de todos los días, hasta crear entre las Malinches y los demás participantes del ritual una lejanía, un umbral que no puede ser cruzado. Solamente se puede relacionarse con las Malinches a través de las ofrendas que se le hacen; y esto contrasta fuertemente con la manera en que hombres y mujeres se relacionan entre sí en el

---

<sup>77</sup> De vez en cuando en Mesa del Nayar se organizan “bailes” al ritmo de músicas rancheras y nortteñas, a los que muchos jóvenes participan con entusiasmo, pero este tipo de eventos es reprobado por los adultos de la comunidad, especialmente aquellos más ligados a las prácticas del costumbre.

<sup>78</sup> En lo mitotes también están presentes cargos femeninos muy importantes, pero la acción ritual de dichos cargos siempre se desarrolla en paralelo y de forma análoga a la de otros cargos masculinos.

baile de las Pachitas en donde, como se vio, la etiqueta que rige las relaciones entre los géneros es más laxa.

En la acción ritual de las Pachitas se manifiestan los dos extremos de las posibilidades de relación entre las personas: entre las Malinches y los demás participantes del mitote se intensifican las reglas de separación y se busca que el contacto entre los cuerpos sea inexistente, mientras que en la relación vigente entre los participantes del baile, las reglas que rigen los contactos entre los géneros son parcialmente suspendidas y se busca explícitamente el contacto entre los cuerpos.

En el último día del ritual, el mayordomo mayor y el gobernador se acercan a las niñas y hacen bromas de trasfondo sexual; por su lado, las niñas dan de tomar a los principales peyote molido y alcohol. Las Malinches se vuelven entonces un posible objeto sexual para estos principales. La relación entre las Malinches y los dos ancianos está marcada por contradicciones. Mientras que las Malinches son mujeres jóvenes y sexualmente atractivas, los ancianos se contraponen a ellas en todos los sentidos: son hombres de edad avanzada, lo cual les confiere sabiduría y conocimiento del costumbre; además, saben mantener el control sobre sus cuerpos a través de los ayunos, las velaciones y la abstinencia sexual, lo cual es un aspecto muy importante y valorado del costumbre cora. Sin embargo, el sexo y la transgresión a los que se hace referencia quedan simplemente en las palabras y las ofrendas de flores, pues las Malinches mantienen su pureza y virginidad y los ancianos no dejan de cumplir con sus deberes de ayuno y abstinencia. Las características destacadas me llevan a plantear que en las Malinches se concentran relaciones y valores contradictorios, haciendo posible la condensación ritual que según Houseman y Severi (2009: 208) es uno de los aspectos característicos de la acción ritual y permite la creación de relaciones nuevas, que no existían afuera del ámbito ritual, pero que una vez establecidas llegan a tener consecuencias en la vida cotidiana. Dichas relaciones condensadas constituyen una red que precede los mensajes intercambiados en el transcurso de la ceremonia (*Ibid.*: 55) y revela un aspecto formal de la acción ritual que se aleja de la personalidad individual de los actores y de la conciencia de los mismos (*Ibid.*: 54). Es decir, mas allá del “mensaje” que pueda ser transmitido por la acción ritual, lo importante es observar que en ella se crea una relación

que en lo cotidiano es casi inexistente y que además sería reprobada: sería imposible que en la vida de todos los días se diera una relación tan cercana e íntima entre hombres ancianos y respetados por un lado, y niñas por el otro; sobre todo si se considera que no se trata de unos ancianos cualquiera sino del gobernador y del mayordomo mayor, quienes por sus cualidades y funciones se acercan a los antiguos “pensadores”. Se trata de aquellos antepasados depositarios del conocimiento y la sabiduría de los coras. Después de las andanzas por el pueblo, que han durado varias semanas, en el último día del ritual se da un encuentro entre personajes que tienen características opuestas y tal encuentro ocurre según modalidades muy atípicas: a través de las bromas sexuales y del consumo del peyote. Sobre este último punto hay que detenerse un momento. Entre los coras, el consumo de este cactus es reservado exclusivamente para ciertos cargos y en ocasiones específicas<sup>79</sup>. En los rituales relacionados con la vida de Cristo de Mesa del Nayar, los momentos en los que se consume peyote son el cierre de las Pachitas y la Semana Santa. En el primero, como se vio, es consumido por los principales después de la “batalla” entre los bandos respectivos, mientras que en Semana Santa es ingerido seco por parte de los judíos y molido por parte de los mayordomos que velan la imagen de Cristo la noche entre el jueves y el viernes santo. Detengámonos en el consumo en ocasión de las Pachitas, cuando el mayordomo mayor y el gobernador reciben peyote molido de las Malinches del bando opuesto al suyo después de la escenificación de una batalla. En dicha “batalla”, ninguno de los dos bandos gana, dejando así un prelude para lo que ocurrirá en la Semana Santa, momento en que las autoridades tradicionales tendrán que cederle su poder a la judea<sup>80</sup>. En esta ocasión, quienes consumirán el peyote serán los judíos (los responsables de la muerte de Cristo) y los mayordomos quienes velan a la imagen de Cristo muerto en el interior de la iglesia. En otro trabajo (Benciolini 2012: 188) he propuesto que, en los rituales relacionados con Cristo, la ingesta de peyote ocurre en momentos de desequilibrio y de falta de autoridad:

---

<sup>79</sup> Además de la situación aquí descrita, otra ocasión de consumo e intercambio de peyote es el momento de la entrega de los cargos del mitote.

<sup>80</sup> No se trata de una cesión simbólica del poder, sino de una literal: a principios de la Semana Santa el gobernador debe entregarle los sellos de la comunidad a las autoridades de la judea, y al final del ritual éstas se los regresan. En los días de la Semana Santa, existen nuevas reglas que guían las actividades cotidianas y en caso de problemas o conflictos son las autoridades de la judea quienes tienen que dirimirlos.

cuando los principales pierden su poder sobre el pueblo para cederlo a los Judíos, y cuando las divinidades están ausentes o muertas, es decir, en dos momentos de traspaso de poderes.

Como se puede observar, la acción ritual de las Pachitas presenta, a través de modalidades distintas, la creación de un desequilibrio y da pie a la transgresión. Esto ocurre a través de la abolición de las reglas que rigen el uso ritual de las flores, de la libertad que existe en el baile de las Pachitas en cuanto al contacto físico entre personas de géneros distintos, y a la presencia del peyote que sella una relación con un trasfondo marcadamente sexual entre los principales y las Malinches.

Aunque la acción ofrezca en si misma importantes pistas de análisis sobre los temas presentados por el ritual, considero interesante reflexionar sobre la manera en que el ritual puede dialogar con la mitología, especialmente en el caso de las Pachitas en el que, más que en otros rituales coras, la exégesis indígena retoma para éstas relatos míticos muy difundidos. En su discusión sobre la relación entre mito y rito, Lévi-Strauss afirma que lo que diferencia uno y otro es el hecho de que el primero crea discontinuidades, mientras que el segundo “se entrega a una minuciosa labor de remiendos, tapa intersticios y alimenta así la ilusión de que es posible remontarse a contracorriente del mito, rehacer lo continuo a partir de lo discontinuo” (Lévi-Strauss 1976 [1971]: 609). Efectivamente, es esto lo que se puede observar en los mitos sobre Cristo y Sáutari y en el ritual de las Pachitas: en los primeros, la transgresión sexual causa una ruptura, mientras que en el segundo, una relación que contiene fuertes alusiones a la sexualidad es lo que permite el encuentro entre personajes cuyas características son opuestas. En la exégesis hecha a partir de los mitos y la acción ritual, se observa un ir y venir entre la transgresión sexual y el incesto como ruptura y el encuentro sexual como unión: si en los mitos el incesto de Cristo causa el alejamiento de éste, en las Pachitas las bromas sexuales, la momentánea (y parcial) suspensión de la etiqueta entre los géneros, es lo que permite el encuentro. Hay que recordar que no solamente en este ritual se crea una relación entre las Malinches y los ancianos, sino que también se considera que se trata de una buena ocasión para conseguir pareja entre los jóvenes.

Mito y rito, aunque estrechamente relacionados el uno con el otro, dan cuenta de una actitud ambivalente hacia la sexualidad: en uno, el hecho de ceder a las tentaciones sexuales conlleva consecuencias negativas, mientras que en el otro se muestra una actitud jocosa hacia la sexualidad. Cabe entonces preguntarse qué está develando esta ambivalencia y para responder a esta pregunta hay que considerar otro de los aspectos relacionados con la celebración de las Pachitas: el hecho de tratarse también de un ritual de fertilidad.

### 3.4 Transgredir, crear

Una mujer anciana de Jesús María cuya nieta tenía el cargo de Malinche en 2011, me comentó que en su recorrido por el pueblo, la niña está sembrando, las plumas de urraca amarradas en la parte más alta de la bandera son las hojas de las plantas de maíz que van creciendo y las campanitas son los elotes (fotografía 20).



Fotografía 20. Bandera de la Malinche de Jesús María, donde se pueden distinguir las plumas de urraca, las flores cosidas y las campanitas (Fotografía: María Benciolini, marzo 2011)

Según Jáuregui (2005: 15), la danza circular de las Pachitas es un rito propiciatorio de las lluvias, que se celebra en la temporada más seca del año. Esto se debe a que el remolino de polvo creado por los danzantes hace referencia a los vientos y las tempestades que llevan la lluvia (*Idem*). Pero ¿cómo se relaciona la fertilidad de los campos con la ritualidad de las Pachitas?

Como hemos visto, este ritual rompe temporalmente una serie de normas que, por el resto del año, son estrictamente observadas y el tema de la transgresión está también muy presente en la exégesis indígena sobre las Pachitas. Tanto es así que en M3 se dice que el Nazareno “pachitió” con su mamá sin que esta se diera cuenta, haciendo alusión al hecho de que tuvo relaciones sexuales con ella.

La comunidad en donde el tema del encuentro sexual entre las divinidades está más explícitamente desarrollado es quizás Santa Teresa. Según Coyle (1997: 316), en esta comunidad las Pachitas son la celebración de la vida terrenal de Hesu Kristu Tavástara, deidad que tiene una doble identidad, la de San Miguel Xúrave, la estrella de la mañana, y de San Miguel Sáutari, la estrella vespertina. En ocasión de las Pachitas, se celebra y se manifiesta a San Miguel Sáutari y su viaje terrestre lleno de pecados. Después de algunos días de celebración, en los que los pachiteros han danzado y tocado alrededor de la Malinche, hace su aparición otro personaje: el Monarco. Se trata de un niño cuyo vestido y bandera son de color rojo (en contraste con los de la Malinche, que son blancos) y que, según Coyle, representa a Sautari. Este muchacho tiene con la Malinche una relación de carácter fuertemente sexual: las flores vehiculizan esto de distintas maneras. En los últimos días del ritual, se añade al sombrero de la Malinche una flor de campanilla blanca, que según el autor representa la pureza de la niña y se asocia con las deidades femeninas de la comunidad; mientras que al sombrero del Monarco se le pone un lirio de agua, que tiene una forma parecida a la campanita pero de cuyo centro sale un pistilo de forma fálica y cubierto de polen. Según Coyle (1997: 324-325), las formas de estas dos flores hacen clara referencia a los genitales masculinos y femeninos y a la relación entre ellos; en su conjunto las flores que se encuentran en el sombrero y en el vestido de la malinche apuntan a la identidad de la niña como “una representación de Nuestra Madre, una virgen pura cuya

flor sería irresistible para Sautari” (*Ibid:* 321). Santa Teresa es la única comunidad en donde aparece la figura del Monarca, la cual permite una mayor explicitación de las referencias sexuales que se desprenden del ritual, sin embargo y como lo he mencionado, también en las otras comunidades la transgresión sexual es un tema siempre presente. Además, hay que observar que también en Mesa del Nayar y Jesús María se emplean flores que, por su forma, hacen referencia a la sexualidad. No se trata en este caso de la campanilla y del lirio de agua empleados en Santa Teresa, sino del clavellín (*Pseudobombax Ellipticum*) que tiene un capullo de forma fálica y que, una vez abierto, entre los sutiles pétalos muestra un pistilo también de forma fálica<sup>81</sup> (Fotografías 21 y 22).



Fotografía 21. Capullo de *Pseudobombax Ellipticum*. (Fuente: <http://trec.ifas.ufl.edu/tfphotos/032100.HTM> página consultada en marzo 2013)

---

<sup>81</sup> En la comunidad cora de Rosarito, para la Semana Santa, los judíos antes de borrarse presentan en la iglesia una ofrenda de clavellín (Jesús Jáuregui, comunicación personal, noviembre 2013). Me parece interesante observar que los judíos, unos agentes del inframundo y que en sus actuaciones juegan pesadas bromas con trasfondo sexual, tengan que ofrendar este tipo de flores en la iglesia, aunque no dispongo de los datos suficientes para establecer una relación directa entre la presentación del clavellín como ofrenda y la sexualidad descontrolada de los judíos.



Fotografía 22. Flor abierta de *Pseudobombax Ellipticum* en la que se puede observar el estigma (Fuente: [http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/a/ae/Pseudobombax\\_ellipticum\\_album.jpg](http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/a/ae/Pseudobombax_ellipticum_album.jpg) página consultada en marzo 2013)

Si en Santa Teresa existe el Monarco, es decir, la contraparte masculina de la Malinche y cada uno tiene su propia flor, en Mesa del Nayar las Malinches tienen una contraparte masculina en los ancianos que hacen con ellas bromas de trasfondo sexual.

Por otro lado, el nombre de Sautari, según Coyle (1997: 322), tiene su origen en la raíz verbal *sáuta* (cortar flores), hecho que remite tanto a M4 como al atavío de la Malinche de Santa Teresa que, conforme avanzan los días del ritual, es cubierto de flores y papel de colores. También las Malinches de otras comunidades tienen flores en sus vestidos y su presencia, la excitación que parecen suscitar alrededor de ellas, le hacen el eco a la invitación a cortar flores del mito. Hay que observar que las Malinches deben de ser protegidas por las mujeres que siempre las acompañan en el ritual; de otra forma, en el frenesí de la danza, los participantes cederían a la tentación de acercarse a ellas y de tocarlas. De hecho, en la comunidad de Jesús María, especialmente en los últimos días del ritual, las danzas alrededor de la Malinche pueden atraer a un centenar de personas, si no es que más; la curate y los ayudantes del gobernador contienen con trabajo el remolino de gente que se hace alrededor de la niña. Al considerar lo que se relata en M4 y observando la acción ritual, se puede ver como en realidad Sautari y las Malinches constituyen las transformaciones de un mismo personaje. En Sautari se observa el polo negativo de las consecuencias de recoger flores, pues se trata de un hermano mayor (posición muy

respetada entre los coras) que cede a la tentación y que por eso pierde la primacía que le es propia. Además, cuando decide cortar flores, también “le quitan sus flores, su vida” y hace que se liberen en el mundo los animales ponzoñosos. Por su lado, las Malinches son unas niñas vírgenes que deben ser protegidas de quienes son tentados por la atracción que ellas ejercen. Además ellas llaman a recoger flores y las reciben como ofrenda y en el último día del ritual en Mesa del Nayar son el objeto de las bromas sexuales de los ancianos. La siguiente tabla muestra las transformaciones del personaje Malinche/Sautari.

<b>Sautari</b>	<b>Malinche</b>
Hermano mayor transgresor	Virgen transgredida
Cede a la tentación	Debe ser protegida de la tentación
Recoge flores	Invita a recoger flores
Le quitan sus flores/su vida	Recibe ofrendas de flores
Desata los animales ponzoñosos	Siembra flores y propicia la fertilidad

Tabla 3. Las transformaciones de Sautari/Malinche.

En M4 se contraponen la abstinencia sexual y la transgresión, conceptualizándolas como la capacidad (o incapacidad) de resistir al llamado de cortar flores. Así, observamos que tanto la transgresión como la abstinencia son necesarias: no tendrían sentido si no estuvieran relacionadas una con la otra. Vale la pena observar que M4 tiene cierto parecido con los mitos amazónicos que Lévi-Strauss llamó “de la vida breve” (2010 [1964]). En ellos, el héroe mítico se hace responsable de la mortalidad de los humanos por no ser capaz de resistir el llamado de la madera podrida. En el mito cora, el hermano menor hace que existan los animales ponzoñosos en la tierra, y además pierde “sus flores” y “su vida” por responder al llamado de una bella muchacha que lo invita a cortar las flores. Aunque la aparición de la muerte no se menciona explícitamente, es evidente que el responder al llamado de cortar flores lleva consigo la ruptura de un equilibrio y causa la llegada de los animales ponzoñosos en la tierra de los humanos. Mas allá de esto, Lévi-Strauss establece una estrecha relación entre la madera podrida, el fuego de cocina y la agricultura (2010

[1964]: 153). En este sentido, para los coras se puede reconocer una relación estrecha entre el hecho de responder al llamado de las flores por un lado y, por el otro, el nacimiento de la fertilidad y la siembra del maíz. Como lo mostraré más adelante, en el mitote denominado “de la chicharra”, es preciso sembrar flores (cortadas) para que al terminar la temporada de lluvias nazca el maíz.

La transgresión sexual de los dioses no es un hecho que se acaba en si mismo, sino que tiene consecuencias. La más importante de ellas es el origen de la fertilidad. La relación entre transgresión sexual y fertilidad se encuentra también entre los antiguos nahuas. En un mito presente en el Códice Magliabechiano y que Dupey (2013: 16) ha denominado “de creación de las flores” se narra que del esperma de Quetzalcóatl (producto de una masturbación) nació un murciélago que fue a morder el interno de la vagina de la diosa Xoxhiquétzal llevándose un pedazo de piel. Dicha piel fue lavada por los dioses, y del agua salieron rosas malolientes, pero una vez que la piel es llevada al inframundo y nuevamente lavada, del agua salen rosas perfumadas. (*Codex Magliabechiano* 1970: fol. 61v. Apud Dupey 2013: 16-17). Dupey establece una relación entre el rito mencionado y la festividad de Tozoztontli. En esta última, se presentaban simultáneamente dos tipos de ofrendas en el Yopico (el templo principal de Xipe Totec): en el edificio se entregaban todas las especies vegetales que estaban floreciendo en aquel momento del año, mientras que en un nicho debajo de la construcción se depositaban las pieles humanas de los cautivos que habían sido sacrificados en la festividad anterior, y que habían sido llevadas por veinte días por quienes tenían enfermedades de la piel y los ojos (*Ibid.* 13-14). Hay que observar que este tipo de enfermedades afligían, según los antiguos nahuas, quienes habían cometido pecados sexuales y que, más en general, las “pieles manchadas” hacían referencia a los pecados (*Ibid.* 15). Ahora bien, según Dupey (*Ibid.* 19) el mito de la creación de las flores y los rituales mencionados se explican mutuamente: así como de la piel de la diosa llevada al inframundo nacen flores olorosas, en la acción ritual las pieles podridas de los cautivos enterradas en el templo se asociaban con las primicias de las flores. Podemos observar entonces cómo, también entre los antiguos nahuas, existiera una conexión muy estrecha entre la transgresión sexual, las flores y la fertilidad. No obstante, hay que subrayar que, en

comparación con los mitos coras, la secuencia de los hechos se invierte en el relato del Códice Magliabechiano. En éste último las flores nacen en consecuencia del acto sexual y traen su origen de las pieles podridas, mientras que en los mitos coras la acción de arrancar las flores es equiparada al acto sexual y tiene como consecuencia la llegada de animales ponzoñosos. Lo que se puede concluir a partir de los dos relatos, tomando en cuenta las debidas precauciones es, como ya lo observamos, la conexión entre sexualidad, flores y origen de la fertilidad.

Si todo el ritual de las Pachitas es de alguna manera una expresión de esta fertilidad, hay algunos aspectos que lo marcan de una manera más específica. Una vez más, son los atavíos o los objetos de la Malinche que nos proporcionan elementos útiles. Según Jáuregui (2003: 255), la bandera de las Malinches es una transformación de la versión del árbol florido de Tamoanchan, puesto que en ella se observan los elementos que López Austin le atribuye a éste: “los poemas describen al Árbol Florido cargado de joyas de oro, cubierto de flores de distintas clases y derramando las flores y plumas de quetzal, como si lloviera, y pobladas sus ramas por aves de plumas preciosas” (1994: 99). Cabe recordar que según López Austin (*Ibid:* 73), el árbol florido de Tamoanchan es el origen de todos los bienes y de las riquezas, pues allí se encuentran todos los tipos de flores y de frutos que están en la tierra, de allí nacen. El pecado de los dioses tiene como consecuencia el desatarse del movimiento, el inicio del tiempo y con éste el ciclo de las temporadas (*Ibid:* 77). Es interesante observar que, ya en la antigüedad, el pecado de los dioses era conceptualizado a través del hecho de cortar flores. En un fragmento códice Telleriano Remensis reportado por López Austin se lee: “[...] estando estos dioses de aquel lugar se demandauan en cortar rosas y ramas de los arboles, y que por eso se enojo mucho Tonacatecutli y la mujer Tonacaciuatl, y que los echo de ella de aquel lugar, y así vinieron unos a la tierra y otros al infierno...” (*Ibid:* 73). En otro fragmento del mismo códice, se lee: “Estos son hijos de Yaolotecotle y Citlaltona. Esta fingen que estando en aquel huerto que comia de aquellas rosas y que esto duro poco que luego se quebró el árbol” (*Idem*). Además, la transgresión tiene como consecuencia el movimiento, pero visto desde los coras un movimiento que se

produce en forma de viaje. Así, de manera contundente se esclarece por qué el pecado tiene como fin la relación entre viaje y flores.

La analogía entre las banderas y el árbol florido es reiterada por el hecho de que las flores que reciben las Malinches como ofrenda provienen todas de árboles y arbustos relativamente altos: ninguna de ellas crece cerca de la tierra, sino arriba, en las copas de los árboles. Además, recordemos que una de las características de Cristo cuando se esconde es precisamente la de transmutarse en un árbol (M3). Es así como en la bandera se condensan la imagen de Cristo y la del árbol. Esta relación queda más clara al considerar algunos datos provenientes de la comunidad huichola de San Andrés Cohamiata. Es esta la única comunidad de este grupo en la que se celebran las Pachitas. En este ritual también aparecen unos niños llevando unas banderas; en especial hay que subrayar la presencia de una niña que lleva una bandera con una cruz estampada. Según Gutiérrez (2010: 268), la bandera con la cruz sirve para indicar la presencia de Cristo quien, sin embargo, debe mantenerse fuera de la vista y en el lado oscuro y nocturno del universo. En la misma comunidad en ocasión de la Semana Santa, el día miércoles se emplean varias ramas de pino para construir un arbolito que es adornado con varios objetos, entre ellos, las plumas que se encuentran en la bandera de las Pachitas. Este árbol es encerrado en el cepo de la comunidad, y constituye otra de las manifestaciones de Cristo que aparecen en el transcurso de la Semana Santa (*Ibid.*: 306).

Tomando en cuenta la descripción de la bandera y su analogía con el árbol florido, además del hecho de que la Malinche con su recorrido y sus movimientos está sembrando, puede ampliarse la interpretación de las flores de papel que lleva cosidas: se trata de las flores que nacerán en la tierra y llevan la promesa de los frutos y de la cosecha. Y esta no es una simple interpretación, pues en Rosarito, comunidad de la cora baja, literalmente estas flores son colocadas en los carretones donde se guarda el maíz que en la estación de lluvias será sembrado (Gutiérrez, comunicación personal abril 2013). Así, el territorio de la comunidad de Mesa del Nayar que está dibujado en las banderas de las Malinches se mantiene constantemente florido. En la comunidad de Jesús María, al mismo tiempo que las Pachitas, se celebra uno de los cuatro rituales de transición estacional. Dichos rituales,

celebrados por las autoridades de la casa real y por las del Santo Entierro, tienen como fin acompañar la transición entre distintos momentos del año: los de mayo y noviembre indican las transiciones entre las temporadas de secas y las de lluvias (Valdovinos 2002: 121) y los de febrero y agosto refieren a la culminación de la temporada de secas y de lluvias respectivamente (*Idem*). El ritual de transición estacional celebrado al mismo tiempo que las Pachitas consiste en la observancia del ayuno por parte de las autoridades tradicionales y en la entrega de una ofrenda que comprende, entre otras cosas, “una flor de todas las plantas que se preparan para dar frutos durante el verano” (Valdovinos 2002: 124). Vale la pena recordar aquí que en los cantos recopilados por Preuss (1912: 67-70), las flores son mencionadas como dones de “Nuestra Madre” que la chicharra tiene que llevar sobre la tierra cada año para que las plantas den sus frutos. Además, las Malinches también son Teij, Nuestra Madre.

Las Pachitas son celebradas en el periodo más caluroso y seco del año: los colores de la sierra, verdes oscuros y cafés, contrastan con la abundancia de cromatismo propia de este ritual. Es el periodo más seco del año y por esto es importante que la Malinche siembre flores. En las Pachitas de Santa Teresa, el vestido del Monarco, así como los sombreros de los judíos en Semana Santa, están todos cubiertos de listones de papel crepé de colores; cuando éstos se caen del vestido o de los sombreros, la gente los recoge y los amarra en las ramas de los árboles frutales de las huertas: “it is as if the crepe paper that appears during this season –like the sinful “flower cutting” of the Monarco– serves to bring back the actual flowers of the rainy season” (Coyle 1997: 323) (fotografía 23). Lo mismo se hace en Rosarito con las flores que caen de los vestidos de las Malinches.



Fotografía 23. Judíos de Santa Teresa (Fotografía: Arturo Gutiérrez 2000)

Lo mismo que, según Coyle, se hace con los listones y las flores de papel, en el mitote de la Chicharra se repite pero esta vez con flores verdaderas. Como se verá en el capítulo 4, las flores presentes en el ritual para la siembra del maíz son distribuidas entre los asistentes para ser colgadas en los árboles, cerca de las milpas y en las casas. Una de las flores que se emplean en las Pachitas es la buganvilia (*kenana*) que se caracteriza por ser una de las pocas plantas resistentes a la falta de agua y que en un clima como el de la sierra puede producir flores todo el año.

En las Pachitas se rememora entonces el momento en que el Nazareno comete incesto con su madre y Sautari recoge flores. Sin embargo, la protagonista del ritual es en realidad la Malinche, Nuestra Madre, la deidad femenina que lleva sobre la tierra la fertilidad y los

ciclos agrícolas<sup>82</sup>. Se entiende entonces la razón por la cual las flores que las Malinches llevan cosidas en sus vestidos y en las banderas son de papel: se trata de flores estériles que, por su misma naturaleza, no darán fruto. Sin embargo, como lo he querido mostrar hasta aquí, el de las Pachitas es un mundo de inversiones, por lo que es entendible que estas flores sean estériles pues se trata también de una inversión: las flores estériles y artificiales son la prefiguración de las flores frescas, vivas, destinadas a nacer y a dar frutos con la temporada de lluvias. Algo similar ocurre con la zarigüeya de los mitos amazónicos estudiados por Lévi-Strauss (2010 [1964]: 183-184): en el mundo al revés de los mitos, la zarigüeya, animal asociado con la podredumbre, es la que prefigura la presencia de las plantas cultivadas entre los humanos. Se puede postular que las flores son, de manera aludida, la imagen del ser humano, un juego de reflejos en el que lo humano es análogo a esas flores que prometen fruto.

La relación entre transgresión sexual y fertilidad se puede observar también en el ritual de las Pachitas así como es celebrado por los huicholes en la comunidad de San Andrés Cohamiata. En ese pueblo, aparece una niña portadora de una bandera. Al igual que entre los coras, las Pachitas huicholas hacen referencia al incesto ocurrido entre la Virgen y el Nazareno y el ritual en general está diseminado de referencias a la transgresión sexual. La niña portadora de la bandera es Nunutzi Xitaima, la virgen del maíz quien en los rituales *neixa* se relaciona con los elotes tiernos y el maíz naciente (Gutiérrez 2010: 255). En el transcurso de las Pachitas huicholas hacen su aparición los judíos quienes en todas sus actuaciones andan murmurando estas palabras: “cuando cortó una flor cuando cortó la flor la hija de Nakawe hizo la seña, la hija, la hija ofrece su flor, la hija de nakawé”<sup>83</sup> (*Idem*). Se puede observar pues que la virgen del maíz Nunutzi Xitaima es identificada como la hija de Takutsi Nakawe (Nuestra Abuela Crecimiento). Esta deidad es la mujer más vieja, se asocia con la fertilidad femenina, la tierra húmeda y procreadora, la luna y la matriz (*Ibid*: 65), pero al mismo tiempo es una deidad relacionada con lo de abajo, lo que transgrede el orden

---

<sup>82</sup> Gutiérrez (2010) da cuenta de un mito huichol en el que se dice que la virgen María “le quiso dar su flor” a Cristo.

<sup>83</sup> Traducción de Gutiérrez del original: Tutu aka pika Nakaweinuaya Penetiu mawiya Nuaya Tutu pea pití Nakawe inuaya (Gutiérrez 2010: 255)

establecido y tiene impulsos sexuales reprobables (*Ibid.*: 115). Vemos entonces que las Pachitas huicholas establecen una relación más explícita con los rituales *neixa*, puesto que en ambos participa el cargo de Nunutzi Xitaima, la virgen del maíz, que es también portadora de la bandera que refiere a la presencia de Cristo en las Pachitas y a su transgresión.

Es importante hacer una aclaración en torno a la terminología utilizada en este trabajo: para referirme a relaciones sexuales reprobadas o prohibidas he utilizado las palabras “transgresión” y “pecado”. La segunda es también utilizada por López Austin (1994: 73) en relación con los dioses en Tamoanchan. Ahora bien, la palabra “pecado” está fuertemente connotada en términos de la religión católica, lo cual probablemente no da cuenta de las ideas de los coras en torno a este tipo de actos. Si bien la religión y la vida de los náayeri han sido fuertemente influidas por la evangelización, en este contexto la transgresión sexual puede ser reprobada por el hecho de romper un equilibrio. Sin embargo, es al mismo tiempo concebida como algo necesario: la pureza es estéril, mientras que en el “pecado” se produce también la fertilidad. Si los ayunos y la abstinencia sexual de los ancianos son elementos necesarios para mantener el orden, la transgresión es igualmente necesaria, pues solamente la ruptura de un equilibrio permite el nacimiento de las cosas y el desarrollo de lo viviente. De ahí que, en las Pachitas, se de la relación ambigua entre las Malinches y los principales, quienes son de los hombres más respetados de la comunidad por ser, entre otras cosas, capaces de controlar sus cuerpos; el encuentro entre unos y otros, posible en ocasión del ritual, es lo que desata el movimiento estacional y la fertilidad. A partir de lo mencionado en este apartado, las acciones rituales de las Pachitas cobran entonces más sentido: es necesario que se cometa una transgresión respecto a las niñas diosas a través de una transacción de flores para que, en la temporada más seca del año, se puedan invocar las lluvias destinadas a fertilizar la tierra. Hay que recordar que “Nuestra Madre”, la diosa en que se convierten las niñas, está fuertemente asociada con la tierra, mientras que el gobernador y el mayordomo mayor, cuya posición en el consejo de ancianos los acerca a los antepasados, pueden ser asociados con la lluvia: entre unos y otros el ritual crea una relación que tiene un claro trasfondo sexual. Por otro lado, las andanzas

de las Malinches por el pueblo son un viaje de creación: al igual que en los cantos, las diosas andan por el mundo con el fin de fertilizarlo.

### **3.5 El pecado y el desdoblamiento de las deidades en tres comunidades coras**

Como se vio en este capítulo, uno de los aspectos preponderantes de la acción ritual de las Pachitas es la alusión a la transgresión sexual. Sin embargo, en las diferentes comunidades se utilizan distintas formas, más o menos explícitas, para referirse a ello. En este apartado quiero dar cuenta de estas variantes a partir del método propuesto por Lévi Strauss del sistema de transformaciones (2006 [1962]). Tomaré en consideración tres comunidades: Jesús María, Mesa del Nayar y Santa Teresa, las más pobladas de la sierra. Éste análisis incluso se puede extender a otros grupos, como los huicholes, pero por el momento lo adscribo sólo a los coras.

Como en las otras comunidades, en Jesús María las Pachitas se insertan en el ciclo de los rituales dedicados a Cristo. Sin embargo, en esta comunidad Cristo es identificado con el Santo Entierro, quien es el santo más importante de la comunidad: se relaciona con el sol, pero en su faceta nocturna (Valdovinos 2002: 124). El Santo Entierro es especialmente poderoso, pero también es temido debido al hecho de que cuando se le pide algo hay que comprometerse a entregarle ofrendas o cumplir con ciertas obligaciones rituales; de lo contrario, se corre el riesgo de ser duramente castigados (*Idem*). En Jesús María, la exégesis en torno a la Malinche se distingue de la de los demás pueblos: allí se dice que la Malinche en realidad es Cristo “que está buscando esconderse en las casas del pueblo, quien como parte de su fuga ha cambiado su apariencia masculina por una femenina” (Valdovinos 2002: 128). De ahí que se considere que la Malinche, joven y mujer, es una manifestación del Santo Entierro en su lado más oscuro (*Idem*). El contacto físico permitido entre los participantes del baile, así como el dibujo de la bandera de la Malinche, serían otros tantos indicadores del hecho de que se trata de un periodo de desenfreno (*Ibid*: 127). Lo que

afirma Valdovinos en relación a las Pachitas de Jesús María sugiere que, en esta comunidad, Cristo lleva a un punto extremo su capacidad de transformarse: como hemos visto en los mitos, este personaje se transforma en árboles o en piedras y en las Pachitas de Jesús María asume una faceta femenina que subraya su lado oscuro y desenfrenado. En la Malinche de Jesús María entonces se condensan tanto lo femenino como lo masculino, puesto que ella es la transformación femenina de una divinidad, el Santo Entierro, que durante el resto del año es eminentemente masculina.

A diferencia de Jesús María, en Mesa del Nayar las Malinches son dos: una pertenece al grupo del gobernador y otra al del mayordomo mayor. Los meseños afirman que las Malinches son la virgen María en busca de su hijo el Nazareno o, en otra versión, a Teij, la diosa de la tierra, quien igualmente está buscando a su hijo transgresor. En todos los días del ritual, las dos niñas y los pachiteros recorren juntos las casas del pueblo, hasta el martes anterior al miércoles de cenizas, cuando los dos bandos, el del gobernador y el del mayordomo, se separan y simulan una batalla. Al término del enfrentamiento, las Malinches, el mayordomo primero y el gobernador entablan un diálogo y emprenden una serie de acciones rituales que aluden claramente a la sexualidad. En este caso podemos observar cómo la idea del desdoblamiento de la deidad aparece más claramente a través de la presencia de las dos Malinches, mientras que la transgresión es escenificada a través de la relación connotada sexualmente que existe entre el mayordomo primero y la Malinche del gobernador por un lado, y el gobernador y la Malinche del mayordomo, por el otro.

Por último, cabe mencionar el caso de Santa Teresa, en donde, transcurridos unos días del comienzo del ritual, además de la Malinche hace su aparición el Monarco. Entre estos dos personajes existe una relación fuertemente connotada sexualmente: por un lado está la Malinche, vestida de flores y con una campanita blanca en el sombrero, que hace referencia a todas las deidades femeninas de la comunidad y a la pureza y, por el otro, el Monarco, un adolescente “recogedor de flores”; además, en esta comunidad se presenta también la división en dos bandos rivales como en Mesa del Nayar. En la tabla siguiente aparecen resumidas las maneras en que las diferentes comunidades manifiestan el desdoblamiento y la transgresión de las deidades:

Comunidad	Desdoblamiento	Sexualidad
Jesús María	Una sola Malinche, representa el lado femenino de una deidad masculina y lleva la bandera que representa, entre otras cosas, a Cristo.	Sensualidad de la Malinche: ejerce una atracción casi irresistible para los que bailan alrededor de ella.
Mesa del Nayar	Dos Malinches, división de los pachiteros en dos bandos	Relación connotada sexualmente entre las Malinches y los jefes de los bandos opuestos
Santa Teresa	Una Malinche y un Monarco	Relación connotada sexualmente entre la Malinche y el Monarco

Tabla 4. El desdoblamiento de las deidades en el ritual de las Pachitas (Elaborada por Maria Benciolini).

A través de la descripción de las Pachitas, en este capítulo me he enfocado en la figura de la Malinche, niña diosa en cuyo alrededor se desarrolla la actividad ritual.

El análisis de la acción ritual que se desarrolla alrededor de las Malinches, y algunas consideraciones sobre los objetos empleados, me han permitido discutir en torno a la posibilidad de que una niña cualquiera pueda convertirse en una divinidad. He mostrado que esto no ocurre solamente estableciendo con las niñas cierto tipo de relaciones, tratándolas de la misma forma en la que, según los mitos, hay que tratar a la mujer maíz, sino que la presencia del vestido y de las flores es fundamental para el devenir de las niñas en diosas. Los humanos saben que al entregarles flores a las niñas éstas se convierten en divinidades. En la acción ritual se establecen una serie de relaciones en las que humanos, dioses y objetos entran en relación entre sí, no solamente en términos figurados, sino también en su fisicidad, en esta interacción, las flores tienen un papel fundamental, por el hecho de ser unos atributos de las divinidades. Según Ishii (2012: 384), en las acciones rituales siempre existe cierto grado de improvisación, ya que éstas emergen del encuentro entre distintos cuerpos y entidades y, por lo tanto, la contingencia presente en el ritual hace que éste último no sea una representación de una “realidad alternativa” sino “la actualización momentánea de un estado del mundo virtual” (*Idem*). Efectivamente, como se vio a lo largo del capítulo, las acciones rituales llevadas a cabo en las Pachitas actualizan un mundo al revés en el que, en la temporada más seca del año, se siembran flores y se evocan

las lluvias. Las exégesis indígenas identifican frecuentemente a las Malinches con la Virgen María o con Teij, Nuestra Madre, lo cual remite a algunos episodios presentes en la mitología cora. En los mitos en los que se menciona a la Virgen, Cristo comete incesto con su madre, razón por la cual tiene que escapar y alejarse de ella, y es perseguido por los judíos. Por otro lado, Nuestra Madre es mencionada como la que le ordena a sus hijos emprender una carrera por el mundo en la que uno de los dos, el mayor, cede a las tentaciones del sexo perdiendo así su primacía y causando la llegada de los animales ponzoñosos sobre la tierra. Tanto en unos mitos como en los otros, en el centro de la narración se encuentra una transgresión: un incesto en los de Cristo y la debilidad ante el llamado a “cortar flores” en los de los hermanos Hatzikan y Sautari. Sin embargo, si en los mitos el encuentro sexual lleva consecuencias negativas y ocasiona la separación del protagonista de su madre, en el ritual de las Pachitas la sexualidad es manifestada en su aspecto creativo y jocoso, como algo necesario para que haya fertilidad en el mundo. Si los mitos, por su lado, muestran que la transgresión sexual es causa de una ruptura, el ritual muestra que ésta es necesaria para que haya vida en la tierra: lluvias y flores que dan fruto. Las Pachitas ofrecen un muy buen ejemplo de las distintas maneras en que las flores pueden ser empleadas en los rituales, ya que no operan en un solo sentido, sino que están inmersas en una gran cantidad de contextos y de relaciones: en la atribución de divinidad a las Malinches, en los encuentros sexuales, en las acciones destinadas a propiciar la fertilidad...

En el ritual de las Pachitas, las Malinches, en su calidad de diosas, “siembran” en su viaje por el mundo. Se empieza aquí a vislumbrar cierta agentividad de los dioses, cuyas acciones tienen consecuencias concretas sobre el mundo y sobre la forma en que los humanos se relacionan con ellos. En el siguiente capítulo, dedicado al mitote de la chicharra, veremos de qué forma las flores se relacionan de una forma más concreta con la vida del maíz y cómo en el ritual es requerida la intervención de los dioses para que el ciclo agrícola pueda desarrollarse con éxito.





## 4. Las flores sembradas: el mitote de la chicharra

Con el término náhuatl de mitote, se hace referencia a un conjunto de rituales celebrados por los coras en los que el ciclo de vida del maíz y el de los seres humanos son los principales protagonistas. En cora, las palabras genéricas que he registrado para referirse a los mitotes son: *metinieta*, palabra que hace referencia al acto de danzar en círculo y *mejti chuica* que hace referencia a los cantos. Valdovinos (2008: 13) ha registrado la palabra *mehtyinyieta'aka*, que ella traduce como “los que danzan”. Por su lado, en Santa Teresa, Coyle (1997: 89-90) observa que tanto en los mitotes celebrados en los ranchos como en los comunales se usa la misma raíz verbal *-ñé*, que significa “danza”. Se puede observar que la mayoría de estos nombres hacen referencia al acto de danzar, y uno se refiere a los cantos. Ambas acciones se consideran como aspectos fundamentales del ritual, aunque en realidad, como se verá, en la comunidad de Santa Teresa no siempre se danza, ni es requerida la presencia de un cantador en todos los mitotes.

Los espacios en donde se ejecutan los mitotes se denominan patios. Cada comunidad cora cuenta con por lo menos unos de estos lugares en donde celebrar su mitote. En Mesa del Nayar se encuentran tres patios del mitote (Guzmán 2002: 55). Además de los patios comunitarios, existen los patios familiares, o de los ranchos, en donde se llevan a cabo los mitotes de los grupos cognaticios. Debemos observar que la celebración de este tipo de rituales ocurre en dos niveles distintos: existen los mitotes comunitarios, en los que en teoría participan todos los miembros de una comunidad y cuya organización está a cargo del gobernador y del consejo de ancianos, y los mitotes familiares, celebrados por los grupos cognaticios. En este caso, el responsable de la celebración es el principal de un determinado grupo, quien es coadyuvado por otros ancianos. En los mitotes, la presencia de las flores es abundante, no solamente en los adornos sino también y sobre todo en las acciones e interacciones rituales que ocurren en el transcurso de estas fiestas.

Valdovinos (2008) ha demostrado cómo, a través de la celebración de los mitotes, los humanos establecen y actualizan sus lazos con los otros seres que habitan el mundo: los dioses y los *tyajkuatyie*; además, la misma autora confirma cómo mediante estos rituales los humanos se conceptualizan como hijos y consumidores de maíz.

Los objetivos de este capítulo serán los siguientes: mostrar de qué manera, a través de la acción ritual, los humanos concretizan la relación entre las flores como “fuerza vital” y el crecimiento del maíz; además, el análisis de la acción ritual me permitirá establecer una analogía entre las flores como alimento para los dioses y el maíz como alimento para los humanos. Otro aspecto a analizar será la manera en que, a través de las flores, distintos participantes del ritual articulan sus relaciones y las hacen evidentes. En este sentido, mostraré que a través de estos elementos los humanos y los dioses crean entre sí una serie de relaciones en las que también está involucrado el maíz. Estos dos últimos aspectos, la analogía flores/maíz y las interacciones que se establecen entre humanos y dioses, me permitirán además mostrar cómo en este tipo de rituales los dioses también tienen un nivel de agentividad importante.

Para llevar a cabo el análisis, me enfocaré en la celebración del mitote de la chicharra celebrado por un grupo cognaticio cuyos miembros viven en su mayoría en el rancho el Cangrejo. En ocasiones, emplearé datos provenientes del rancho denominado Carrizo y perteneciente al territorio de Santa Teresa, donde también he tenido la oportunidad de observar un mitote de la chicharra. En aquella ocasión, además de la celebración anual del mitote, también se llevó a cabo un ritual de presentación de los niños frente a los ancianos del grupo. Los datos empleados fueron recopilados en distintas estancias de campo llevadas a cabo de 2012 a 2013.

El mitote de la chicharra es celebrado entre mayo y junio, poco antes de que inicien las lluvias. Forma parte de los mitotes que se relacionan con el ciclo de vida del maíz y en especial hace referencia al momento de la siembra.

Antes de adentrarme en la descripción de los mitotes a los que he asistido, hacen falta algunas consideraciones generales sobre la celebración de estos rituales por parte de los grupos cognaticios, así como sobre el calendario ceremonial.

## 4.1 Los mitotes parentales

Hoy en día, no todos los coras participan de los mitotes. Tanto en Mesa del Nayar como en Cangrejo he conocido a varias familias que han dejado de participar en estos rituales desde por lo menos dos generaciones, algunos hasta tres o cuatro; otras no conservan memoria de que alguna vez su familia haya participado en los mitotes. La disminución de la participación de la gente, por lo menos en Mesa del Nayar, se observa más a nivel comunitario: las autoridades tradicionales de la comunidad han registrado una reducción notable en la afluencia a este tipo de rituales, llegando a veces al punto en que solamente quienes tienen algún tipo de cargo u otros compromisos rituales se presente a la celebración.

En términos generales, se puede afirmar que, entre quienes participan en los mitotes, el compromiso mayor es con los del grupo cognaticio. Considero que esto se debe a que los mitotes familiares establecen lazos más fuertes entre personas que se consideran parientes y que reconocen sus relaciones no solamente entre sí, sino también con el maíz sagrado que es heredado de una generación a otra. Además, la participación a este tipo de mitotes permite también el establecimiento de ciertos lazos con el territorio.

Guzmán (2002: 79) afirma que en Mesa del Nayar los mitotes parentales solamente se celebran para ocasiones particulares; sin embargo, mis datos apuntan en otra dirección: este tipo de mitotes se llevan a cabo regularmente en los anexos de la comunidad y en la actualidad participa más gente a éstos que a los mitotes comunitarios.

Quien convoca a los miembros de la familia a asistir en el mitote es el principal. Idealmente se trata del hombre más anciano del grupo, aunque en realidad lo que cuenta, más que la edad en sí, es el hecho de tener un conocimiento profundo y articulado del costumbre y de cómo deben desarrollarse los rituales, además de haber demostrado de ser una persona recta, capaz de velar, ayunar y rezar para los suyos, y de haber cumplido satisfactoriamente con otros cargos. El principal es acompañado en sus tareas por otros ancianos, también miembros del grupo de parientes e igualmente apreciados por su experiencia y conocimiento del costumbre. Estas personas, al final de los rituales, dan recomendaciones

y consejos a los asistentes, “saben ayunar” y lo hacen cuando esto es necesario por el bienestar de algún miembro del grupo.

Algunas familias establecieron una fecha fija en la que celebrar el mitote año con año, de tal forma que todos los miembros del grupo saben exactamente cuando los rituales se llevarán a cabo; en otros casos los ancianos deciden cada año la fecha en que celebrar los mitotes, considerando algunas variables como el momento de llegada de las lluvias u otros compromisos familiares. En todos los casos, la celebración del mitote tiene lugar siempre de viernes a domingo. Para el mitote de la chicharra, las posibles fechas de celebración se encuentran entre finales de mayo y finales de junio. En este periodo del año es común escuchar en el programa “El topil mensajero” de la radio “La voz de los cuatro pueblos”<sup>84</sup>, los llamados a participar en distintos mitotes que se llevan a cabo en los anexos de las comunidades.

El criterio para la participación en los mitotes de los ranchos, como lo he mencionado, es el del parentesco. Quienes participan de estos rituales se reconocen todos como parientes entre ellos y establecen un lazo con los miembros ancianos del grupo. La manera en que se constituyen y reconocen las redes de parentesco es a través de la herencia de las mazorcas de maíz sagrado. Dicho maíz es heredado de padres a hijos; cada año, el maíz sagrado es sembrado en un lugar de la milpa que le es especialmente dedicado y en el momento de la recolecta, los mejores granos se guardan para la nueva siembra, mientras que otros se destinan al uso ritual. Al participar en los mitotes, cada familia tiene la obligación de aportar un poco de su maíz sagrado para ser empleado en las distintas acciones rituales. El maíz sagrado se puede heredar de forma bilateral, por esta razón, generalmente las personas “tienen compromiso” con por lo menos dos grupos de parientes (los de los padres), o a veces más (los de los abuelos y bisabuelos tanto maternos como paternos). Con el paso de las generaciones, es común que los compromisos rituales se vayan

---

<sup>84</sup> La radio XEJMN “La voz de los cuatro pueblos” forma parte del sistema de radiodifusoras comunitarias de la CDI. Tiene su sede en el municipio de Jesús María y transmite en los idiomas cora, huichol, tepehuano mexicano y español. Los contenidos de los programas vierten sobre la vida de los pueblos y sus culturas, también hay programas educativos y de sensibilización a diferentes temáticas que afectan la vida de los habitantes de la sierra (educación, salud, violencia, etc). El programa “el topil mensajero” transmite mensajes personales que las familias intercambian de un lugar a otro de la sierra.

distribuyendo, puesto que las personas empiezan a elegir en cuales mitotes participar y a cuales dejar de asistir. No obstante, esto no impide que alguien pueda heredar el maíz de sus cuatro abuelos, los maternos y los paternos, aunque esto implique una carga muy fuerte en términos de compromisos rituales, inversión de tiempo, etc. A veces no es posible participar en los mitotes de todos los grupos con los que se “tiene costumbre”, debido a que las fechas de celebración pueden coincidir, o a cuestiones de trabajo o de salud. En estos casos, los individuos escogen participar a una de las celebraciones; para decidir a cual acudir, los criterios de evaluación se fundan básicamente sobre el tipo de relaciones que se mantienen con los distintos parientes, o depende de a qué mitote se participó en la ocasión anterior. Aunque generalmente las personas logren negociar su participación en los mitotes, en ocasiones esto puede causar conflictos. En 2013, en el camino que me llevaba al patio de un mitote al que había sido invitada a participar, la mujer que me acompañaba no quiso llegar hasta el patio, en donde se encontraba parte de su familia, porque si no, me dijo, “van a querer que me quede”, mientras que su intención era participar en otro mitote, en donde “tenía costumbre” del lado materno<sup>85</sup>.

Los mitotes son celebrados en los denominados patios; por lo general estos espacios se encuentran en las cercanías de los ranchos, casi siempre a media costa de pequeñas colinas o montañas. En los anexos de Mesa del Nayar, los patios son conocidos, en español, por el apellido de la familia que allí lleva a cabo los mitotes. La ubicación de los patios no siempre coincide con el lugar en el que radica la mayoría de los miembros de la familia; es por esta razón que en los periodos en que se celebran los mitotes hay una gran movilidad entre distintos ranchos de la sierra, puesto que un individuo es llamado a participar en donde sus padres “tenían el costumbre” pero este lugar no necesariamente coincide con el lugar de residencia. Es este el caso de la familia L. La mayoría de sus miembros viven en el Cangrejo desde hace un par de generaciones, algunos hasta tres o cuatro, sin embargo, el patio de la familia está ubicado en Lechuguillas, otro de los anexos de Mesa del Nayar. En las cercanías del Cangrejo se encuentran otros dos patios, pertenecientes a otras familias, cuyos miembros viven, algunos, en el Cangrejo y otros en otras rancherías o en Mesa del

---

<sup>85</sup> Este es un ejemplo del tipo de problemas que surgen en los grupos de parentesco cognaticios descritos por Fox (1985 [1967]: 136).

Nayar. Debido a la movilidad que se da en la sierra por varias razones (laborales, de matrimonio...), los mitotes son una ocasión importante para reforzar y restablecer los lazos familiares, puesto que no todos tienen los recursos para viajar frecuentemente y visitar a otros miembros de la familia. La transmisión del maíz juega un papel fundamental en el mantenimiento de los lazos y de los compromisos rituales y hay que observar que, aún cuando las familias dejan de celebrar los mitotes, la transmisión del maíz de padre a hijos en ocasiones persiste, por lo menos por algunas generaciones. Es este, por ejemplo, el caso de Catalina A., una mujer de alrededor de 70 años residente en Mesa del Nayar: ella heredó maíz del lado de su madre, y hoy en día continúa sembrando y cuidando “su maicito”. No obstante, en su familia no se celebran mitotes desde por lo menos dos generaciones, puesto que ella no recuerda haber asistido a ninguno, ni siquiera en su niñez. Catalina se casó con un hombre mestizo y tuvo 7 hijos: dos murieron cuando eran niños y uno en la edad adulta; de los que sobrevivieron, dos (un hombre y una mujer) encontraron parejas coras, mantienen el idioma y parte del costumbre y se lo están transmitiendo a sus hijos, mientras que otros dos (igualmente un hombre y una mujer) escogieron un estilo de vida más mestizo, no participan ya del costumbre y no les están enseñando la lengua cora a sus hijos. Catalina reconoce con tristeza que el maíz que recibió en herencia de su madre está destinado a perderse, puesto que a ninguno de sus hijos “le interesa” seguir cuidando de dicho maíz, ni siquiera a los que se mantuvieron más cercanos al costumbre, ya que estos últimos siguen participando del sistema de cargos y de los rituales comunitarios relacionados con el ciclo de vida de Cristo, pero no se interesan por los mitotes, ni tienen ya lazos de parentesco con otros grupos que sí celebren este tipo de rituales.

Como lo he mencionado, son los ancianos quienes convocan a la celebración del mitote, pero en casi todas las comunidades, el ritual no podría llevarse a cabo sin la presencia de un cantador<sup>86</sup>.

---

<sup>86</sup> Como ya lo ha observado Coyle (1997: 127) y como lo confirman mis propias observaciones, en la comunidad de Santa Teresa y en sus anexos la presencia del cantador y la danza no son indispensables. Según este autor, los cantos y las danzas están presentes en el mitote del maíz tierno y en el del esquite, pero no en los demás.

En junio de 2013, acompañé a Mario, cantador, en el mitote celebrado por la familia L. Por lo general el cantador pertenece al grupo cognaticio que está celebrando el mitote<sup>87</sup>. De hecho, es este el caso de Mario y de la familia L.; sin embargo, esto no siempre es posible. Es por esta razón que los cantadores prestan sus servicios a otros grupos, generalmente a cambio de algunos bienes alimenticios como un poco de maíz o unas gallinas. La escasez de cantadores se debe principalmente al hecho de que, hoy en día, cada vez menos jóvenes están dispuestos a asumir la pesada carga que conlleva la decisión de asumir este tipo de trabajo ritual. Cabe mencionar que, además de su participación en los mitotes, los cantadores tienen también otras responsabilidades con sus parientes: por ejemplo, se les pide ayunar, velar y orar cuando alguien está enfermo.

Mario, quien hoy tiene unos 50 años, aprendió a cantar de su abuelo. La enseñanza empezó cuando era todavía un niño. Dice que siempre le han gustado los cantos, pero fue después de sufrir una enfermedad que supo que “le urgía aprender a cantar” y por esta razón le pidió a su abuelo que le enseñara. Según Mario, la forma más común de transmitir el conocimiento sobre los cantos es de abuelos a nietos, pero cada vez son menos los niños y jóvenes que deciden aprender a cantar. Tanto es así que hoy en día Mario todavía no ha encontrado, entre sus descendientes, alguien que esté dispuesto a aprender el oficio.

Además del cantador, hay otros cargos cuya presencia es necesaria para llevar a cabo los mitotes. Éstos deben de ser asumidos a fuerzas por miembros del grupo cognaticio. Se trata de dos grupos de oficiantes, unos femeninos y otros masculinos. Cada grupo se compone de tres cargos que son asumidos por niños o hombres y mujeres jóvenes. Los cargos femeninos se relacionan con la divinidad del maíz denominada Teijkame o Tatí, “Nuestra Madre”, ésta es quien se encarga de donarles a los humanos el maíz para que puedan consumirlo y nutrirse de ello. Los tres cargos femeninos son los de la niña Teij, el de su ayudante, y el de Nāsisa.

Teij actúa en el mitote como la deidad femenina del maíz y siempre es acompañada por otra niña, un poco más grande, quien anteriormente a su vez ha tenido el mismo cargo. Esta ayudante (de cuyo cargo, por lo menos en la familia L., no se ha conservado el

---

<sup>87</sup> Valdovinos (2008: 220) menciona que en la comunidad de Jesús María la figura del cantador coincide casi siempre con la del principal.

nombre) tiene el deber de guiar a la pequeña Teij en todas las acciones rituales, de ayudarla y corregir eventuales errores. La presencia de esta ayudante se hace necesaria no solamente debido a su mayor experiencia en las acciones rituales que compiten a Teij, sino también porqué, en ciertos casos, las niñas designadas para ser Teij son muy pequeñas (5 o 6 años) y no tienen las habilidades para desarrollar de forma autónoma ciertas actividades. Por último está el cargo de Nāsisa, una joven que debe haber cumplido con los dos cargos anteriores y que es la responsable de la manipulación del maíz sagrado y de sus transformaciones (de mazorca a maíz desgranado, de maíz a nixtamal, etc.). En Mesa del Nayar, la niña Teij está estrechamente relacionada con la jícara de la comunidad, objeto femenino por excelencia, que le pertenece a Teijkame y es, como el patio, un modelo reducido del universo (Guzmán 2002: 54). Es interesante notar cómo en Mesa del Nayar el conjunto de los cargos femeninos del mitote tienen fuertes analogías con las Malinches de las Pachitas. Como lo he mencionado en el capítulo 3, los meseños afirman que las Malinches son al mismo tiempo la Virgen María en busca de Cristo y la diosa Teij que está persiguiendo a Hatzíkan. Además, las Malinches de las Pachitas cumplen, en la temporada de secas, la misma acción que cumple Nāsisa al principio de las lluvias: la de sembrar para que se den el maíz y los frutos. Esta analogía es ulteriormente subrayada por el hecho de que, en Mesa del Nayar, la niña que tiene el cargo de Teij es llamada también “malinche del mitote” (Guzmán 2002: 70).

El grupo de cargos masculinos se relaciona con el venado y con el Hermano Mayor. Estos cargos son el de Hatzíkan, un niño de alrededor de cuatro años quien, en un momento dado del ritual, escenificará una escena de caza. Su acompañante tiene un papel análogo al que se mencionó para la acompañante de Teij y por último hay que mencionar al Paríku (o Nari, según algunos informantes), quien, como se verá más adelante, dirige muchas de las acciones rituales y de las danzas ejecutadas en el transcurso del mitote. El Paríku es acompañado por otros jóvenes que en algunas ocasiones lo acompañan en la ejecución de ciertas acciones rituales y guían algunas coreografías.

Tanto los cargos masculinos como los femeninos tienen una duración de cinco años y, al terminar, son entregados en un ritual especial celebrado en el transcurso del mitote de la

chicharra. El niño y la niña que tendrán que asumir el cargo de Hatzíkan y de Teij por lo general son escogidos por los ancianos quienes, a través de los sueños y en discusiones que tienen entre ellos, a menudo en las velaciones, deciden a quienes asignarles los cargos. A parte de la designación hecha por los principales, para que un niño asuma un cargo existe también la posibilidad de que los padres “ofrezcan” a sus hijos, ya sea porque han soñado que sus hijos iban a tener este cargo, o porque, en un momento en que los niños padecían una enfermedad grave, han sido “ofrecidos” para cumplir con el cargo a cambio de su curación<sup>88</sup>. Cuando la elección recae sobre los ancianos, es común que los niños designados hayan tenido abuelos o tíos quienes en su niñez asumieron los mismos cargos. En el presente apartado, he esbozado uno de los aspectos de la articulación de los mitotes celebrados en los ranchos: el del parentesco, tratando de mostrar cómo el maíz sagrado y su transmisión constituyen el criterio principal para establecer y reconocer los lazos de parentesco. He mencionado también a los principales cargos que participan del ritual. En el siguiente apartado presentaré algunos aspectos relativos a los tipos de mitotes celebrados por las comunidades y el calendario observado por los coras. Toda esta información servirá de telón de fondo para la descripción del mitote de la chicharra y su análisis sucesivo.

## **4.2 Sembrar maíz, crecer niños: los distintos tipos de mitotes**

Como hemos visto, en el centro de los mitotes se encuentran el ciclo de vida del maíz y el de los seres humanos.

Los mitotes expresamente relacionados con el ciclo del cultivo del maíz son tres. El primero es el mitote de la chicharra, asociado con la llegada de las lluvias. Este ritual es llamado así debido a que su celebración coincide con el periodo en que por toda la sierra se escucha el canto de estos animales, que son los anunciantes de las lluvias. Una de las

---

<sup>88</sup> Esto no ocurre solamente con los cargos del mitote. En Jesús María me comentaron que un niño estaba cumpliendo cargo de apóstol en la Semana Santa porque de pequeño estaba muy enfermo, y un curandero les dijo a los padres que tenían que encomendarse al Santo Entierro, y que el niño hubiera tenido que cubrir este cargo.

características de este mitote es la preparación de un gran tamal llamado *tziciri* (chicharra) que es depositado sobre el altar y distribuido entre los asistentes al final de la celebración. Preuss (1912: 65-67 y 67-70) recolectó varios cantos en los que se menciona a la chicharra como quien lleva sobre la tierra a las flores que harán nacer y crecer a todos los frutos. A principios de octubre, cuando las mazorcas empiezan a aparecer sobre las plantas de maíz, se lleva a cabo el mitote del maíz tierno (también llamado de la calabaza). Es el momento en que se celebra el nacimiento del cereal, pero también de los demás frutos y en general de la vegetación que les da sustento alimenticio a los coras. Finalmente, entre noviembre y diciembre<sup>89</sup>, se lleva a cabo el mitote del esquite, en el momento en que el maíz ha alcanzado su completa maduración y puede ser consumido como alimento. En esta ocasión también se seleccionan las mejores semillas para ser conservadas y sembradas al año siguiente. Este mitote tiene lugar después de las celebraciones del día de muertos y está relacionado con ellas: el 1 y el 2 de noviembre se despiden las lluvias gracias a las cuales el maíz ha llegado a su completa maduración, lo cual permite consumirlo como alimento y seleccionar las semillas que darán nuevas plantas al inicio de un nuevo ciclo agrícola. Aunque tengan la misma estructura, cada uno de estos mitotes se distingue de los otros por varios elementos: las especies de flores empleadas, el tipo de alimentos que se consume y se distribuye, pero, sobre todo, las acciones que involucran la manipulación del maíz. En cada mitote, el maíz recibe un tratamiento determinado, dependiendo de la temporada y el momento del ciclo agrícola. En el mitote de mayo se “siembran” flores y unos cuantos granos de maíz, en el de octubre se hierven algunas mazorcas de maíz tierno, y en el de noviembre se tuestan y desgranar algunas mazorcas de maíz ya maduro. Todas estas operaciones son llevadas a cabo por la joven que tiene el cargo de Nāsisa quien en ocasiones es auxiliada por otras mujeres.

Los mitotes del maíz son celebrados en la cabecera y en muchos de los anexos de la comunidad, mientras que aquellos relacionados con el ciclo de vida de las personas son menos frecuentes y no todos los grupos cognaticios los celebran. Para Mesa del Nayar,

---

<sup>89</sup> En Jesús María, en lugar de este mitote se celebra otro en enero, el de maíz tostado, que hace referencia al momento en que el maíz es almacenado para ser consumido en el transcurso del año (Valdovinos 2008: 88).

Guzmán (2002) ha observado que los mitotes comunales relacionados con el ciclo de vida son tres: del gobernador, del bautizo y de los niños. El primero se celebra en enero, algunas semanas después del cambio de varas, y tiene como fin presentar frente las deidades a las nuevas autoridades y mostrarle a los miembros de la jerarquía cívico religiosa “en donde se van a sentar” (Guzmán 2002: 74). El mitote del bautizo es celebrado un poco antes de que terminen las Pachitas y tiene como fin presentar a los niños frente al sol y a las demás deidades y protegerlos de las enfermedades (*Ibid.*: 75). Finalmente, el mitote de los niños que, según la autora, solo se celebra cada cinco años entre abril y mayo, tiene también la función de un ritual de protección para los infantes (*Ibid.*: 77). Según Guzmán, sería una arbitrariedad llamar “mitotes” a estos rituales, puesto que están ausentes algunos de los elementos que deberían caracterizarlos, como la presencia del cantador y la danza circular levógiara. Sin embargo, la categoría de la que parte la autora para sostener esta afirmación no es la de los coras: en Santa Teresa, el mitote de la chicharra se lleva a cabo sin cantador, así como los rituales que marcan ciertas etapas en la vida de los miembros del grupo. No obstante, todas las personas con las que he conversado no dudan en adscribir este tipo de rituales al grupo que, en español, se define como el de los mitotes.

En la siguiente tabla presento la calendarización de los mitotes comunales celebrados en Mesa del Nayar (tabla 5).

Mitote del Gobernador	<b>Enero</b> Se complementa con el cambio de varas para reiterar los poderes y los deberes de las autoridades tradicionales.
Mitote del bautizo	<b>Febrero</b> Presentación de los niños frente a la comunidad y a la deidades.
Mitote de los niños	<b>Entre abril y mayo</b> (Cada 5 años) Ritual de protección para los niños.
Mitote de la chicharra	<b>Mayo/junio</b> Llegada de las lluvias, siembra.
Mitote del maíz tierno	<b>Principios de octubre</b> Nacimiento de los elotes y de los frutos.
Mitote del esquite	<b>Noviembre o diciembre</b> El maíz ya maduro se puede consumir como alimento, selección de la semilla para la siguiente siembra.

Tabla 5. el calendario de las celebraciones de los mitotes.

En el Cangrejo se celebran los tres mitotes del maíz y quienes son designados como autoridades participan al mitote del gobernador de Mesa del Nayar, ya que pertenecen a la misma jerarquía cívico religiosa.

No he tenido la oportunidad de presenciar, en el Cangrejo o en Mesa del Nayar, a los mitotes de los niños o del bautizo, pues, como lo he mencionado, se llevan a cabo muy raras veces y muchas familias están dejando de hacerlos. En el Cangrejo me comentaron que cada cinco años, o cuando se junta el suficiente número de niños, se celebra un mitote en el que “se les enseñan a los niños las cosas del costumbre”. Aunque hoy en día este tipo de mitote es poco celebrado en Mesa del Nayar y sus anexos, se puede asumir la hipótesis de que, hasta hace algunas generaciones, los mitotes acompañaban muchas de las etapas de las vidas de las personas, y no solamente su niñez. Esta hipótesis es sugerida por el hecho de que Rosario R., nacida en el Cangrejo, me comentó que antes los matrimonios también se hacían “en un mitote” en el que las familias se acordaban sobre la unión de dos jóvenes. Afirmó que su mamá, una reconocida curandera del rancho, se casó de esta forma y que

cuando surgían conflictos entre las familias, éstos también se resolvían en el contexto de los mitotes.

En Santa Teresa, los rituales que marcan el ciclo de vida de las personas son más practicados: han sido descritos por Coyle (1997: 142-162) y en 2013 he tenido la oportunidad de observar una fiesta en la que “se bañan a los niños”, mientras que al día siguiente se celebró el mitote de la chicharra. Debo mencionar que, a diferencia de las otras comunidades, en Santa Teresa los rituales de los niños tienen gran importancia y, por lo menos en el rancho donde he tenido la oportunidad de asistir a estos rituales, son mucho más concurridos que los mitotes del maíz. Según mis informantes, el ritual para los niños es celebrado cuando en el grupo de descendencia, se reúnen suficientes pequeños<sup>90</sup>. En el ritual al que he podido asistir, celebrado en el rancho de Carrizo, las familias con sus niños empezaron a congregarse desde temprano cerca de la casa del principal. Una vez llegados todos, se lleva a cabo una distribución de comida entre las familias participantes, en la que todos comparten de sus guisados con todos los demás<sup>91</sup>. Una vez terminada la comida, empieza el ritual en el que los niños son presentados frente al principal y a los otros ancianos del grupo y por lo tanto adscritos al grupo de parientes. Los ancianos se reúnen en la casa del principal; aquí, cada familia llega en frente de ellos y “presenta” a los niños y a las niñas. Los ancianos soplan humo de tabaco sobre el cuerpo de cada uno, acto seguido, con un poco de cera pegan entre sus cabellos una pequeña pluma. Luego le ponen una pulsera en la que se ensartan cuentas de vidrio de colores y la imagen de un perro en miniatura hecha de hilo y trenzada con algunos pelos de este animal. Después de esto, los niños reciben todos una flecha y un objeto que se considera relacionado con las labores de su género: las niñas reciben malacates en miniatura mientras que a los niños les es entregado un pequeño arco. Para terminar, se acerca a los labios de los pequeños una jícara

---

<sup>90</sup> Estos rituales se celebran, en promedio, cada cinco años (aunque no se trate de una regla fija) por lo que el rango de edad de los niños y niñas involucrados va desde algunos meses hasta unos cinco o seis años, aunque en realidad puedan participar también personas más grandes, adolescentes o hasta adultos que por alguna razón no han tenido la oportunidad de asistir en este ritual en su niñez. Es este un caso que presentaré más adelante.

<sup>91</sup> Al observar estos intercambios de comida, me sorprendió un hecho que no había observado en las otras comunidades: la comida industrial, como papas fritas, sopas Maruchan, refrescos, ha entrado de manera preponderante en los intercambios rituales.

que contiene “vino” (un destilado de maguey) para que tomen algunas gotas. Cuando todos los niños y las niñas han sido presentados frente a los ancianos, sus padres los agarran de la mano y tienen que correr en sentido levógiro alrededor de la casa del principal; los niños dan cinco vueltas y las niñas cuatro. Acto seguido los niños deben disponerse en fila del lado oriental de la casa, los mas pequeños que todavía no caminan son acompañados por sus padres, todos deben permanecer en la fila mientras que los ancianos del grupo (tanto hombres como mujeres) les soplan en la cara grandes cantidades de agua que toman de unas botellas de plástico. Al terminar esto los niños y sus acompañantes quedan literalmente empapados, las familias se retiran a sus casa y se reunirán al día siguiente para celebrar el mitote de la chicharra, aunque, como ya lo he mencionado, éste es mucho menos concurrido que la fiesta del día anterior.

Los rituales de presentación de los niños que he mencionado brevemente arriba sirven no solamente para que los pequeños sean reconocidos ante los ancianos y por todo el grupo como parientes y empiece así su socialización a la vida ritual del grupo cognaticio, sino que también se considera que protegen a los infantes de enfermedades futuras. Es este el caso de Luisa L., una joven de un poco más de 20 años quien, después de dar a luz por primera vez, contrajo una infección en los pechos que le causaba fuertes fiebres y no le permitía amamantar a su hija. Luisa recurrió a los servicios del centro de salud para curar la infección, pero también, algunos días después, participó en el ritual de presentación de los niños para presentarse a sí misma y a su hija ante los ancianos. Lo que había ocurrido fue que de niña sus padres no la llevaron a participar en este ritual y, según sus parientes más ancianos, es esta la razón por la que, ya adulta y convertida a su vez en madre, contrajo la infección.

Vale la pena mencionar aquí que si el ritual de presentación e integración de los niños al grupo cognaticio fue muy concurrido (participaron unas 100 personas), no así puede decirse para el mitote de la chicharra que se llevó a cabo al día siguiente y que involucró no más de 30 asistentes.

Como se vio en este apartado, bajo el término de “mitote” se reúne un grupo de rituales que pueden tener características distintas en términos de su ejecución, pero que comparten

algunos aspectos. El primero y más evidente es el hecho de que los mitotes marcan momentos fundamentales en el ciclo de vida tanto del maíz como de las personas, el segundo es que estos rituales se revelan como unos potentes articuladores de las relaciones de parentesco. Sea que los niños sean oficialmente presentados frente a los ancianos, sea que la pertenencia al grupo sea implícitamente reconocida a través de la herencia del maíz sagrado, participar en los mitotes es un acto constitutivo de las redes de parentesco, puesto que con su presencia en el patio, los individuos y los núcleos familiares establecen y reconocen su pertenencia al grupo y sus lazos con los demás parientes.

Considero que hay buenas razones para suponer que en épocas anteriores, los mitotes acompañaran también otras etapas de la vida de los individuos, como el matrimonio, pero hoy en día no hay registros de que las uniones de las parejas se sigan celebrando de esta manera. De alguna forma, los momentos sobresalientes de la vida de las personas se acompañaban con los de la vida del maíz, aunque actualmente esta relación quede quizás más desdibujada, por lo menos en algunas regiones.

### **4.3 Del “monte” al centro del universo: el patio del mitote**

El espacio en donde se celebran los mitotes en cora meseño se llama *uacánjapuá*, que significa “todo el mundo” (Guzmán 2002: 55); en español se conoce como patio del mitote.

La comunidad de Mesa del Nayar cuenta con tres patios, uno ubicado en el cerro de Tuaácamuta hacia el poniente de la comunidad; otro hacia el noroeste a mitad del camino entre la comunidad y la piedra sagrada de Tuaácamuna; el último hacia el suroeste (*Idem*). En estos patios es donde se llevan a cabo los mitotes comunitarios, a cargo de las autoridades tradicionales de la comunidad. Para los mitotes familiares, cada grupo cognaticio tiene su propio patio.

La conformación de los patios del mitote ha sido descrita muchas veces. Es relativamente sencilla y con pocas variaciones de una comunidad a otra. El patio se conforma como una

estructura concéntrica que, como veremos, reproduce a distintas escalas todo el mundo cora y sus distintos niveles.

A continuación describiré el patio de la comunidad de Lechuguillas que se encuentra arriba de una pequeña colina hacia el este de la comunidad; allí es donde la familia L. celebra sus mitotes. En el centro se encuentra el fuego, alrededor de éste se posicionan algunas piedras en forma de circunferencia y un equipal. En las piedras se sientan los ancianos y principales del mitote y el equipal es para el cantador quien se sienta dándole la espalda al fuego y mirando hacia el este. El cantador es el principal responsable del buen desenvolvimiento del ritual, pues su canto y demás acciones rituales son lo que dan la pauta para la danza y las acciones de todos los demás participantes. En frente del cantador, en dirección del este, se ubica el altar, llamado en cora *tapeiste* (fotografía 24).



Fotografía 24. Altar del mitote de Santa Teresa (Fotografía: Arturo Gutiérrez, Santa Teresa, 2000)

Entre el equipal donde se posiciona el cantador y el altar, hay unos cuatro metros de distancia. Aunque se ubique en el este del espacio ritual, el frente del altar está dirigido hacia el oeste, es decir, hacia el cantador y el fuego. La estructura del *tapeiste* es constituida por una repisa rectangular de carrizo sostenida a una altura de alrededor de 1,60 m por cuatro palos de madera. Arriba de la plataforma se fijan unos carrizos doblados en forma de arcos para constituir una cúpula. Como se verá mas abajo, sobre la repisa se ubican

distintos objetos empleados en el transcurso del ritual y la comida que es consumida ritualmente. Los carrizos que forman la cúpula siempre están adornados de distintas especies de flores que los hombres se encargan de buscar en la sierra<sup>92</sup>. En el caso de Lechuguillas, atrás del altar principal a unos metros en dirección noroeste se dispone un altar más pequeño, que queda medio escondido entre los árboles; allí se depositan ofrendas de pinole para los antepasados. La presencia de este pequeño altar es típica de Mesa del Nayar. Guzmán (2002: 58) menciona la presencia de estos altares para los muertos en los mitotes comunitarios de la cabecera, pero estas estructuras no están presentes en todos los mitotes familiares. Del lado oeste del patio se encuentra una ramada permanente que sirve como abrigo y zona de descanso para los participantes del mitote; también es el lugar en donde se guardan ciertos objetos que serán utilizados en el transcurso del ritual: jícaras, la ropa de los niños que tienen cargos, flores...

Un poco alejada hacia el noroeste se encuentra otra ramada que sirve de abrigo para la cocina en la que las mujeres se dedican a preparar las comidas que serán consumidas a lo largo del ritual (figura 14).

---

<sup>92</sup> Las especies de flores empleadas varían dependiendo de la temporada; en los siguientes apartados hablaré más detalladamente de dichas flores.

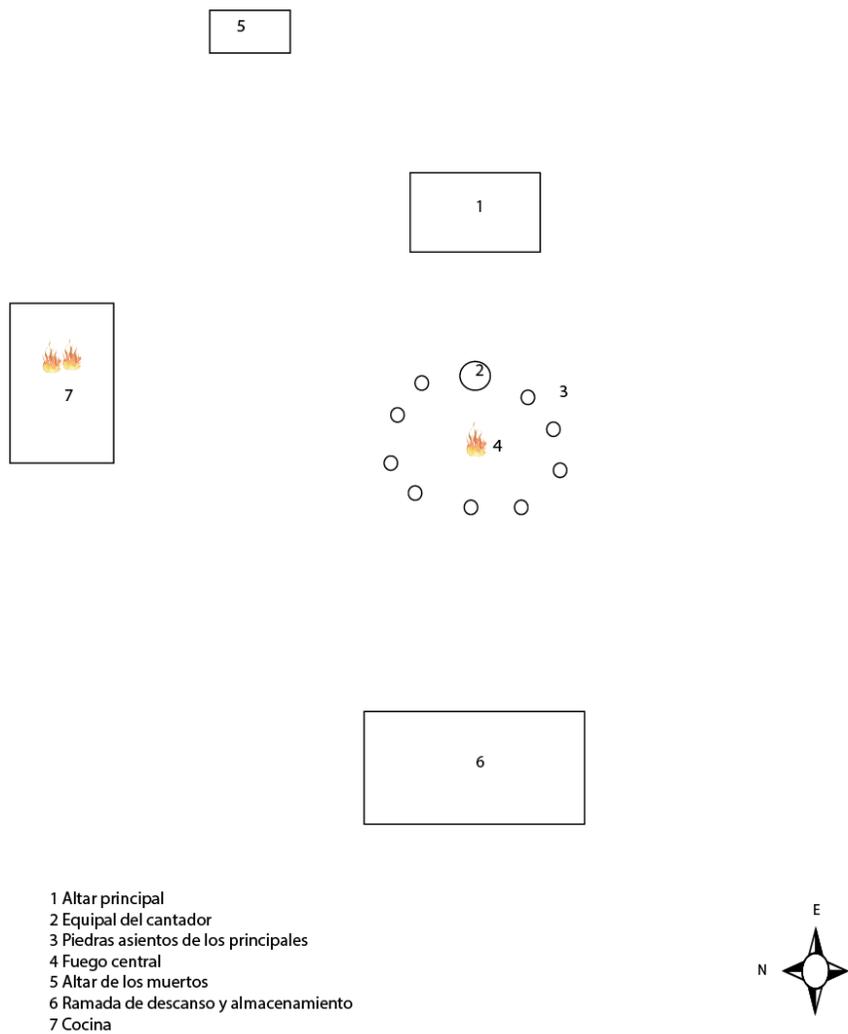


Figura 14. El patio del mitote de Lechuguillas (esquema elaborado por Maria Benciolini)

Una parte fundamental del ritual es la danza levógira que se hace alrededor del fuego central y del cantador: el paso de los participantes va marcando un círculo más amplio alrededor de la circunferencia de piedras. De esta forma quedan plasmados dos círculos concéntricos: el de las piedras de los ancianos y el que se marca con las danzas, cuyo límite exterior está indicado por el altar.

Uno de los aspectos que más llaman la atención del patio es su carácter temporal. El acondicionamiento del espacio inicia dos días antes de la celebración; al terminar, todo es desmontado y el lugar vuelve como si nada hubiera ocurrido allí. Lo que fue por un momento el centro del universo regresa al anonimato de la escarpada montaña de la sierra. Los patios del mitote quedan marcados en los mapas mentales de los náayeri, quienes ubican el paisaje y su geografía en relación, entre otras cosas, con los espacios ceremoniales<sup>93</sup>. La ubicación de los patios sobre el territorio y los desplazamientos que implica para ciertas personas participar en el costumbre de sus padres ofrecen también una imagen interesante de la forma en que las redes de parentesco se constituyen y se dispersan en el territorio comunitario.

Desde las primeras descripciones de los mitotes, los patios han sido reconocidos como reconstrucciones del mundo, con los distintos niveles que lo componen y orientados según la jerarquía de los rumbos cardinales. No obstante, las interpretaciones de este espacio se han ido afinando a lo largo de los años. Preuss (1998 [1906]c: 145) interpretó el patio como una representación simbólica. Consideró que los participantes del ritual llevaban a cabo puestas en escena de lo que el cantador iba mencionando. Sin embargo, las investigaciones posteriores han demostrado una mayor complejidad de estos rituales y también de la organización del espacio ceremonial. Valdovinos (2008: 54) considera que la forma del patio debe ser “idéntica a la del mundo real” ya que en este espacio deben intervenir entidades diversas que necesitan encontrar su propio lugar; según la autora, no se trata de “representar al mundo” sino de crear un hábitat para quienes allí viven (*Idem*).

Coincido con Valdovinos sobre el hecho de que es necesario crear en el patio del mitote una situación tal que les permita a los humanos, a los dioses y a los *tyajkuatyie* reconocerse en él e identificar este espacio como propio. Sin embargo, tratándose de una réplica en escala, dicho espacio no es idéntico al mundo, sino que en él se encuentran de forma condensada todos los elementos salientes del universo cora.

---

<sup>93</sup> Tanto Coyle (1997: 90) como Valdovinos (2008: 41) mencionan que para los mitotes de los grupos cognaticios de Santa Teresa y Jesús María, respectivamente, el patio se construye cerca de la casa del anciano que organiza el ritual. Sin embargo, también en este caso, al terminar la celebración, las marcas de la actividad ritual desaparecen casi de inmediato.

Como lo dije, el patio del mitote es circular, al igual que la superficie terrestre, y es atravesado por tres ejes: el primero es horizontal e indica el recorrido cotidiano del sol del este al oeste, el segundo, también horizontal, es de norte a sur y retoma el recorrido anual del mismo astro; por último un eje vertical atraviesa el fuego central y vincula el inframundo con el cielo (*Ibid*: 55). A su vez, el altar ubicado en el este retoma, como lo han observado varios autores (Preuss 1998 [1911]: 408; Valdovinos 2008: 55-56; Guzmán 2002: 104) la disposición del eje vertical: la plataforma es la superficie terrestre en donde se encuentran los humanos, la parte de abajo es el inframundo y la cúpula superior es el mundo de arriba, habitado por los dioses. En cada uno de los distintos niveles se depositan objetos que hacen referencia a sus habitantes: en el inframundo se presentan ofrendas destinadas a los seres de abajo; en la plataforma se ubican la jícara, el maíz, y otros objetos que indican la presencia de los seres que participan en el mitote, humanos y no humanos. Para la cúpula superior se utiliza una decoración de flores silvestres; estas últimas, según Preuss (1998 [1908]: 300) indican las estrellas del cielo nocturno, mientras que Valdovinos (2008: 56) afirma que son concebidas como ofrendas alimenticias para quienes habitan el mundo de arriba, es decir, para los dioses. En ocasión del mitote de la chicharra, una mujer de unos 35 años que participaba del ritual me comentó que estas flores son “una especie de ofrenda” pero, como se verá más adelante, no es esta su única función, puesto que al terminar el mitote cada familia lleva a su casa dichas flores. Volveré sobre esto más adelante.

La superposición y la réplica de los niveles que acabo de mencionar, permite que estos espacios entren en comunicación entre ellos. Dependiendo de la perspectiva de donde se observa, la acción ritual puede desarrollarse en el mundo de abajo, en la faz de la tierra o en el cielo. Si se consideran los tres niveles del altar, la superficie sobre la que los participantes danzan es el inframundo. Por otro lado, desde el punto de vista de la superficie en la que se mueven los danzantes, las acciones se llevan a cabo sobre la tierra. Por último, hay que mencionar que las piedras que separan el fuego central del espacio de la danza son consideradas como las montañas que dividen la tierra de la bóveda celeste y, por lo tanto,

lo que ocurre afuera de este círculo de piedras en realidad está ocurriendo en el cielo (Valdovinos 2008: 56-57).

Existen otras estrategias para que, en el espacio ritual, se concentren todos los rumbos cardinales y los distintos niveles del universo. En Santa Teresa, antes de los mitotes se lleva a cabo una recolección de aguas provenientes de cuatro manantiales sagrados ubicados en los cuatro rumbos, y cada uno de estos lugares es a su vez considerado como una réplica del conjunto (Coyle 1997: 95). En Mesa del Nayar, el agua que se emplea en el transcurso del mitote viene de las pilas de la iglesia de la comunidad, que hace referencia al centro, y lo mismo ocurre en Jesús María (Valdovinos 2008: 42).

Finalmente, el esquema de la orientación del mundo se repite en un nivel ulterior: para interpretar la jícara de Mesa del Nayar, Guzmán (2002: 106-109) retoma las interpretaciones de Preuss (1998 [1911]: 410) y afirma que las decoraciones hacen alusión a los rumbos cardinales, al centro, a los confines de la tierra y al lugar en donde viven los humanos.

En cada comunidad, e inclusive en cada familia en la que se celebran los mitotes, hay algunas variaciones en la constitución y estructura del patio, no obstante, en todos se pueden reconocer algunos aspectos fundamentales: el fuego central, la orientación según los rumbos, el altar y el espacio circular alrededor del fuego.

La organización de los patios ofrece un buen ejemplo de lo que Lévi-Strauss (2006 [1962]: 45) llamaría un *modelo reducido* del universo. En la propuesta de este autor, el modelo reducido permite experimentar un objeto a partir del todo en lugar de las partes gracias a una reducción de escala. Además, esta última conlleva otra gran ventaja: la posibilidad de la manipulación, pues el modelo reducido siempre se hace, es materialmente construido por los hombres (*Ibid.*: 46). En el caso de los coras, al observar este modelo desde el exterior, se pueden ver distintos planos sobrepuestos y varias réplicas del mismo esquema. El patio en su conjunto, el altar, la jícara que se posiciona sobre su plataforma, etc son otras tantas repeticiones de un mismo ordenamiento. A través de las acciones preparatorias del ritual, en la construcción del patio y en el posicionamiento de ciertos objetos, los náayeri reproducen todos los niveles del universo en escalas distintas. A partir de estos hechos, se

puede afirmar que el lugar en donde se celebran los mitotes es un espacio fractal, en el sentido que Wagner (1991: 163) le da a esta palabra: una serie de réplicas, en escalas distintas, de un mismo objeto, en este caso, del mundo habitado tanto por los humanos como por otras entidades. Desde mi punto de vista, la forma fractal del patio dialoga con otra forma de manipular los espacios y los objetos que también emplean los coras. En el primer capítulo, describí el *cháanaka* afirmando que se trata de un objeto que remite a la totalidad del mundo cora y de lo que contiene y que, por analogía, puede establecer una continuidad con el mundo a su alrededor y con la que Preuss (1913: 133 *apud* Alcocer 2002) llama “fuerza mágica”. Ahora bien, gracias a las repeticiones y superposiciones que contiene –la superficie sobre la que se danza constituye al mismo tiempo la superficie terrestre, el cielo y el mundo de abajo, dependiendo de la posición de donde se mira– constituye un ejemplo más articulado de la capacidad que tienen los objetos del mundo cora para establecer conexiones y continuidades entre planos distintos. Gracias a estas repeticiones y superposiciones, cada plano se vincula con los demás por lo que no solamente existe una conexión de carácter analógico, sino también una continuidad concreta y experimentable. A través de estas conexiones, el patio del mitote permite “reducir las dimensiones de lo sagrado en escala humana” (Bonfiglioli 2008: 50) sin que con esta reducción se pierda la continuidad concreta entre el patio como un objeto construido por los humanos y el mundo entero. Y efectivamente, como veremos, en este mundo reducido en escala, pueden intervenir tanto los seres humanos como las divinidades.

No obstante lo mencionado hasta aquí, hay que observar que si bien desde afuera se puede observar el patio como un objeto único, aunque construido de forma fractal, para posicionarse al interior del mismo y actuar en él es necesario tomar una perspectiva determinada y relacionada con las de los otros participantes (otros seres humanos, dioses y *tyajkuatye*).

Quienes participan en el mitote ocupan los diferentes espacios que componen el patio y manipulan los objetos ahí contenidos. Son ellos también quienes pueden ubicarse en distintos niveles, asumir determinadas perspectivas y actuar en consecuencia (Valdovinos

2008: 265). La necesidad de asumir un punto de vista determinado para poder actuar en el patio del mitote remite a ciertas cuestiones sobre la fractalidad que han sido discutidas por Carneiro da Cunha (1998). En una reflexión sobre las transformaciones del chamanismo amazónico en la época colonial y post colonial, la autora discute dos formas distintas de distribución fractal del territorio y de los comercios. La primera es descrita a través de la organización del comercio de la sal entre los Aruaque sub andinos en la época colonial. En este caso, cada unidad se reúne con otras en una estructura de nivel superior con la que comparte una forma determinada (*Ibid:* 9). No obstante, las distintas unidades no se organizan entre sí a partir de la jerarquía, sino gracias a la relación con el centro, en este caso el Cerro de la Sal de donde provenía la sal objeto del comercio, y el Pongo Maenike, el punto de encuentro de los viajes oníricos y de las actividades chamánicas (*Idem*). En este sistema, todos los puntos de vista eran al mismo tiempo “homólogos e independientes entre sí, eran equivalentes: no había un punto de vista privilegiado sobre el conjunto” (*Ibid:* 10). Este sistema, en el que no hay prevalencia de algún punto de vista sobre los demás, se contraponen a otro, que se desarrolló en el siglo XIX a partir de la llegada de los comerciantes de caucho en la región. Estos últimos establecieron un sistema de crédito para las mercancías y el caucho que transitaban de Amazonia hacia las ciudades de Belém y Manaus. En dos flujos con una dirección inversa, las mercancías transitaban de las ciudades a los campos de los seringueiros y el caucho en la dirección opuesta, y este comercio se distribuía a lo largo del río Juruá, el más tortuoso del mundo (*Ibid:* 10). En esta organización, cada comerciante era acreedor río arriba y deudor río abajo (*Idem*). Al interior de esta forma de comercio, que mantenía una estructura fractal y se distribuía sobre el territorio de la misma manera, los puntos de vista ya no eran equivalentes: conforme se avanzaba río abajo hacia las ciudades, cada punto de vista, aunque parecido a los otros, se volvía más englobante (*Ibid:* 11).

Ahora bien, si se consideran los distintos puntos de vista que convergen en el patio del mitote, se puede observar también que algunos tienen una perspectiva más englobante que otros: los dioses llamados a participar en el ritual están presentes al mismo tiempo en el patio y en todo el mundo que se extiende al exterior del mismo; mientras que los humanos,

quienes construyeron este espacio ceremonial, solamente pueden moverse en su interior, aunque la superposición de las réplicas (el patio en su conjunto, el altar, etc.) les permita tener una visión del patio como un modelo reducido. La única excepción entre los humanos es la del cantador, quien, según Valdovinos (2008: 314), desde su posición privilegiada tiene en su campo de visión el mundo “atrás del altar” en el que habitan las divinidades.

Lo que distingue la construcción del patio del mitote como objeto fractal de las redes de comercio descritas por Carneiro da Cunha es el hecho de que, en el patio, las miradas convergen hacia un punto: el espacio en el que se desarrolla la acción ritual, mientras que en las redes de comercio fluvial, los distintos puntos de vista se distribuyen linealmente.

Líneas arriba mencioné que la perspectiva que se debe adoptar para ubicarse en el patio tiene que estar en relación con otras, las cuales también pueden posicionarse en el mismo espacio. Tratándose de un contexto en el que, como lo hemos visto, planos distintos están parcialmente sobrepuestos, resulta entonces evidente que también los puntos de vista que se ubican en diversos niveles tienen una relación estrecha entre ellos y de alguna forma son interdependientes: como lo menciona Ishii (2012: 373), los mundos divinos emergen de las co-acciones contingentes que se crean entre humanos, dioses y objetos. En estos contextos, cada actor crea el entorno en conexión con los otros (*Ibid.*: 375).

Estas reflexiones en torno al patio del mitote me permiten ampliar la complejidad de la propuesta inicial de considerar el patio como un modelo reducido del mundo. Se puede sin duda afirmar que el patio del mitote es un modelo reducido que le permite a los seres humanos cierto nivel de inteligibilidad, no obstante, no se trata solamente de esto: el patio del mitote permite también cierto tipo de agentividad cuyo efecto es la conexión entre los diversos niveles de un objeto fractal. La organización del patio y la forma en que establece una conexión con el mundo en su conjunto permite mostrar la existencia de varios puntos de vista, aunque los humanos, desde su posición, no puedan asumirlos todos. El patio del mitote, en suma, no ofrece solamente un modelo de inteligibilidad sino también un contexto de agentividad conjunta entre los humanos y otros seres.

Antes de pasar a la descripción detallada del mitote de la chicharra, hay que hacer una última observación en torno a los patios. A partir de lo mencionado hasta aquí, el carácter efímero de estos espacios cobra un nuevo sentido. Según la hipótesis de Guzmán (2002), el hecho de que los patios del mitote se encuentren en las montañas y de que, terminados los rituales, no quede rastro alguno de los mismos, se debe a las condiciones de celebración de los rituales en los siglos anteriores cuando, a causa de la presencia de los misioneros, los náayeri tenían que esconderse para celebrar sus ritos agrícolas. Ciertamente la caducidad de los patios puede haber sido funcional a la necesidad de mantener el secreto en torno a las actividades rituales, sin embargo, considero que esto va más allá de las meras cuestiones prácticas. Cada vez que se construye el patio, también se construye el universo, y no se trata de una construcción metafórica, como había sido interpretada por Preuss, sino de una actividad material que implica trabajo y reflexión por parte de quienes la ejecutan y que tiene como efecto la ubicación de los humanos en una posición determinada. Hay que recordar aquí el lugar fundamental que tiene el pensamiento entre los coras: como lo he mencionado anteriormente, la actividad de pensar, el concebir cómo hacer las cosas, es también un acto creativo. En este caso, hacer el patio implica, en primer lugar, pensarlo. Es gracias a la estructura de este espacio ritual como los participantes del mitote pueden entrar en contacto con el todo y con sus partes. Los patios del mitote solamente duran el tiempo del ritual porque en este tiempo diversas actividades pueden concurrir para crearlos y asumir distintos puntos de vista. Si en los rituales del ciclo de Cristo es necesario construir el espacio ritual a partir de lo cotidiano, en el caso del patio del mitote se tiene que construir desde cero el universo entero. Al hacer esto se crea un “hábitat” en donde pueden tener lugar las interacciones entre los humanos, los dioses y los antepasados, es más, para que el patio del mitote pueda constituir realmente una réplica del universo, es necesario que existan varios puntos de vista sobre él.

Aquí vale la pena observar la manera en que el patio del mitote cora se opone estructuralmente a los *tukite*, los centros ceremoniales de los huicholes. Estos últimos también se conciben como modelos reducidos del cosmos (Gutiérrez 2010: 187), sin

embargo, se trata de estructuras permanentes, y en esto se contraponen a los patios coras que solamente existen en el momento de la celebración del ritual.

#### **4.4 Sembrar flores, recolectar maíz: el mitote de la chicharra**

A continuación presentaré el mitote de la chicharra así como es celebrado por la familia L. Como he mencionado, la mayoría de los miembros del grupo, y entre ellos el cantador, residen en el rancho denominado el Cangrejo. Hasta ahora no han sido registradas ni publicadas descripciones de los mitotes parentales llevados a cabo en los anexos de Mesa del Nayar, por la cual razón, la siguiente descripción presentará de forma detallada todo el desarrollo del ritual, aunque el centro del análisis será el uso de las flores en el contexto del mitote de la chicharra.

Las acciones rituales más intensas se ejecutan entre el viernes y el sábado; sin embargo, como se verá, para llegar a este clímax es necesaria una preparación previa. Con el pasar de los días y las horas, el espacio ritual cobra una forma cada vez más definida y las acciones se van haciendo intensas y más participadas. Después de alcanzar el momento de culminación, otra vez la intensidad empieza a disminuir y el espacio ritual poco a poco es desmontado, por lo que no se podría definir el momento exacto en el que empieza y termina el mitote.

El espacio en el que se realiza el mitote se encuentra en la cumbre de una pequeña montaña cerca del rancho de Lechuguillas. Se trata de un amplio espacio abierto, rodeado por un pequeño bosque de pinos. Las familias participantes empiezan a llegar al lugar desde el miércoles; en el espacio abierto se encuentran dos ramadas permanentes que funcionan como almacenes para algunos de los objetos empleados en el ritual, de cobijo para los participantes y de cocinas. Al llegar, las familias dejan sus pertenencias debajo de la ramada y las mujeres empiezan a instalar fogatas para la cocina, colocan los metates y comales. Llevan también grandes ollas en las que se cocinarán tamales. Esta cocina servirá para la

preparación de algunos guisos empleados en el ritual y de las comidas que serán consumidas colectivamente en el lugar.

El día jueves se presentan en el patio el principal y los demás ancianos del grupo cognaticio. Ayudados por los jóvenes que después guiarán algunas de las danzas, los ancianos empiezan a construir el altar. En frente de éste, a unos cuatro metros de distancia del lado occidental, se encuentran amontonadas algunas piedras, que mas tarde constituirán un círculo en medio del que se encenderá un fuego.

Cuando empieza a anochecer, los ancianos presentes se sientan en unos bancos del lado occidental del patio, entre el lugar en donde se encenderá el fuego y la ramada empleada como almacén. Allí empiezan a fumar y a discutir entre ellos. Algunos fuman con sus pipas, otros forman cigarros enrollando el tabaco con hojas de maíz seco. Alrededor de las 21:30, un grupo de cuatro hombres se acerca al altar de los muertos, donde llenan con agua las jícara que se encuentran en él. Enseguida le vierten el pinole que es contenido en unos pequeños tamalitos que han sido confeccionados anteriormente por las mujeres. Una vez que las jícara están listas, cuatro ancianos se acercan al altar y pronuncian algunos rezos. Mientras esto ocurre y hasta muy entrada la noche, las mujeres cocinan primero el enorme tamal-chicharra que, como veremos, será empleado al día siguiente, y luego una gran cantidad de tamales de las dimensiones usuales. Al terminar sus actividades, todos se van a dormir para reanudarlas con mayor intensidad al día siguiente.

El viernes por la mañana, en el patio y sus alrededores, los preparativos empiezan temprano: sobre la plataforma principal del altar, en la que por toda la noche han permanecido una vara con plumas de urraca y una pequeña jícara, se posiciona otra vara de plumas de aguillilla. Debajo de la plataforma está una hilera de varas con colas de venado. Algunos jóvenes disponen el círculo de piedras para el fuego y alrededor de este primer círculo hacen otro, constituido por piedras más grandes y lisas, menos una, cuya forma recuerda la de un huevo, que se dispone hacia el occidente.

Alrededor de las 9 de la mañana, el cantador toma asiento en un pequeño banco, que forma parte del círculo externo de piedras grandes. Se sienta dando la espalda al lugar donde se encenderá el fuego y mirando hacia el altar. En frente de él está el arco musical.

Este instrumento es constituido por una calabaza disecada apoyada en el piso, con una abertura en el lado inferior. Arriba de la calabaza se coloca el arco; el cantador lo sujeta con su pie derecho y con dos varitas empieza a tocar rítmicamente y a cantar.

Del lado opuesto del patio, hacia el occidente, se sienta el principal, con la mirada dirigida al este. En frente de él está extendido un petate, sobre el cual se encuentra una jícara muy grande (de alrededor de medio metro de diámetro). Las personas se acercan al principal y le entregan un atado de flores; se trata principalmente de *corpus* (*Magnolia Schiedeana*) y de *kaaxu* (orquídeas color amarillo, *Laelia Aurea*) y *tzumá* (orquídeas moradas *Laelia Speciosa*). El principal hace un signo de cruz sobre la jícara en el orden este-oeste-norte-sur y luego las deposita en la misma, al principio en forma de cruz, con los tallos hacia el centro y las flores hacia el exterior, pero conforme las flores se acumulan la forma se va perdiendo. Mientras se le entregan las flores al principal, también se depositan sobre la estera y en frente de la jícara los atados de maíz sagrado que están envueltos en paños blancos y acompañados por orquídeas amarillas y moradas. Los atados de los hombres se componen de cinco mazorcas de maíz, mientras que los de las mujeres son de cuatro.

Mientras esto ocurre, a unos pasos de distancia los niños detentores de los cargos de Teij y Hatzíkan son arreglados por sus madres. A la niña se le pone un traje blanco, compuesto por una falda larga y una blusa, un pedazo de tela rectangular del mismo color le cubre el cabello recogido, unos listones de colores brillantes se ponen alrededor de la cabeza de la niña, formando una especie de corona y por último, se le ponen unos collares de cuentas de varios colores que cuelgan hasta el pecho. El atuendo del pequeño Hatzikan es también de color blanco, se compone de un pantalón y camisa. En la cabeza lleva una corona de pequeñas plumas verdes de perico y se le amarran en las piernas unas sonajas hechas de caña.

Los ayudantes respectivos de los dos niños visten de blanco, mientras que los detentores de los cargos de Nāsisa y Paríku visten ropa normal al estilo cora.

Cuando los niños están listos, el Paríku se coloca en frente del altar, donde toma la vara de plumas de urraca y, quedándose parado, las mueve de derecha a izquierda. Los ayudantes toman de las manos los niños detentores de los cargos; ambos niños llevan en la mano una

vara de plumas de urraca. Teij también lleva una pequeña flecha a la que es amarrado un *cháanaka* de pequeñas dimensiones, mientras que Hatzikan lleva un arco en miniatura.

Los niños empiezan a recorrer el patio: adelante van Teij con su ayudante y atrás Hatzikan con el suyo. Los niños hacen cuatro semi círculos: primero caminan del oeste al este en sentido levógiro, caminando hacia delante, luego de este a oeste en dextrógiro, moviéndose hacia atrás. Enseguida vuelven a hacer lo mismo del otro lado: de oeste a este en sentido dextrógiro, caminando hacia delante, y de este a oeste en levógiro, caminando hacia atrás. Cuando se desplazan hacia atrás la ayudante de Teij agarra de una canasta que lleva consigo pétalos de flores y las echa con las manos por el patio alrededor del fuego central, en el camino que luego será recorrido por los danzantes.

Cuando los niños regresan a su lugar, al Pariku se le unen dos ancianos fumando la pipa. Cada uno lleva en la mano una vara de cola de venado. Los tres se quedan unos minutos en frente del altar, enseguida dan una vuelta al patio en dextrógiro y le echan humo de sus pipas a las personas que, mientras tanto, se formaron atrás del principal.

Las mujeres recogen los atados de maíz y flores que se encuentran en frente del principal y se forman en fila india. La ayudante de Teij recibe la jícara llena de flores y la carga con un rebozo, mientras que Nāsisa lleva el *tzikiri*: el tamal-chicharra, este último también es sostenido en el rebozo de la joven.

Se van todos al altar en este orden: Hatzikan y su ayudante, Teij y su ayudante, Nāsisa, Pariku, los ancianos y por último las mujeres quienes llevan el maíz en brazos como si fuera un niño pequeño. Al llegar al altar, los ancianos con el Pariku se ponen en frente, atrás de ellos están los niños con Nāsisa y atrás las mujeres dispuestas en una fila. Todos los que están en frente del altar ejecutan una pequeña coreografía: primero hacen un movimiento circular hacia la derecha y la izquierda y luego hacia arriba y hacia abajo. Las mujeres se mueven como si estuvieran arrullando al maíz que tienen en los brazos, lo cual se repite en todos los rumbos cardinales en el orden este-oeste-norte-sur.

A la orden del cantador, las mujeres dan una vuelta frente al altar y en sentido levógiro se dirigen hacia atrás del mismo. Allí unos jóvenes quitan la vara de plumas de aguililla y la clavan frente a la piedra del poniente del círculo en donde se sientan los ancianos. Las

mujeres pasan su bulto de maíz y flores a los ayudantes del Pariku y éstos los suben al altar. En este momento, también se colocan sobre el altar la jícara llena de flores y el tamal chicharra. Del lado occidental colocan la jícara mientras que el *tzikiri* se pone del lado oriental, y todos los otros atados de maíz rodean la jícara y la chicharra. Se disuelve el grupo y todos pasan para ser santiguados por el Pariku y sus ayudantes. Éstos inmergen las varas de colas de venado en unas jícaras que estaban en el altar y que contienen agua de la iglesia de Mesa del Nayar y santiguan a la gente. Después de esta bendición, a los niños de los cargos se les quita su ropa blanca y se cuelga en un hilo que está tendido debajo de la plataforma del altar y los ancianos toman asiento en el círculo de piedras que les corresponde.

Una anciana se sienta en una piedra al lado del cantador y un muchacho le arrima una bolsita de tabaco y hojas. El cantador se detiene y empieza a fumar. Un joven lleva una caja con frutas al lado norte del altar, luego, cada persona lleva un morral lleno de tamales, bolsitas de pinole, elotes y miel. Al mismo tiempo, otros llevan plátanos, naranjas, ciruelas y cañas de azúcar. Los morrales se disponen en dos filas al lado del altar, hacia el sur. Nāsisa y otros jóvenes toman de los morrales las bolsitas de pinole, luego en dos jícaras ponen un pedacito de cada cosa y un anciano lo lleva al altar de los muertos.

Nāsisa y los jóvenes agarran unas jícaras vacías del altar, en cada una ponen un poco de pinole y agua. En dos bules muy grandes vacían todos los botes de miel que se encuentran en los morrales, luego ponen sobre el altar las jícaras con el pinole y todos los demás alimentos. Los bules llenos de miel se disponen a los dos lados de la plataforma del altar. Los morrales son recogidos y colgados en un palo al lado norte del altar, se juntan algunos tamales en una bolsa de plástico y también se cuelgan atrás del altar. Cuando la comida está toda dispuesta sobre la plataforma, un joven agarra dos varas de plumas de guacamaya y las pone en la plataforma del altar.

El cantador empieza a cantar nuevamente. Mientras hace esto, el principal del grupo cognaticio agarra una mazorca de maíz y se pone de pie, todos los participantes pasan con el anciano, toman un grano de maíz y se lo entregan a otro de los ancianos que están sentados en las piedras. Éste pone los granos en una jícara que está a su lado en el suelo.

Los ayudantes del Pariku sacan un metate y Nāsisa muele unos granos de maíz para hacer pinole; al terminar de moler, ponen la harina en la jícara donde están los otros granos. Uno de los ayudantes del Pariku lleva la jícara al altar, la deposita arriba de la plataforma y luego toma una vara de cola de venado y la pone al lado de la jícara. También cuelga del altar dos pares de sonajas de carrizo para las piernas de los danzantes y una corona de plumas. El Pariku vuelve a tomar un manojo de plumas de urraca y se queda de pie en frente del altar moviéndolas de izquierda a derecha. Enseguida hace lo mismo y se dirige hacia los rumbos cardinales en el orden este-oeste-norte-sur. Después da una vuelta sobre sí mismo y en levógiro se va hasta el lado occidental del patio. Allí se queda un rato mirando hacia el este y moviendo las plumas, luego vuelve frente al altar en donde da otra vuelta hacia los rumbos cardinales y se va al centro donde un anciano le entrega un ocote quemado. Con el ocote en la mano, vuelve al altar donde se le unen los jóvenes que guían las danzas; cada uno lleva en la mano un sombrero que le pertenece a uno de los ancianos, agarran las varas con las plumas de guacamayas que están en el altar y unos ocotes que están apoyados al lado del altar. Con estos objetos dan una vuelta sobre sí mismos dirigiéndose a todos los rumbos cardinales, luego en levógiro van hacia el lado occidental del patio en donde se quedan un varios minutos. Enseguida, dan la vuelta al patio deteniéndose en cada rumbo cardinal, en cada parada hacen un pequeño salto antes de continuar su camino. De regreso frente al altar, los dos jóvenes acomodan en los sombreros las plumas de guacamaya y se los ponen. Unas mujeres le ponen al Pariku y a sus ayudantes unos collares hechos de pequeños tamales y luego se los quitan. Otros les pasan las jícaras con miel y luego las devuelven al altar. Hecho esto, los tres se dirigen hacia un montículo de hojas secas que ha sido colocado con antelación, luego con el ocote que el Pariku recibió de uno de los ancianos encienden otros ocotes pequeños y con ellos prenden las hojas. Una vez que la fogata está bien encendida, regresan en frente del altar<sup>94</sup>.

Otros dos ayudantes del Pariku llegan al altar y toman en sus manos unas varas con cola de venado con las que santiguan todas las cosas que están en el altar. Inician un conjunto de

---

<sup>94</sup> En el mitote celebrado en Carrizo, anexo de Santa Teresa, esta misma acción es de las más importantes del ritual y la que lo caracteriza. Según Coyle (1997: 117), el grupo de hombres que quema el montón de hierbas y ramas secas representa a los antepasados del grupo cognaticio que organiza el mitote.

bendiciones con agua. El Pariku es el único que tiene plumas de urraca, trae un manojo de flores lila y una jícara con agua bendita con la que santigua el altar y luego a sus compañeros. Después los ancianos se levantan de sus asientos de piedra y se presentan frente al altar para ser santiguados. Al Pariku y sus ayudantes se les junta Nāsisa, quien toma una vara de cola de venado y santigua al cantador. Dos mujeres más se unen al grupo y repiten el gesto de Nāsisa. Los niños detentores de los cargos se acercan al altar para ser santiguados a su vez, les siguen las mujeres y los hombres, quienes también se forman para recibir el agua. Cada persona recibe agua en la cabeza y en las manos por parte de Pariku y en las manos y en los tobillos por parte de Nāsisa. Una vez que todos pasaron a recibir el agua bendita, los dos cargueros se asperjan agua entre ellos. Al terminar estas acciones, a las que los asistentes aluden con el término de “bautizo”, el Pariku y otros jóvenes recogen la comida del altar y la depositan en cestos y cubetas. En cada contenedor hay un poco de todas las comidas entregadas. Una vez que la comida está lista, empieza a ser repartida; los primeros en ser servidos son los dos niños que tienen el cargo de Teij y Hatzíkan, luego le toca a sus ayudantes y a Nāsisa y Pariku, los siguientes en recibir la comida son los ancianos. Antes de empezar a comer, los que tienen cargo pasan con alguno de los ancianos del círculo de piedras y, una a la vez, le dan las cosas que recibieron para la comida. El anciano toma pequeños pedacitos de todo lo que le es entregado (fruta, tamales, bolitas de masa...) y los tira al suelo haciendo una cruz, finalmente cada uno de los ancianos hace lo mismo con su propia comida. Después de que los cargos y los ancianos han consumido sus alimentos, la comida empieza a ser distribuida entre los demás participantes del ritual. Todos reciben una buena cantidad de todos los tipos de alimentos presentes, y al final se hacen circular los dos bules grandes con miel para que cada persona tome un poco.

Al terminar la comida, los presentes toman un descanso; muchos se alejan del patio entre los árboles en busca de sombra para dormir unas horas, antes de que las actividades rituales vuelvan a cobrar fuerza.

Al oscurecer, alrededor de las 8 de la noche, el patio y sus alrededores poco a poco vuelven a animarse. Sobre el altar se colocan los arcos de cañas adornadas con flores para formar la

cúpula; las especies florales empleadas son las ya mencionadas: orquídeas y corpus, a las que se añade la flor de mayo (*bikee*, *Plumeria spp*). Dichas flores han sido traídas por los jefes de familia de los distintos núcleos familiares. Ellos se encargan de recolectarlas en el bosque. El corpus es un árbol que crece cerca de las fuentes de agua; sus flores son especialmente apreciadas por su belleza pero sobre todo por su intenso perfume. Las hojas, bastante resistentes, también se emplean para los adornos. Las orquídeas crecen como parásitos sobre los pinos y los robles de la región; por lo general se recolecta toda la planta, con las hojas y las raíces que las mantienen agarradas a los troncos de los árboles, esto con el fin de conservar mejor las flores, que son especialmente delicadas. La flor de mayo también es particularmente apreciada por su perfume, además tiene pétalos resistentes, que se conservan en buenas condiciones por varios días desde que la flor ha sido arrancada. Para transportarlas al patio del mitote, las flores se rocían con agua y luego se guardan en bolsas de plástico.

Mientras que se arregla el altar, el Pariku y sus ayudantes encienden el fuego central y otros ponen nuevamente agua con pinole en las jícaras del altar de los muertos. Un joven toma en sus manos el arco y las varitas empleadas para tocarlo y da una vuelta al patio en sentido levógiro, siguiendo el orden este-norte-oeste-sur. En cada punto cardinal se detiene y hace una pequeña genuflexión primero con una pierna y luego con la otra, siempre dirige su mirada al rumbo cardinal correspondiente a cada parada, menos en el oeste, en donde ejecuta la genuflexión mirando al este. Al terminar la vuelta, coloca el arco en frente del asiento del cantador.

El Pariku toma una braza del fuego central y la lleva adonde están sentados los niños; de allí se dirige hacia el lado occidental donde se encuentran los ancianos y mueve la vara de plumas de urraca hacia la derecha y hacia la izquierda. Después de algunas repeticiones, se va frente al altar donde repite las mismas acciones y es alcanzado por dos ancianos que fuman tabaco con sus pipas y llevan varas de colas de venado. Los tres dan una vuelta levógira al patio y luego se dirigen hacia el fuego. Aquí el Pariku santigua el fuego rociando agua de una jícara y empleando unas flores como hisopo, después de esto vuelve al altar y enseguida repite la misma operación con el cantador.

Después de esto se repite el “bautizo” descrito arriba. Hecho esto, todos empiezan a bailar en sentido levógiro<sup>95</sup> alrededor del fuego. Primero van los niños que tienen cargo agarrados de las manos de sus ayudantes, y acompañados por Nāsisa y por sus mamás.

Uno de los ayudantes del Pariku toma las sonajas de carrizos que están colgadas en el altar, da una vuelta en levógiro y en cada rumbo cardinal las hace sonar. De regreso al altar, los jóvenes que guían las danzas se ponen las sonajas. Las danzas levóginas continúan hasta la madrugada, acompañadas por el canto del cantador.

Alrededor de las cuatro y media de la madrugada del sábado, los hombres abandonan un momento las danzas y se retiran del patio, dejando solamente a las mujeres. Los ayudantes del Pariku bajan del altar los atados de maíz que habían sido depositados al principio y se los entregan a las mujeres, quienes están formadas en una fila frente al altar. Una vez recibido el maíz, manteniendo su formación caminan unos pasos hacia el sur y unos hacia el norte con el maíz en los brazos y arrullándolo como si fuera un niño. Después hacen semicírculos de este a oeste alrededor del fuego, primero en sentido dextrógiro y luego en levógiro para después volverse a formar en frente del altar en donde los ayudantes del Pariku reciben las mazorcas y las vuelven a colocar arriba de la plataforma del altar.

Terminadas estas operaciones, se hace un breve descanso. Cuando se reanuda el canto, Nāsisa y otra mujer se ponen a los dos lados del Pariku en frente del altar. Cada una de las dos jóvenes recibe una coa del Pariku. Las coas están adornadas en sus extremidades con hojas y flores de corpus y una corona de las mismas flores está en la cabeza de las mujeres, quienes también llevan en las manos plumas de urraca. Una vez recibidas las coas, las mujeres ejecutan una coreografía caminando hacia delante y hacia atrás entre el cantador y el altar, después se desplazan en levógiro a la parte occidental del patio donde, mirando hacia el altar, también danzan dando unos pasos hacia delante y hacia atrás. Regresan al altar, donde danzan de la misma forma por algunos minutos; al terminar, dan una vuelta sobre sí mismas. Nāsisa clava su coa abajo del altar y después la otra mujer hace lo mismo. Las dos coas quedan cruzadas. Una vez que las coas están en su posición, los niños Teij y

---

<sup>95</sup> Según Bonfiglioli (2008), la preeminencia del sentido levógiro en las danzas del pueblo rarámuri se asocia con el crecimiento y los movimientos solares. Considero que es muy probable que lo mismo ocurra para los náayeri, aunque no dispongo de los datos para afirmarlo con certeza.

Hatzikan llegan al altar acompañados por su séquito. El Pariku reparte entre los niños el maíz que anteriormente había sido desgranado y puesto en la jícara, enseguida Nāsisa y la otra mujer “siembran” el maíz en el suelo abajo del altar, y hacen lo mismo con las flores que estaban amarradas en sus coas, deslizándolas a lo largo de los bastones. Al terminar estas acciones, los niños regresan a sus lugares dando la vuelta en dextrógiro, Nāsisa y su acompañante le entregan las coas al Pariku que las coloca atrás del altar.

Después de la escenificación de la siembra, todos toman un descanso de unas tres horas, para luego reanudar la danza circular encabezada por los niños de los cargos y los jóvenes danzantes que tienen las sonajas de carrizo amarradas en las piernas. Después de un rato, el Pariku se une a las danzas: empieza haciendo semicírculos en dextrógiro y en levógiro, moviéndose de este a oeste. Poco a poco, empieza a realizar círculos enteros. En la mano tiene las plumas de urraca y las mueve de derecha a izquierda, después las cambia por la vara de cola de venado y toma del altar también una jícara con agua. Empieza a santiguar en las distintas direcciones con la cola de venado, después vuelve a tomar la pluma de urraca y las flores empleadas como hisopo. Con éstas, rocía el fuego con agua bendita. Hecho esto, continúa danzando por un tiempo. Cuando el canto está por terminar, todos se hincan cerca del altar, el Pariku los asperge con agua bendita, primero con las flores y después nuevamente con la cola del venado. Después de la aspersión, les avienta flores y hojas de corpus que toma del altar y las personas se quedan con las flores que se les aventaron y las guardan en sus morrales para llevarlas a sus casas y a sus milpas. Al terminar el “bautizo”, el Pariku lanza el agua hacia los rumbos cardinales.

Después de esto, sigue una nueva distribución de comida que se lleva a cabo según la modalidad anteriormente descrita. Después de un descanso, se retoman las danzas con los niños que detienen los cargos hasta el frente y el acompañamiento de los jóvenes con las sonajas. Nāsisa y Pariku se disponen en frente del altar, cuando están en su lugar, unos jóvenes bajan la chicharra del altar: se trata de un enorme tamal compuesto de varios estratos de masa y frijoles, al que se le dio la forma de una chicharra. Unas bolsitas de pinole en las que están ensartadas unas flores constituyen los ojos del animal, unos tamales

de dimensiones mas pequeñas sirven de patas y lleva puestos varios collares de guamúchiles ensartados en un hilo.

Nāsisa recibe la chicharra en su rebozo y, junto con el Pariku, danza en frente del altar. Después de dar algunas vueltas alrededor del fuego, Teij y Hatzíkan se ponen de pie en frente del altar y, sosteniéndola con las manos, Nāsisa el Pariku pasan la chicharra arriba de la cabeza de los niños. Enseguida, los ayudantes del Pariku le quitan los collares de guamúchil y empiezan a cortarle partes del cuerpo (los ojos y las patas) que son depositadas debajo de un costal ubicado en el círculo de los ancianos. Uno de los ancianos recibe la chicharra en sus manos y empieza a moverse entre los demás golpeando con la chicharra a los que están dormidos y tratando de tirarlos de las piedras en las que están sentados. Mientras, el Pariku y sus ayudantes toman hojas y flores de la estructura del altar y se las dan a los niños que están danzando. Después de haber golpeado a los ancianos, el portador de la chicharra empieza a golpear a los que están danzando y al mismo tiempo los niños lo persiguen e intentan golpear la chicharra con las hojas y flores del corpus. Perseguido por los niños, el portador de la chicharra empieza a correr alrededor del patio e intenta pegarle con el tamal a las personas que están entre el público, invitándolas a danzar. El radio de acción del anciano y de los niños es cada vez más amplio. Es un momento de diversión para todos: el anciano intenta tirar al suelo a las personas que están sentadas en las piedras o en los troncos, los niños corren tras él y de vez en cuando él los persigue con el pesado tamal causando la dispersión de los niños quienes fingen espanto. Después de haber corrido entre todo el público, el anciano pone la chicharra bajo el mismo costal en donde se colocaron las partes de su cuerpo y otro le clava un cuchillo a través del costal; de esta forma, entre las risas de todos los presentes, se “mata” a la chicharra. El tamal es extraído de debajo del costal, el Pariku llega y le clava un cuchillo, después de esto, él y sus ayudantes empiezan a abrir el tamal y a partirlo en pedacitos. Una vez que el tamal es reducido en pequeñas rebanadas, se distribuyen los pedazos entre las personas siguiendo el mismo orden que se observa en las comidas.

Al terminar la repartición de la chicharra hay otra comida, en la que se distribuye pinole y arroz con camarón. Después de la comida, el cantador se coloca en su aposento y reanuda

el canto. Se juntan todos a danzar, traen flores en la mano y Nāsisa tiene una corona de flores en la cabeza. Las danzas consecutivas a esta comida son denominadas “bailes de los animales”. Guiados por el canto del cantador y con los niños que tienen cargo hacia delante, los danzantes ejecutan una serie de coreografías imitando a distintos animales. La primera danza es la del gavilán, que se caracteriza por un paso saltado ejecutado por parte de los hombres. La segunda danza es la de la iguana, en ésta, la gente se mueve por el patio y rodea varias veces en levógiro el altar, mientras que todos se mofan de la solemnidad anterior: un señor emplea una cola de venado para lanzar agua de forma desordenada, otros fuman imitando a los ancianos. Después del baile de la iguana sigue el de la estrella, en el que la gente danza hacia todos los rumbos cardinales y después en sentido levógiro hacia delante y hacia atrás para “desandar lo andado”. Se realizan una coreografías complejas en las que las personas vuelven repetidas veces sobre sus pasos; esto, dicen, es para borrar sus huellas y así “el mal” no pueda seguirlos. Después, los niños que detienen los cargos se colocan de pie frente al altar y aquí les vuelven a poner su parafernalia: a la niña los collares, el paño y la corona con listones y al niño el paliacate, la corona de plumas, las sonajas y le entregan el arco y la flecha. Una vez que los niños están listos, los danzantes abren un espacio en el patio y desde su posición frente al altar el pequeño Hatzíkan con su arco lanza una flecha en dirección del sur. Luego se retoman las danzas circulares, los dos jóvenes que llevan las sonajas toman de las manos primero a Hatzíkan y luego a su ayudante y bailan con ellos. Danzan en sentido levógiro hacia delante, es el “baile de la alegría”. Al terminar, se efectúa otro bautizo de toda la gente en la manera descrita anteriormente, con agua y flores, pero ahora quien asperge el agua y las flores es el ayudante de Hatzíkan. Después del bautizo tiene lugar el baile del venado. Un joven escogido entre el público se amarra una cola de venado en la espalda; mientras, el Paríku y los que guían las danzas distribuyen entre los niños y los jóvenes otras colas de venado para que las lleven en la mano: éstos serán los cazadores. Cuando ya todos los cazadores están listos, el venado sale del circuito de la danza hacia el este, los cazadores se colocan en el oeste y después de un momento, el venado irrumpe entre los cazadores saltando y dando

patadas; esto se repite en los cuatro rumbos cardinales por dos veces. Al terminar la danza, sigue otro bautizo.

Se retoman las danzas con el baile de la lluvia; según una joven cora con la que he conversado en el transcurso de la ejecución de este baile, el cantador menciona (en cora, como en todos los cantos) que “el padre lluvia manda a sus danzantes, y matan a la chicharra para escuchar al sapo que trae la lluvia, hay que preparar las semillas”. Al terminar la danza, el cantador empieza el último canto. Los niños que tienen cargo se acercan al altar y después de un momento son alcanzados por las mujeres. Los ayudantes del Pariku bajan la jícara con las flores y los atados de maíz del altar y se los entregan a las mujeres, que los depositan en un petate en el poniente, de donde más tarde será distribuido entre los presentes. Este maíz será sembrado por cada uno de los núcleos familiares en su propia milpa, pero en un lugar dedicado para ello, puesto que se trata del maíz sagrado que se transmite de generación en generación y es empleado en los mitotes. Después de que se bajó el maíz, el altar es desmontado, ya no queda nada ni sobre la plataforma ni de las flores que adornaban la cúpula superior, pues éstas han sido distribuidas entre los presentes en los “bautizos” y en las últimas danzas. Mientras que se deshace el altar, se juntan en un montón las piedras del fuego y las que sirvieron como asientos de los ancianos. Se ejecuta una última danza en sentido levógiro y arrastrando los pies, para borrar las huellas de los danzantes y así el mal no los encuentre.

Todo ha terminado. El principal pronuncia un largo discurso en cora a los presentes en el que habla tanto en torno al costumbre y a la necesidad de seguirlo, como sobre algunos sucesos concretos que han involucrado al grupo en los meses anteriores. Al terminar la plática del principal, todos pueden descansar y algunos retoman el camino hacia sus casas. La mañana siguiente, después de una última breve oración hecha por parte de los ancianos, quienes todavía no lo han hecho retoman el camino a sus ranchos.

#### **4.5 Relaciones complejas: el maíz, los humanos, las flores**

Para analizar más detenidamente el uso de las flores en el transcurso del mitote de la chicharra, propongo dividir el ritual en tres partes.

La primera, que es de preparativos, empieza antes de la llegada de los asistentes al patio del mitote y termina con la primera distribución de comida. La segunda parte constituye el momento culminante del ritual: empieza con los cantos y las danzas nocturnas y termina con la muerte de la chicharra. La parte conclusiva empieza con la segunda comida y dura hasta el discurso de cierre pronunciado por el principal. En los tres momentos, se puede observar la presencia de las flores y su empleo en formas variadas para establecer relaciones entre los distintos participantes del mitote y como activadoras de fertilidad. Un primer aspecto a observar es que en las tres partes del ritual y al igual que el maíz y los humanos, las flores primero se reúnen, están presentes en las acciones rituales principales, y finalmente se vuelven a dispersar. Pero al final del mitote, evidentemente, las flores ya no son las mismas. Antes del ritual éstas están en los árboles y en las plantas, como un producto de las mismas, mientras que, como se verá mas abajo, en el transcurso del ritual los humanos y los dioses colocan a las flores en la posición de generadoras de fertilidad. Terminado el mitote las flores se dispersan en las casas y en las milpas precisamente gracias a su poder regenerativo, que ha sido mostrado en el ritual; sobre esto volveré más abajo.

Los preparativos comienzan desde antes de la llegada al espacio ritual, cuando las personas empiezan a recolectar lo necesario para llevar a cabo el ritual: flores, fruta, comida. También se preparan con antelación los atados de maíz sagrado. Las flores están presentes desde el inicio de los preparativos. Todos los jefes de familia que participarán en la fiesta tienen que recolectar un buen número de flores. Para el mitote de la chicharra, las flores no son cultivadas y deben ser recolectadas “en el monte” alrededor de los ranchos.

Cada familia debe aportar una buena cantidad de flores, puesto que éstas serán empleadas en varios ámbitos: deben acompañar a las mazorcas del maíz sagrado, un ramillete es depositado en la jícara, algunos pétalos se le entregan a la ayudante de la Teij para arrojarlos

sobre el espacio de la danza, y otras se emplean, junto con las hojas de corpus, para adornar los arcos arriba del altar.

Antes de ir al espacio ritual, los hombres se dedican a la recolecta de las flores que se guardan en bolsas de plástico. Una vez obtenidas las flores, y antes de llegar al patio del mitote, se confeccionan los atados con el maíz sagrado, que comprenden cuatro mazorcas para las mujeres y cinco para los hombres. El maíz siempre es adornado con flores, sobre todo con orquídeas amarillas y moradas. La composición es envuelta en un paño blanco y puesta en un morral para ser transportada al patio. Las demás flores se llevan al patio en bolsas de plástico humedecidas. Una vez llegados al patio, hay que acondicionar el espacio: construir el altar, arreglar los círculos de piedras, cocinar... Mientras que todo esto ocurre, los ancianos acompañan los preparativos fumando, rezando y ayunando para prepararse al ritual. Las acciones que se llevan a cabo en la primera parte del ritual, no solamente crean las condiciones materiales para que el ritual se lleve a cabo, sino que también empiezan a establecer ciertas relaciones entre los humanos, las flores y el maíz, mismas que serán reforzadas en el transcurso del ritual.

Una vez en el patio, los hombres confeccionan los ramilletes que serán entregados al principal y también adornan los arcos que en la tarde se pondrán arriba del altar.

Una de las primeras acciones que se llevan a cabo es la entrega de los ramilletes de flores al principal, quien los deposita en la jícara. Al hacer esto, cada persona reconoce su lazo con el principal y con lo demás miembros del grupo cognaticio. Según Valdovinos (2008: 157), los ramilletes de flores permiten a los humanos indicar su presencia en el mitote y mostrarse como tales en frente de las otras entidades que participan en el ritual. Además, cada núcleo familiar se hace presente como una unidad que es parte del conjunto mayor constituido por el grupo cognaticio (*Ibid.*: 161).

La recolecta de flores es una actividad privada que cada jefe de familia debe llevar a cabo antes de los mitotes. Después las flores se juntan públicamente en la jícara frente al anciano. Como Preuss (1998 [1911]: 408) lo ha demostrado, la jícara, al igual que el patio y el altar, son un modelo reducido del mundo entero. Además, estos objetos están estrechamente relacionados con el grupo de parentesco: cada uno tiene la suya, que es

custodiada por el principal. De esta forma, cuando cada persona deposita un ramillete de flores en la jícara del principal, sella la propia pertenencia al grupo de parientes. Una vez llenada de flores, la jícara será depositada sobre la plataforma del altar, en donde también se encuentra el maíz. Hay que recordar que de los tres niveles que se observan en el altar, el de en medio se asocia con la superficie terrestre.

En una acción análoga al depósito de flores en la jícara, también se depositan en la estera frente al anciano las mazorcas de maíz sagrado adornadas con flores. En estas mazorcas se expresan las relaciones que existen entre los miembros del grupo, pero también la continuidad que existe entre los humanos y el maíz, que se considera como el alimento que da “fuerza”. Una tercera acción análoga a las dos mencionadas aquí es la de desgranar de forma colectiva una mazorca de maíz: cada participante desprende un grano, y el destino del conjunto de los granos así obtenidos es doble: algunos serán hechos pinole y destinados a una ofrenda para los antepasados, y otros serán “sembrados” más tarde junto con las flores. Una vez más los humanos se hacen presentes en una acción colectiva de una importancia fundamental: a través de la siembra hecha por Nāsisa, todos en realidad participan en el proceso de cultivo del maíz.

Hay que detenerse un momento sobre la relación que existe entre humanos y maíz. Según Valdovinos (2008: 154), los náayeri conciben su cuerpo como materialmente hecho de maíz, esto debido a que la vida (*rurikame*) es enviada en el vientre de las mujeres embarazadas por parte de la deidad femenina relacionada con el maíz (*Ibid*: 172). Esta vida debe ser activada por parte de la madre a través del consumo de maíz. Después del nacimiento del niño, se considera que la leche materna no es otra cosa sino un sub producto del maíz que, a través del cuerpo de la madre, llega a nutrir al hijo (*Idem*); ya en su vida adulta, los humanos no dejan de apropiarse del maíz consumiéndolo como su alimento principal (*Idem*).

Mas allá de esto, la relación entre humanos y maíz es concebida también a través de una serie de analogías entre la vida de los humanos y el proceso de crecimiento del cereal: los miembros de un grupo cognaticio están unidos entre sí al igual que los granos están unidos en una mazorca. Estas analogías se observan en los cantos y las acciones rituales: según

Valdovinos (*Ibid*: 157), en el mitote de los niños descrito por Preuss éstos reciben el mismo tratamiento que en los otros mitotes le es reservado al maíz. Por otro lado, en los diálogos de uno de los cantos del mitote, se llevan a cabo una serie de superposiciones en las que tanto el maíz como los seres humanos aparecen como los hijos de “Nuestra Madre” (*Idem*). Según esta autora (*Ibid*: 154), en el ritual el maíz aparece como una metáfora de la vida de los humanos. Si los rituales de los niños establecen una conexión metafórica entre éstos y el maíz, en el mitote de la chicharra la relación se establece a partir del trabajo de los humanos. Éstos ejercen su agentividad sobre el cereal para poderlo consumir. Si bien es cierto que el maíz es un don de Nuestra Madre, también es evidente que los humanos, por su parte, deben intervenir sobre la vida de este cereal para poder apropiarse de él.

Mientras que el maíz y las flores se presentan ante el principal, los niños detentores de los cargos son vestidos con la parafernalia que les es propia, dejando así de ser unos niños coras comunes y corrientes y asumiendo, por lo menos parcialmente, la identidad de las deidades a las que su ropa y los objetos que manipulan hacen referencia. El pequeño Hatzikan lleva un arco y una flecha que aluden a la caza de los venados y a las flechas que el Hermano Mayor lanza a la serpiente nocturna; mientras que Teij lleva un *cháanaka*, objeto que alude a la tierra y a Nuestra Madre. Una vez vestidos, los niños caminan por el espacio ritual: en su recorrido, la ayudante de Teij arroja pétalos de flores sobre el círculo de la danza. Es este el primer acto que se lleva a cabo en este espacio. Por un lado, esta acción responde a la misma lógica que he analizado en el capítulo 1: distribuir flores sobre el patio de la danza es parte de la actividad transformativa que afecta a todos los espacios en los que se llevará a cabo un ritual, puesto que son éstas las ocasiones en las que los humanos se encuentran y establecen relaciones con las divinidades. Por otro lado, hay que observar que en los fragmentos registrados por Preuss (1912: 67-50), los cantos del mitote de la chicharra mencionan que “Nuestra Madre” manda sus flores sobre la tierra para que haya fertilidad. Por lo tanto, si se considera el círculo de la danza como la superficie terrestre, lo que está ocurriendo es que, en la acción ritual, la diosa Teijkame está arrojando flores sobre ella. Valdovinos (2008: 311) ha registrado el canto que acompaña esta acción ritual, en el que Teij expresa el deseo de que en su camino nazcan todas las flores y, una

vez recorrido este “camino florido”, les pide a los *tyajkuatyie* que no le hagan daño a la “criatura” que tiene en su calabaza; tal criatura es descrita intencionalmente de forma ambigua, para que pueda ser pensada como maíz y como los seres humanos.

El momento central del mitote empieza con las danzas circulares levóginas nocturnas, mientras que en la madrugada se llevan a cabo algunas acciones rituales en las que nuevamente se observa la vinculación del maíz con las flores. Volvamos al arrullo del maíz por parte de las mujeres. En palabra de mis informantes, las mujeres “bailan al maíz”: las actitudes corporales que se manifiestan hacia las mazorcas son las mismas que se guardarían hacia un recién nacido. Esta acción refuerza la analogía que existe entre humanos y maíz, pero hay más. En cada mitote, el maíz es manipulado ritualmente de una forma distinta, dependiendo de la temporada y de la fase del proceso que se está celebrando. La joven que tiene el cargo de Nāsisa es la responsable de manipular y transformar el maíz sagrado empleado en los distintos mitotes. En el de la chicharra tiene que sembrar al maíz, mientras que en el mitote de octubre las jóvenes mazorcas son hervidas, y en el de diciembre el maíz es desgranado y tostado. En octubre y en diciembre para sus acciones rituales Nāsisa emplea mazorcas verdaderas, mientras que, como lo hemos visto, en el mitote de mayo la acción de la siembra se hace con flores y con una muy pequeña cantidad de granos de maíz. Esto tiene una explicación práctica: el maíz sagrado tendrá que ser efectivamente sembrado y cuidado en un lugar particular de la milpa para que pueda dar fruto y ser empleado en las actividades rituales del año siguiente. Pero más allá de la cuestión práctica, el empleo de flores también responde a otra lógica, ya que estos objetos están estrechamente relacionados con la fertilidad. En los cantos se menciona que son las flores en cuanto dones de “Nuestra Madre” las que permiten el crecimiento del maíz y en general de las plantas y los frutos sobre la tierra.

Además las flores se conciben también como ofrendas alimenticias destinadas a las divinidades, quienes las consideran un manjar delicioso. De esta forma en el acto de sembrar flores realizado por parte de Nāsisa, se concretiza un intercambio de perspectivas entre los humanos y las divinidades.

Las acciones llevadas a cabo en el mitote no se consideran solamente como humanas, puesto que, como lo ha demostrado Valdovinos (2008: 28-29), en estos rituales las acciones humanas y divinas se funden. Según la misma autora, en la primera parte de los mitotes, los ejecutantes llevan a cabo las acciones rituales “como las harían los dioses” y es precisamente a estos últimos que se les atribuyen dichas acciones (*Ibid*: 68). Siguiendo este razonamiento, se puede observar la analogía entre el actuar de los dioses (quienes siembran flores) y el de los humanos (sembradores de maíz). El acto de sembrar flores es el que activa la fertilidad de las milpas, pero las flores sembradas no solamente son activadoras de fertilidad, sino que también se consideran como ofrendas alimenticias destinadas a los *tyajkuatyie* de abajo (Valdovinos 2008: 107), al igual que las flores puestas en los arcos arriba del altar se consideran como ofrendas alimenticias para los dioses de arriba.

La siembra de flores como activadoras de fertilidad da inicio a una serie circular de eventos del tipo descrito por Gell (1998: 106-109) para Polinesia. Allá los humanos establecen una relación de reciprocidad con el bosque, lo obligan a entregar aves mediante unas ofrendas llamadas *mauri*, que los sacerdotes depositan en el interior de la foresta y que activan su fertilidad. Entre los coras, los humanos buscan las flores silvestres y las preparan en racimos para que la joven Nāsisia las siembre en la tierra y funcionen como activadoras de fertilidad. Al igual que los *mauri* analizados por Gell (*Idem*), en el contexto de los mitotes las flores sembradas son, al mismo tiempo, los índices de la fertilidad de la tierra y la causa activadora de la misma fertilidad. Para que el ciclo pueda mantenerse activo, es necesaria la participación conjunta de los humanos y de los dioses, cuyas acciones, como ya lo mencioné, se sobreponen en la celebración del mitote.

Si los humanos comen maíz y están hechos de maíz, los dioses comen flores y estas últimas son un atributo fundamental de la divinidad. Si bien no es correcto afirmar que las divinidades están materialmente hechas de flores, sí se puede decir que están “floridas” y que no serían las mismas sin este atributo<sup>96</sup>. El maíz y las flores son, en este sentido, aspectos constitutivos de los humanos y de los dioses respectivamente, y son también uno de los elementos de diferenciación entre ellos.

---

<sup>96</sup> Sobre esto volveré en el siguiente capítulo.

En la introducción al presente trabajo, he mencionado que una de las problemáticas que han quedado abiertas en los estudios sobre los coras es la de las condiciones a partir de las cuales, en los rituales, es posible la relación entre humanos y divinidades. Ahora se puede observar que el encuentro es posible gracias a la traducción de relaciones entre humanos y maíz, por un lado, y divinidades y flores, por el otro. Es decir, entre unos y otros se crea en realidad lo que Strathern (1988) llamaría una relación de relaciones: los humanos pueden establecer espacios de comunicación con los dioses en virtud de que su relación con el maíz es análoga a la que los dioses tienen con las flores. En la acción ritual de los mitotes las acciones de unos y otros se sobreponen para hacer visible tal analogía. A partir de estas consideraciones, queda más claro el juego de superposiciones e intercambios que se establece en el transcurso de los mitotes. En relación a los habitantes de las tierras altas de Nueva Guinea, Strathern afirma que al intercambiar mujeres, los distintos clanes también están intercambiando sus puntos de vista (*Ibid.*: 230). Las mujeres de cada grupo, tienen que ser extraídas para el grupo de quienes las reciben, quienes a su vez ven a las propias hermanas e hijas como partes separables del grupo (*Idem*) y para hacer esto, las mujeres se deben diferenciar socialmente del grupo de origen. En palabras de la autora: “the object of one relationship becomes the object of another” (*Ibid.*: 231). En el caso que aquí nos ocupa humanos y divinidades no intercambian mujeres, pero sí puntos de vista. La que para los humanos es concebido como una ofrenda fruto del trabajo ritual, para los dioses es un alimento producido gracias al trabajo agrícola. En este caso el intercambio de punto de vistas es la base para una diferenciación ontológica: para poder obtener el maíz de su trabajo agrícola, los humanos tienen que tomar temporalmente la perspectiva divina y ofrecer flores.

Cuando la joven que tiene el cargo de Nāsisa siembra “como lo harían los dioses”, es lógico que siembre flores, pues son éstas el alimento principal de las divinidades y están destinadas a dar fruto; por otro lado, desde el punto de vista de los humanos, las flores sembradas son una ofrenda alimenticia destinada a los dioses.

En las flores, concebidas al mismo tiempo como ofrenda por parte de los humanos y como siembra por parte de las divinidades, se condensan las relaciones de intercambio y

reciprocidad entre unos y otros, pues las flores sembradas por los dioses, a través del ritual y gracias a las lluvias, pueden devenir en alimento para los humanos, mientras que las mismas flores recogidas y elaboradas como ofrenda por parte de los humanos devienen en alimento para las divinidades.

El juego de perspectivas que se concentra en torno a la “siembra” de las flores, queda más claro si se consideran las palabras del canto que acompaña estas acciones. En el corpus de Preuss, se encuentra un fragmento recopilado en Jesús María de este canto; en él se describe la acción de sembrar realizada por “Kuxkamoá” (el cargo equivalente a Nāsisá) y el texto alude de forma ambigua a las flores sembradas, llamándolas “retoño de nuestra madre” (*itatex nuivyari*) y “retoño de los dioses” (*titáte wánuivyari*) (Preuss 1912: 61-62). Según Carneiro da Cunha (1998: 13), los cantos chamánicos no nombran directamente las cosas precisamente porque, sobre ellas, convergen puntos de vista distintos y eso es lo que parece suceder con el texto mencionado, en el que lo que es sembrado se nombra ambiguamente como “retoño de los dioses”. Cabe entonces preguntarse: ¿qué está sembrando Nāsisá en el mitote? La respuesta podría ser, parafraseando a Viveiros de Castro (2010: 56), “flores/maíz”. Este autor afirma que para el multinaturalismo no existe un “objeto=x”, ni “entidades autoidénticas diferentemente percibidas” (*Idem*), sino que lo que existe sería en todo caso el límite entre las cosas, en nuestro caso, el límite entre las flores y el maíz, y el hecho de que dos puntos de vista puedan converger sobre este objeto no hace sino mostrar la diferencia de quienes lo miran (*Idem*).

En el esquema siguiente (figura 15) se muestra el intercambio de perspectivas en la acción ritual del mitote de la chicharra. Las líneas continuas muestran las relaciones de reciprocidad entre humanos y divinidades, las líneas punteadas muestran las relaciones de consumación y constitución de los seres, las flores sembradas, en el centro, son el objeto en el que las perspectivas de unos y de otros se sobreponen y se transforman.

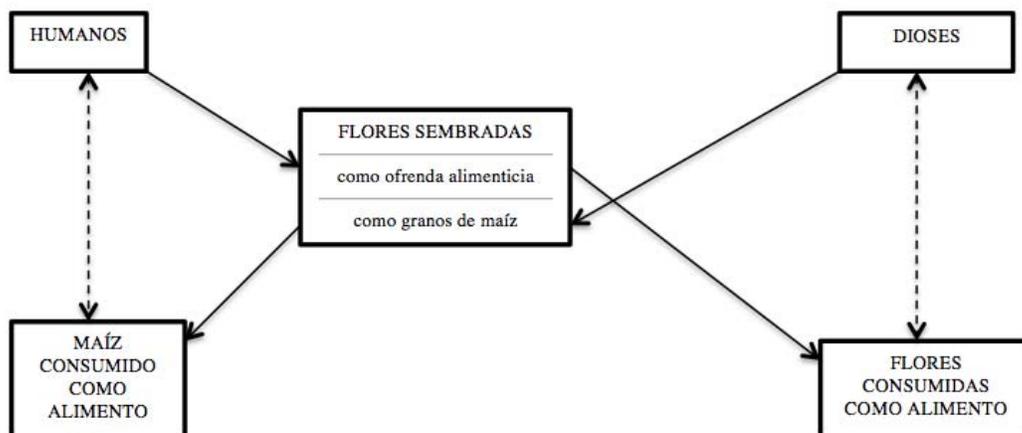


Figura 15. Reciprocidad e intercambio de perspectivas entre los dioses y los humanos en el mitote de la chicharra

El momento en el que se “mata” a la chicharra, y la danza que lo precede, constituyen la transición hacia los últimos actos del mitote. Como lo mencioné arriba, una vez que la chicharra es bajada del altar, sigue un momento de juego e hilaridad: los niños intentan golpear el anciano portador del tamal con las flores de corpus que les entrega el Pariku, mientras que el anciano intenta golpear a los asistentes con el tamal y todos se ríen observando la escena. Poco a poco, la chicharra se va deshaciendo, pierde su forma hasta llegar al punto en que es “matada” clavándole un cuchillo. Vale la pena aquí hacer una anotación: un informante me comentó que en los cantos que acompañan estas acciones se afirma que hay que matar a la chicharra para poder escuchar al sapo que anuncia la lluvia y, en efecto, con la llegada de las primeras lluvias, por las noches se empieza a escuchar el croar de los sapos. Ahora bien, en la interpretación general de los coras, la chicharra es quien anuncia las lluvias, y su canto se escucha en las semanas antecedentes a la llegada de éstas, sin embargo, también existen mitos en los que se menciona que es el sapo quien lleva las lluvias a la sierra. En el transcurso de los últimos cantos del mitote, un hombre de unos treinta años de edad me contó que el sapo lleva las lluvias a la sierra gracias a un engaño:

invita a las nubes a seguir su canto para ver quien corre más rápido y llega más lejos, pero se pone de acuerdo con sus hijos y les pide que se coloquen en distintas colinas y que canten por turnos de manera tal que, siguiendo el canto de los hijos del sapo, las lluvias lleguen a la sierra<sup>97</sup>. Hay que observar pues que si bien es concebida como anunciadora de las lluvias, la chicharra debe morir para que éstas efectivamente lleguen a la sierra. Una vez más se puede observar como en la ritualidad cora cobra importancia la idea de un principio vital que se manifiesta en potencia, más que en el momento de su despliegue. La chicharra muere “para que se pueda escuchar al sapo”, quien lleva las lluvias a la sierra con el engaño. Se ve entonces como el primer animal, relacionado con los días calurosos que preceden la lluvia, debe dejarle espacio al sapo, animal rastrero y relacionado con el agua: no solamente porque vive cerca de ella sino también porque sus hijos (los renacuajos) se consideran como “los animalitos que hacen el agua”<sup>98</sup>. Además, según Guzmán (2002: 124), los coras asocian el croar de los sapos con el ruido de los truenos. La muerte de la chicharra para dar paso al sapo y a las lluvias recuerda, aunque de una forma más desdibujada, el tema principal del ritual de Hikuli Neixa, celebrado por los huicholes en la misma época del año. Según Gutiérrez (2010: 347), en este ritual se rememora la desaparición del sol para dar paso a las lluvias fertilizadoras. En Hikuli Neixa las mujeres, identificadas con diosas pluviales, consumen un tamal que lleva el nombre de un feto de venado, animal relacionado con lo solar y con el peyote (*Idem*). Otras acciones del ritual se relacionan lógicamente con esta: la transformación de las varas en humo y la moledura del peyote para que se haga espumoso. Todas estas acciones según el autor hacen referencia a la pérdida de poder del sol, quien de sólido y poderoso debe volverse líquido y morir (*Ibid.*: 348). Sólo así es posible la continuación de la fertilidad. Ahora bien, en el mitote de la chicharra las alusiones solares no son tan evidentes, sin embargo, como lo he mencionado arriba, considero que la muerte entre burlas de este animalito, para dar paso al sapo que trae las lluvias, responde a una lógica parecida a la que impera en el ritual huichol. Además, hay que

---

<sup>97</sup> Preuss (1912: 85-87) recopiló un fragmento de canto que contiene una versión de este mito y Guzmán (2002: 156-159) también tiene una versión de este mito recopilada en Jesús María.

<sup>98</sup> A este respecto, un habitante de la comunidad de Santa Teresa me comentó que la razón por la que hoy en día en dicha comunidad escasea el agua es porque ésta es entubada, causando la muerte de los renacuajos.

considerar que según Guzmán (2002: 85), Wirikuta, el desierto de Real de Catorce, es para los coras meseños el lugar de origen de las lluvias como esperma solar y que el mitote de la chicharra es celebrado en fechas cercanas a la fiesta de la Santísima Trinidad, patrono de Mesa del Nayar y asociado con el sol en el momento en que, alcanzado el punto más alto del horizonte, empieza su descenso.

A partir de los últimos “bautizos”, en el momento en que se persigue la chicharra y en las últimas danzas, poco a poco se empiezan a distribuir entre los asistentes las flores que se encuentran en el altar y así es como se comienza a deshacer sus estructuras. Como lo mencioné arriba, según Preuss (1998 [1908]: 300), las flores de la cúpula remiten a las estrellas del cielo, mientras que Valdovinos (2008: 56) considera que se trata de ofrendas alimenticias para los dioses, lo cual quedaría confirmado por los participantes del mitote quienes me comentaron que las flores en las cúpulas eran “una especie de ofrenda para los dioses”. Sin embargo, la acción ritual revela que no son solo esto, sino que son especialmente reconocidas por su capacidad generadora. Quienes reciben estas flores las llevan consigo y sus destinos son distintos: algunos las guardan en sus casas para que se sequen, otros las cuelgan en los árboles alrededor de sus casas y de las milpas, otros más las siembran junto con el maíz. Así, después de haber sido recogidas en el monte antes del mitote, de haber quedado varios días sobre el altar, acompañando al maíz o sustituyéndolo como en el caso de la siembra, las flores llegan a las milpas y a sus alrededores para propiciar la fertilidad de las siembras. Hay que observar que no cualquier flor es empleada para ser amarrada en los árboles o sembrada en las milpas, sino aquellas que han sido empleadas en el mitote. Además, dichas flores han servido como “instrumentos de los dioses”, así lo mencionan los cantos (Preuss 1912: 55, 239) y así ocurre en la acción ritual: mientras el Pariku observaba las flores que se encontraban amarradas en la cúpula del altar y escogía a un ramillete, una persona que observaba la escena me comentó que el cargo estaba haciendo lo que decía el cantador. La acción de amarrar las flores en las ramas de los árboles y cerca de las milpas recuerda lo que, según Coyle (1997: 323), se hace en las Pachitas y en la Semana Santa de la comunidad de Santa Teresa, cuando las tiras de papel de colores de la Malinche y de los judíos se amarran en las ramas de los árboles con el fin

de propiciar su fertilidad. La capacidad generativa y regenerativa de las flores está presente, como hemos visto, en todos los rituales de los coras, sin embargo en los mitotes, y especialmente en el de la chicharra, dicha capacidad se reitera con una mayor fuerza y se asocia directamente con el ciclo de cultivo del maíz. Se siembran flores para recolectar maíz, y las flores empleadas en el mitote se llevan a casa para ser depositadas en las milpas. La circulación de las flores del monte a la milpa, pasando por el patio del mitote, recuerda algunas reflexiones hechas por Gell con respecto a un ritual anual tahitiano en el que los sacerdotes de unos ídolos menores entregan plumas a los de un ídolo mayor. Este último es envuelto en las plumas recibidas. A cambio de las que entregaron, los sacerdotes menores reciben las plumas que anteriormente estaban con el ídolo más importante y que en el transcurso del año se han vuelto “sagradas” (Gell 1998: 113). De esta forma, dice el autor, la “santidad” del ídolo más importante se distribuye entre los sacerdotes (*Idem*). Es interesante observar que las plumas que han estado en contacto con el cuerpo del ídolo se consideran como *exuviae*, de su cuerpo, es decir, partes desprendidas del mismo (*Idem*). Como veremos en el capítulo siguiente, en los cantos del mitote las flores se consideran como la “ropa” de la chicharra que se desprende de su cuerpo para quedarse sobre la faz de la tierra.

Hay que observar que después de la descripción del ritual de intercambio de plumas, Gell afirma que en este caso, al igual que en muchos otros, aunque la fuente última de la agentividad puede serle atribuida a los dioses, éstos en realidad no podrían operar, ni los objetos que se les atribuyen podrían existir, de no ser por la existencia de la agentividad de los humanos (*Ibid.* 114). En cierto sentido, esto es cierto también para los coras: son ellos quienes toman la iniciativa de celebrar el mitote, pero según el mito aprendieron a hacerlo de los dioses, y a estos últimos se les atribuyen ciertas acciones. Por esta razón, considero que la relación entre las agentividades de los dioses y de los humanos puede ser pensada en términos de codependencia, mas que de simple dependencia.

Ahora bien, aunque las flores empleadas en el mitote no permanezcan mucho tiempo en contacto con el cuerpo de alguna divinidad, resulta evidente que las flores que se redistribuyen al finalizar el ritual ya no tienen las mismas propiedades que tenían al

principio. Traídas del monte, han permanecido sobre el altar, acompañando a la chicharra y al maíz sagrado, y han sido “sembradas”: el ritual las ha transformado, activando la capacidad de regeneración de la vida que les es propia.

En este capítulo he mostrado cómo, a través de la acción ritual, las flores son empleadas para establecer una serie de relaciones complejas en el contexto del mitote. He observado de qué forma se establece una analogía entre el maíz y las flores, quienes se presentan juntos frente al principal de la familia y sobre el altar. Esta analogía se complejiza aún más añadiendo un tercer término en la relación: los humanos quienes, a través de la entrega de flores en la jícara, también se hacen presentes al mismo tiempo en cuanto núcleos familiares y como grupo de parientes en conjunto.

Las flores también articulan a través de un intercambio de perspectivas las relaciones de reciprocidad entre los humanos y las divinidades: concebidas por parte de los humanos como ofrenda alimenticia para los dioses, en el momento en que se siembran, las flores están destinadas también a dar maíz. Hay que recordar que en los cantos “Nuestra Madre” manda sus flores sobre la tierra para que haya fertilidad, misma que es propiciada en el momento en que, al terminar el mitote, los asistentes llevan a su casa las flores que han sido empleadas a lo largo del ritual para colgarlas cerca de sus milpas.

Podemos observar entonces como en los mitotes los puntos de vista de los humanos y de los dioses convergen sobre un objeto: las flores/maíz. Aunque en la vida cotidiana cada uno conserve su propia perspectiva sobre lo que es concebido como alimento, en el contexto de la acción ritual humanos y divinidades deben intercambiar temporalmente puntos de vistas, para poder, de estas formas, intercambiar alimentos bajo la forma de ofrenda de flores (por parte de los humanos) y don de maíz (por parte de los dioses). Si en la acción ritual del mitote, por lo tanto, lo que se hace puede ser atribuido tanto a los dioses como a los humanos, no es así en los cantos, en donde, como veremos en el siguiente capítulo, lo que emerge es el punto de vista y la agentividad de las divinidades.



## 5. El vestido de los dioses: las flores en los cantos del mitote

En los capítulos anteriores, el análisis de algunos rituales me ha permitido mostrar cómo las flores se encuentran en el centro de las relaciones que los humanos establecen con sus antepasados y con las divinidades. En contextos y modalidades distintas, las flores permiten traducir puntos de vista y agentividades que pertenecen a seres diferenciados ontológicamente que entran en comunicación entre ellos en el ámbito particular del ritual.

En todos los ejemplos mencionados hasta aquí, los humanos siempre han estado presentes como uno de los términos de la relación mediada por las flores, aunque en posiciones distintas. Pero estos ejemplos no cubren uno de los tipos de relaciones que se pueden crear a través de las flores: las que existen entre divinidades, y en las que los humanos no tienen participación. Entonces, ¿cómo pueden los humanos tener experiencia de una relación en la que no toman parte y cuyo término (los dioses) están la mayoría del tiempo fuera del alcance de sus sentidos? Quiero proponer que esto ocurre a través de los cantos del mitote. Según Valdovinos (2008: 272-273), para los cantadores los dioses son invisibles, sin embargo, ellos les prestan su voz y los muestran como “humanizados”.

Los dioses son invisibles, no obstante, a través de la acción ritual los humanos encuentran formas de establecer relaciones e intercambios con ellos. Pero ¿cómo pueden los humanos tener una experiencia de las interacciones *entre* dioses? Quiero proponer que esto ocurre a través de los cantos rituales, en los que efectivamente se describe cómo ciertas divinidades interactúan entre sí. Es por esta razón que en el presente capítulo me enfocaré en los cantos, alejándome parcialmente de la materia de estudio de los otros capítulos que conforman este trabajo, que ha sido la acción ritual.

En el capítulo anterior mencioné que con el término de “mitote” se hace referencia a un grupo de rituales celebrados a nivel comunitario y por grupos cognaticios cuyo centro son el ciclo de vida del maíz y de las personas. Las acciones y las danzas llevadas a cabo a lo

largo de los mitotes son acompañadas en la mayoría de los casos por una serie de cantos que marcan el proceder de las actividades.

El objetivo de este capítulo será entonces analizar el tipo de relaciones que pueden crearse entre divinidades a partir de las flores. También pretendo demostrar que “lo florido” es un atributo propio de la divinidad, que se manifiesta a través de los cantos. Ya demostré en los capítulos anteriores que en la acción ritual las flores son objeto de intercambio entre los humanos y las divinidades, pero ¿qué ocurre cuando son las mismas divinidades quienes intercambian flores entre ellas? Hay otro aspecto que se evidencia a partir de los cantos: el hecho de que las flores aparezcan, junto con otros objetos, en series de tipo paralelístico<sup>99</sup> que, como se verá, establecen una conexión entre el paisaje concreto en el que se desenvuelven los humanos y el mundo en el que habitan y actúan las divinidades.

Los cantos del mitote son un objeto de análisis especialmente complejo, por esta razón mi intención no es llevar a cabo un estudio general sobre ellos, tarea que, por lo demás ya han emprendido Preuss (1912) y Valdovinos (2008). Esta última ha demostrado que, en los cantos y a través de ellos, se establece una modalidad particular de relaciones y de acciones rituales. Es por esta razón que retomaré aquí algunos planteamientos de sus trabajos que me servirán como punto de partida para desarrollar mis propias reflexiones en torno a la presencia de las flores en los cantos del mitote.

Como se vio en el capítulo anterior, en la mayoría de los mitotes los cantos y las danzas son el centro de la acción ritual. Los cantos están inmersos en la acción ritual, pues las danzas y ciertos gestos no podrían ser pensados sin ellos. Sin embargo, los cantos tienen también otra característica: la de mostrarles a los humanos, a través del cantador, un mundo que de otra forma no podrían alcanzar (Valdovinos 2008: 223). Aunque ejecutados por un ser humano (el cantador), los cantos son propiedad de Tatyí (Nuestra Madre) quien se los dio al Hermano Mayor para que éste, a su vez, se los transmitiera a los humanos (*Ibid.*: 220). Pertenecen por lo tanto al mundo de los dioses y constituyen una ventana hacia

---

<sup>99</sup> Según Severi (2004: 19) “el paralelismo es una forma de agrupar palabras en fórmulas repetidas, fáciles de guardar en la memoria, para luego insertar, a través de la repetición de las fórmulas, una serie de variantes significativas” (traducción del italiano de Maria Benciolini).

aquel mundo. Lo que propongo demostrar a lo largo del presente capítulo es que los cantos operan como traductores de perspectivas y agentividades distintas.

Este tipo de expresiones, son la única manera en que las personas pueden tener experiencia de ciertas relaciones. Esto es válido no solamente para los coras quienes, a través de los cantos, pueden acceder a las acciones de los dioses, sino también para el analista, quien puede estudiar la manera en que los cantos construyen y abren el acceso a un mundo otro, a otro punto de vista sobre la divinidad. Considero oportuna una reflexión en torno a la presencia de las flores en los cantos no solo por ser elementos recurrentes, sino también porque este tipo de manifestaciones ofrece un punto de vista privilegiado sobre la manera en que los coras piensan su mundo y las propiedades de los seres que lo habitan.

Además, enfocarme en los cantos me permitirá otro tipo de ejercicio: en la introducción de esta tesis mencioné que uno de los puntos de partida para emprender el estudio de las flores entre los coras fue el artículo de Hill en el que los cantos son mencionados como el contexto de expresión privilegiado del mundo flor (Hill 1992: 123). También afirmé que la propuesta de la autora de considerar al mundo flor como un “sistema retórico especializado” (*Ibid.*: 122) no era suficiente para dar cuenta de la variedad y la complejidad de usos de las flores entre los coras. En los capítulos anteriores, me he enfocado en la acción ritual (algo que en el artículo de Hill casi no se menciona), tratando de llevar a cabo mis análisis a partir del uso concreto que se hace de las flores y de las relaciones que se tejen alrededor de ellas. Ahora, alejándome un poco del trabajo llevado a cabo hasta aquí, en este capítulo quiero adentrarme al terreno de los cantos, es decir, los objetos a partir de los que Hill plantea su propuesta. No obstante, también para los cantos, me propongo alejarme de las interpretaciones metafóricas de la autora para enfocarme en aspectos distintos: por un lado, la dimensión relacional de los hechos descritos en los cantos y, por el otro, las propiedades de los seres que se consideran como los protagonistas de las acciones narradas en los cantos.

El primero en interesarse en los cantos del mitote cora ha sido Preuss. A partir de su estancia en la sierra del occidente mexicano, este autor mostró un gran interés hacia el patrimonio de textos orales de los pueblos con los que ha trabajado (coras, huicholes y

mexicaneros). El objetivo declarado de la expedición de Preuss era recolectar piezas arqueológicas y etnográficas del noroeste mexicano (Valdovinos 2012b: 72). No obstante, una vez en México, Preuss se dio cuenta de la dificultad de exportar piezas arqueológicas hacia Alemania y optó por dedicarse a la recolecta de piezas etnográficas (*Idem*). Preuss decidió organizar su expedición de una forma distinta a la que habían adoptado sus predecesores (como Lumholtz): en lugar de trasladarse frecuentemente de un lugar a otro, decidió establecerse en las comunidades por largas temporadas (*Idem*). Aunque en su expedición logró cumplir con la tarea de recolección de objetos etnográficos y material fotográfico, hay que mencionar que Preuss dedicó la mayoría del tiempo en el que permaneció en la sierra a la recopilación de textos en lenguas nativas (*Ibid*: 73).

El interés tan marcado para los textos en lengua nativa derivaba de la convicción de Preuss que era en ellos donde se podían encontrar forjados de manera más completa el pensamiento y la visión del mundo de los pueblos con los que trabajó (*Ibid*: 76). Acompañado por un asistente que participaba en la traducción de la lengua indígena al español, Preuss grabó y transcribió literalmente una gran cantidad de textos, estudiando atentamente los significados de las palabras empleadas (*Ibid*: 76).

A su regreso a Alemania, Preuss planeó publicar los resultados de su investigación en cuatro volúmenes, tres de ellos dedicados a los textos recolectados entre coras, huicholes y mexicaneros respectivamente, y uno dedicado a las fiestas y ceremonias (*Ibid*: 77). No obstante, solamente se publicó, en 1912, el primero de los tomos planeados, dedicado a los textos coras, con el título de *Die Nayarit-Expedition. Textaufnahmen und Beobachtungen unter mexikanischen Indianern 1. Die Religion der Cora-Indianer in Texten nebst Wörterbuch Cora Deutsch*. Algunos de los resultados de sus investigaciones entre los otros pueblos son ilustrados en artículos publicados en revistas científicas alemanas.

En los primeros dos capítulos de *Die Nayarit-Expedition*, Preuss expone las razones por las que le parece importante el análisis de los cantos y, en general, de la religión de los coras. Según este autor, es posible entender aspectos de las antiguas culturas mexicanas, en especial de la mexicana, a partir de las costumbres de algunos de los pueblos indígenas contemporáneos. Tomando siempre en cuenta este planteamiento, el autor describe

ampliamente las principales deidades coras, así como de su parafernalia y de los espacios y los objetos utilizados en el ritual (Preuss 1912: LIV-XCV). En sus análisis, Preuss presenta la religión cora como un culto esencialmente astral, al que se integran otras entidades como el maíz, el venado y las flores. Después de los capítulos introductorios del libro, está la sección de los textos, en la que se encuentran las transcripciones en cora de los cantos y una traducción de los mismos al alemán. Hay que mencionar que, en realidad, no se trata de textos completos sino de fragmentos, pues los cantos tienen una duración muy larga y pueden ser muy repetitivos, por lo que en el libro de Preuss no se encuentran cantos completos sino versiones resumidas de los mismos. Éstas no fueron grabadas en su contexto original de enunciación (los mitotes), sino en un contexto más artificial: Preuss le pidió a algunos cantadores que le dictaran los cantos y los ha traducido con la ayuda de un intérprete (Valdovinos 2008: 276). El trabajo de este autor contiene fragmentos de 89 cantos, 47 mitos y 11 oraciones, recopilados fuera del ámbito ritual y con la colaboración de diferentes informantes e intérpretes procedentes de las comunidades de Jesús María y San Francisco. Cada uno de los textos es acompañado por una serie de notas a pie de página que aclaran los puntos más oscuros y de un comentario en el que Preuss resume e interpreta el canto. Además, menciona si existe una correlación entre lo que se dice en el canto y algún ritual o danza que se llevan a cabo al mismo tiempo en el mitote.

Después de Preuss, solo Valdovinos (2008) se ha interesado por estudiar en profundidad los cantos del mitote, y en su trabajo se encuentra la transcripción en cora (con traducción al español) de diez cantos completos que se desarrollan en el transcurso de la parte central del mitote: la de los cantos y las danzas nocturnas. Éstos cantos han sido grabados en el transcurso de la acción ritual llevada a cabo por un grupo cognaticio perteneciente a la comunidad de Jesús María. El corpus de Valdovinos se distingue del de Preuss en varios sentidos: los cantos aparecen transcritos de forma integral, y no en fragmentos, y han sido grabados en el contexto que les es propio, es decir, la celebración de los mitotes; y no afuera de ellos, como los de Preuss. De hecho, una parte extensa del trabajo de Valdovinos está dedicada al análisis de la enunciación de los cantos como una acción ritual que se relaciona con otras, llevadas a cabo por otros participantes del mitote.

Según Preuss, lo que se relata en los cantos es una descripción casi literal de las acciones y los gestos llevados a cabo en el patio del mitote (Preuss 1998 [1906]c: 145). Es esta la interpretación más sencilla en torno a la conexión que existe entre los cantos y la acción ritual del mitote, y también es la explicación que dan la mayoría de las personas que participan de los mitotes sin tener algún tipo de cargo.

Sin duda, los cantos marcan el desarrollo de las acciones rituales y de las danzas y su contenido es el que ordena la sucesión de las acciones rituales (Valdovinos 2008: 218). No obstante, la actividad del cantador y el papel de los cantos no se limita a esto.

Valdovinos (*Ibid:* 227) demostró que la cuestión es mas compleja: a través de la enunciación de los cantos en cada mitote, el cantador le presta su voz a los dioses para que éstos puedan expresarse a través de sus palabras y los cantos son lo que permite construir la presencia de las divinidades y establecer una interacción con ellas. La actividad del cantador establece un circuito de comunicación entre los humanos, los dioses y los *tyajkuatyie* (*Idem*). Desde su posición de humano, el cantador hace aparecer a varios enunciadores que toman la palabra en los cantos (*Ibid:* 233). Además, algunas de las acciones relatadas en los cantos son explícitamente atribuidas a seres que no están físicamente presentes en el espacio ritual (*Ibid:* 306); mientras que, en otras ocasiones, los cantos remiten a dos situaciones simultáneas: las acciones de los dioses como participantes de los cantos y las de los humanos que ejecutan el mitote (*Ibid:* 310). Si bien los cantos tienen un papel fundamental que consiste en guiar y ordenar el proceder de las acciones rituales, es evidente que no es esta su única función. La enunciación de los cantos, considerada como una acción ritual que se inserta en un contexto mas amplio, hace perceptibles cierto tipo de realidades y de relaciones. En el mitote, según Valdovinos (*Ibid:* 278), se sobreponen la experiencia humana de la acción y la de los dioses hechos presentes a través de la voz del cantador.

Además de permitir las superposiciones mencionadas, en la celebración de los mitotes se articulan situaciones y tiempos distintos: el primer mitote celebrado por las divinidades, aquellos celebrados por los antepasados del grupo cognaticio y el mitote actual (*Ibid:* 221). Podemos ver que la celebración del mitote entrecruza, en un espacio determinado, tiempos disímiles volviendo posible lo que la realidad empírica niega: la comunicación entre

dimensiones que yacen alojadas en la consciencia genealógica de los participantes. Es decir, sus antepasados, muertos recientes o ya hechos ancestros, se hacen presentes en este espacio a través de la voz del cantador por un lado, y de las acciones rituales por el otro.

Desde mi punto de vista, los cantos en su contexto de ejecución ponen a dialogar el ámbito del ritual y el de la mitología. Por un lado, no se trata evidentemente de simples relatos, sino de acciones rituales complejas, que deben ser ejecutadas por un especialista y a través de las que se establecen ciertas relaciones, pero por el otro, el contenido de los cantos alude, entre otras cosas, al mundo del mito, en el que actúan los dioses. En otras palabras, la enunciación de los cantos en el contexto de los mitotes permite la mediación y el encuentro entre la actividad ritual concretamente desarrollada por los seres humanos y la mitología que se expresa a través de la oralidad.

Por su lado, Viveiros de Castro (2010: 41), citando a Gell, afirma que en las sociedades amerindias

el conocimiento verdadero apunta a la revelación de un máximo de intencionalidad, a través de un proceso de “abducción de agentividad” (*agency*) sistemático y deliberado. Hemos dicho ya que el chamanismo era un arte *político*. Ahora decimos que es un *arte* político, porque la buena interpretación chamánica es la que logra ver cada acontecimiento como siendo, en verdad, una *acción*, una expresión de estados o de predicados intencionales de un agente cualquiera. (Cursivas en el original)

Los cantos entonces no solamente construyen la presencia de las divinidades, sino que permiten la abducción de su agentividad, es decir, la atribución de acciones e intencionalidades. Por estas razones considero que los cantos del mitote son el medio principal para acceder al mundo de los dioses, son el contexto en el que su agentividad se despliega de tal forma que los humanos la puedan percibir e interpretar.

En la acción ritual, los humanos no pueden ser “simples” espectadores del mundo presentado en los cantos, porque se trata de un mundo otro que, por lo tanto, requiere de

una actividad de traducción y de comprensión por parte de los humanos. Retomando el pasaje de Viveiros de Castro (*Idem*) citado líneas arriba, el chamanismo es un “*arte político*” que requiere un trabajo de abducción por parte de quienes enuncian e interpretan los cantos.

Según Valdovinos (2008: 277), las acciones descritas en los cantos, se refieren a las relaciones existentes entre las diversas entidades mencionadas que, en la mayoría de los casos, no son humanas. La misma autora afirma que la forma cantada evidencia una discontinuidad con respecto al discurso ordinario (*Ibid:* 284) y denota la intervención de seres que tienen estatutos ontológicos diferentes (*Ibid:* 286).

Sobre esto, hay que tomar en cuenta otro hecho: como ya se vio, los cantos han sido creados por los dioses, y son su propiedad. Pero desde el punto de vista de un antropólogo, ¿qué significa que los cantos han sido creados por las divinidades? Como se puede creer esto? Viveiros de Castro (2002: 136) ofrece una interesante respuesta a este tipo de preguntas afirmando que, por ejemplo, cuando en ciertos pueblos amazónicos se afirma que los pecaríes son humanos, la pregunta no puede ser si el antropólogo cree realmente o no que una especie determinada de animales sea humana. Lo realmente interesante es lo que la proposición “los pecaríes son humanos” enseña sobre “as noções indígenas de humanidades e de ‘pecaritude’” (*Idem*). En el caso que aquí nos ocupa, la pregunta no es saber quienes son los autores materiales o intelectuales de los cantos enunciados en el transcurso del mitote. Lo que realmente importa es saber qué nos dice sobre la humanidad y sobre la divinidad entre los coras la afirmación de que los cantos han sido creados por los dioses. A lo largo del presente capítulo, me propongo “llevar a serio” (Viveiros de Castro 2002: 134) la afirmación de que los cantos han sido creados por los dioses, y de esta forma creer, parafraseando nuevamente a Viveiros de Castro (*Ibid:* 136) que los coras no están ofreciendo una opinión sobre el origen de los cantos, sino efectivamente enseñándonos algo sobre lo que son los cantos, los seres humanos, los dioses y, para volver al tema central de esta tesis, las flores

En mi trabajo de campo, no me ha sido permitido grabar los cantos del mitote<sup>100</sup>, por lo que para este capítulo emplearé los materiales recopilados por Preuss y Valdovinos, junto con mis propias observaciones etnográficas.

Los dos grupos de textos difieren en muchos aspectos: los de Valdovinos son transcripciones de cantos que han sido grabados completos y en el transcurso de un mitote efectivamente realizado, mientras que los textos de Preuss han sido producidos, como hemos visto, fuera del contexto ritual y con el fin explícito de ser grabados y transcritos por parte del investigador. Además, los textos de Valdovinos, debido a la manera en que han sido recopilados, permiten acceder a una mayor cantidad de informaciones, tanto en relación con los aspectos formales de los textos como sobre sus contenidos<sup>101</sup>. Por otro lado, las transcripciones de Preuss presentan una variedad más grande de situaciones y de contenidos, pero no permiten acceder a datos precisos sobre sus aspectos formales y su contexto de enunciación.

En los casos de cantos presentes en ambos corpus, me remitiré principalmente a las versiones de Valdovinos por ser más completas, y retomaré las versiones de Preuss en caso de que éstas últimas añadan algo nuevo. Para los textos que aparecen solamente en un corpus, utilizaré para el análisis los datos a mi disposición, teniendo siempre presente las diferencias en las maneras en que los cantos han sido obtenidos y transcritos.

Para desarrollar mis argumentos, analizaré algunos fragmentos de cantos en los que se mencionan distintos usos de las flores y diferentes especies. Habrá que considerar cada vez quienes son los enunciadores y los ejecutantes de las acciones descritas, así como el contexto en el que son mencionadas: acciones, secuencias paralelísticas, etc.

En relación a estos datos, se debe recordar que según Valdovinos (2008: 283), la estructura y la organización global de los cantos, así como las partes que los constituyen, son un saber exclusivo de los cantadores e inaccesible para los otros participantes de los mitotes.

---

<sup>100</sup> Como ya lo he mencionado, existe un fuerte hermetismo, sobre todo de los coras meseños, en torno al costumbre: en la mayoría de los casos, tampoco se me permitió tomar fotos de personas en la acción ritual, o de cierta parafernalia.

<sup>101</sup> Cuando sea el caso, estos aspectos serán retomados con mayor detalle en el análisis de los cantos.

En cada uno de los apartados del capítulo, presento una forma distinta de mencionar y utilizar las flores en los cantos.

## **5.1 Las flores y los dioses**

Como lo mencioné arriba, los cantos permiten a los humanos tener cierta experiencia del mundo de los dioses y de la forma en que éstos se desenvuelven y relacionan entre sí. En los cantos, las flores se presentan frecuentemente en asociación con los dioses y en modalidades distintas: pueden ser descritas como su ropa, o partes constitutivas de sus cuerpos. También se mencionan las flores como “instrumentos” o “pertenencias” de los dioses y son empleadas en acciones ejecutadas directamente por ellos.

### 5.1.1 Vestidos y cuerpos

Frecuentemente los cantos no solamente describen ciertos episodios y acciones, sino también la manera en que éstos se originan en los pensamientos de algún ser y los preparativos que se hacen para llegar a una determinada acción. En este tipo de descripciones, es común la mención de los vestidos o de otros elementos de la parafernalia de las divinidades o de los humanos participantes del mitote. Un ejemplo de esto se puede observar en uno de los cantos recopilados por Preuss en la comunidad de San Francisco (XVII.23<sup>102</sup>) y que el autor denominó “La visita de los dioses de la laguna de Santa Teresa”:

---

<sup>102</sup> Esta numeración es la empleada por Preuss quien ha dividido sus textos en varias secciones dependiendo de la comunidad en donde los ha recopilado y del tipo de ritual al que, según él, pertenecen. Mantengo esta subdivisión (junto con las referencias basadas sobre el número de página) para que sea más fácil identificar los textos en la versión original.

(1) Los<sup>103</sup> dioses de la Laguna de Santa Teresa, los aparecidos, allí se disponen a partir en medio de la Laguna. (2) Pronuncian sus palabras y están parados allí. (3) Ya otra vez están adornados con sus flores, con sus ropas. (4) Se colocan bonitos con sus adornos. Los dioses de la laguna quieren partir. [...] (56) Allí parados se quitan sus ropas, sus flores. (57) Estas ropas se convierten en nubes allí lejos en la Laguna de Santa Teresa. (58) Allí los dioses se envuelven en nubes con su humo de tabaco. (59) Bonito tienen el rostro de la vida (Preuss 1912: 236-237)<sup>104</sup>.

En este canto se relata el viaje de los dioses de la Laguna, quienes salen de ella para dar un paseo por el mundo y llevar las lluvias y la nubes; al final del texto, cuando los dioses han regresado, se dice que éstos “otorgan vida en su tierra, que está tendida aquí. Aquí dejan sus palabras” (*Idem*). Antes de salir los dioses se ponen su ropa, las flores, y a su regreso se las quitan y se envuelven en nubes. Es interesante aquí observar que las flores son la ropa de las divinidades, algo que se ponen antes de salir a viajar y que se vuelven a quitar al regresar a su lugar de origen. De todas las otras cosas que se mencionan a lo largo del canto, (nubes, varas de plumas, ofrendas) las flores son las únicas que se ponen y se quitan al iniciar y al terminar el viaje. También se mencionan a las nubes, pero éstas están presentes a lo largo de todo el recorrido, no solamente en sus dos extremos, y son lo que los dioses “dejan” para que haya lluvias. El vestido parece darles visibilidad y materialidad a cuerpos que de otra forma no serían mencionados. En este canto no se alude directamente al cuerpo de las divinidades pero el “vestido de flores” es una de las cosas que permite acceder a ellos.

---

<sup>103</sup> Las traducciones al español de los textos presentes en *Die Nayarit Expedition* son propiedad de Siglo XXI editores y forman parte del proyecto de re edición de esta obra coordinado por la Dra. Margarita Valdovinos. Agradezco a la editorial Siglo XXI y la Dra. Valdovinos por la autorización a emplear dichos textos.

Por todos los textos citados se consigna a pie de página la versión en cora presente en el original.

<sup>104</sup> (1) Nákikari nakate umùrí kuráuxmuamate heita nakita (2) Umùri atiniusin huniúnkari, umùri waté'u. (3) Umùri tiráunaxte atáwa están tiušüşu, hetsáb tiutšamuri. (4) Na mùrí hetsán tiètáuve. [...] (56) Umùrí waté'u, umúmi titatútu itiutšamuri, itiušüşu. (57) Upùrí titúxhaitire uïmoa nàkita. (58) Umùrí watáuxhaitire huyānarin-kime. (59) Na mumi hūrin títatanēnere.

En los cantos del mitote de la chicharra, las flores también constituyen el vestido de este animal. Esto ocurre en el canto III.5 de la comunidad de Jesús María, que Preuss titula “La diosa de la tierra recoge las ropas de la chicharra”. En el texto se menciona cómo la diosa femenina se prepara y luego emprende un viaje sobre la tierra para recoger en su jícara las flores que la chicharra dejó. A lo largo del canto se describen los distintos lugares transitados por la divinidad y se hace referencia a las flores como la ropa del animal, y también como a sus pensamientos y palabras:

[...] (27) Ya encuentra aquí las flores de la chicharra. (28) Las coloca en su jícara: allí están sus flores. [...] (49) Aquí ella recoge todos los pensamientos y palabras de la chicharra. (50) Los ancianos le hicieron daño: (51) le quitaron la ropa, la vida, la fuerza. (52) Con ello viven, con ello van a tener poder y existir aquí. (53) Eso se encuentra en la jícara<sup>105</sup>. (Preuss 1912: 68-69)

El canto XVIII.3, de la comunidad de San Francisco, está también dedicado a la chicharra, quien se encuentra “en el cielo” y decide descender a la tierra para dejar flores. Estando todavía en el cielo, el pequeño animal empieza a alistarse:

(3) La chicharra en el cielo ya escucha. (4) La chicharra en el cielo ya luce bonito sus ropas. (5) La chicharra en el cielo ya se adorna. (6) Allí se adorna así, se pone bonita. (7) Ya se adorna con su collar de perlas. (8) La chicharra en el cielo ya se adorna con sus flores<sup>106</sup>. (Preuss 1912: 257)

Una vez lista, la chicharra desciende sobre la tierra en donde visita varios lugares y finalmente deja su ropa sobre el altar del mitote:

---

<sup>105</sup> (27) Ypùri ràwêtau ìtsikiri tíšusu. (28) Apùrirátátoa hetsén ruwayme: autaséxre ìtìšùšura. [...] (49) Nain puyén tùràsaire ìtsikiri tímuatsíra tíniukaràra. (50) Yanma kuvìn raru ìvauxsimoame: (51) metirakàriri títsamurara tírurume tikanixra (52) Mehetsén rùri, mehetsén rukâna yenme sexre. (53) Hysén putèsexrè ìvayume.

<sup>106</sup> (3) Tahapoá tsikiri:pùri titánakamua. (4) Ítahapoa tsikiri: pùri tamoá huurehetsán tiutšamuri. (5) Ítahapoa tsikiri: pùriteiraunexte. (6) hetsán muti'nexte, na piri huure. (7) Pùri teikuraunexta hetsán ukuxkari. (8) Ítahapoa tsikiri: upùri tiukaunexta hetsán úrušùšu.

(59) Allí la chicharra del cielo se envuelve en nubes arriba en el oriente<sup>107</sup>. (60)  
Ya se quita sus ropas, sus flores<sup>108</sup>. (61) Allí las pone delante de los dioses<sup>109</sup>.  
(*Ibid.*: 259)

Como ya se vio, la chicharra es la anunciadora de las lluvias, y su ropa (las flores) tiene gran importancia, pues es vida y fuerza sin la cual no tendría sentido la llegada del animalito a la tierra. Los humanos le quitan a la chicharra las flores para quedárselas ellos en el mundo, pero el hecho de quitarle las flores es equivalente también a quitarle la vida. Efectivamente, como lo observamos en el capítulo anterior en la descripción del mitote, en la acción ritual primero se le van quitando al *tzikiri* (el tamal-chicharra) todos sus adornos, y al final se le clava un cuchillo para “matarla” como si fuera un ser vivo. La ropa, una vez más, no es un adorno o algo que simplemente cubre, sino que es parte de la naturaleza y de la razón de ser de la chicharra.

Para entender la manera en que la ropa (las flores) llevadas por la chicharra y pertenecientes a “Nuestra Madre” tienen consecuencias concretas sobre el mundo de los humanos, retomaré algunas de las reflexiones de Alfred Gell en torno a la que él llama *distributed person* (Gell 1998: 96). Este autor reconoce la eficacia de la brujería<sup>110</sup> a partir del hecho de que, en las interacciones mediadas entre la víctima y el brujo a través de un índice, la primera aparece dos veces: en cuanto prototipo del índice y en cuanto destinataria real de las injurias realizadas sobre el índice (*Ibid.*: 103). En otras palabras, “we suffer, as patients, from forms of agency mediated via images of ourselves, because, as social persons, we are present, not just in our singular bodies, but in everything in our surroundings which bears witness to our existence, our attributes and our agency” (*Idem*). A partir de este hecho, el autor se pregunta cómo sea posible el paso de una concepción del índice como imagen del

---

<sup>107</sup> Este término hace referencia a la plataforma del altar del mitote.

<sup>108</sup> En la acción ritual, el tamal chicharra es en realidad adornado con frutos de temporada.

<sup>109</sup> (59) Yampu atiúhaitire heita sarapoa útahapoa hauwêtsikiri. (60) Yampùri títatùtu ìtuutšamuri, ìtuušùsu. (61) Yampu títatùtu wahemin takwáte.

<sup>110</sup> Gell hace aquí referencia a la que en inglés es llamada *volt sorcery*, es decir el tipo de rituales cuyo fin es afectar a alguna persona realizando algún tipo de acciones sobre su imagen, ropa o partes del cuerpo (pelos, uñas, etc...)

prototipo a otra en donde el índice es *parte* del prototipo (*Ibid.*: 104). Para responder esta pregunta, recurre a la filosofía epicúrea y retoma la teoría de Lucrecio según quien los “simulacros” son partes del cuerpo del ser que los produce. Lucrecio proporciona varios ejemplos, como los de las imágenes que se reflejan en el espejo. Sin embargo, el comentario más interesante es el que hace precisamente en torno a las chicharras y al hecho de que, en verano, mudan de piel. De esta forma, dice Gell (*Ibid.*: 106), la piel dejada por la chicharra es al mismo tiempo imagen y parte del cuerpo del animal<sup>111</sup>. En el caso de las chicharras de los cantos coras, hay que evidenciar la insistencia de los cantos sobre el hecho de que las flores son sus vestidos. Más que su “imagen”, son un elemento activo que, además, necesita del trabajo humano para desarrollar su potencialidad. En la acción ritual, los adornos del tamal-chicharra no son tratados como una imagen de ella, sino como una parte de su cuerpo, una parte, no obstante, que es cuidadosamente separada de ella antes de “matarla” ritualmente clavándole un cuchillo. La razón de la separación de los adornos de la chicharra es clara: en los cantos, son estos adornos los que procuran la fertilidad de la tierra, y tienen que estar alejados del cuerpo del animal en el momento en que éste muere por mano de los humanos.

Las reflexiones de Gell son útiles para entender la relación que existe entre las flores como vestido de la chicharra y la llegada de este animal sobre la tierra. No obstante, hay más. Recordemos que en el canto sobre los dioses de la laguna de Santa Teresa estos se visten de flores antes de emprender su viaje y hay otras referencias a divinidades que se visten de flores, especialmente en relación con el Hermano Mayor en sus distintas manifestaciones. En el canto XVIII.3 de San Francisco, se menciona que también Hatzikan se viste de flores y les dice a los humanos que tienen que esperar a la chicharra (Preuss 1912: 257), mientras que en el canto III.14, recopilado en Jesús María, se dice que Sautari (el Hermano Menor) quiere recoger las flores que se encuentran en la jícara de “Nuestra Madre”, pero ella le dice al hijo que vaya a recoger las flores en la tierra. El dios sigue las indicaciones de su madre y

---

<sup>111</sup> Entre los huicholes, los niños reciben su nombre de los abuelos. Para este grupo, con dicha acción se le pone piel al corazón del niño. Se trata además de algo que se va tejiendo con el tiempo, desde que el niño está en el vientre materno y hasta que participa en algunos rituales que, finalmente, harán de él una persona completa (Gutiérrez, comunicación personal, octubre de 2012).

llega a la tierra a recoger varias especies en rumbos diferentes: cempasúchiles (*puma*), betónicas (*itáuri*), corpus (*autʂu*), zacalosúchil (*viké*), lirios de varios colores (*tsurá, kàté, kãšũ*) y claveles (*takumoa*)<sup>112</sup>. Varias veces a lo largo del canto se menciona que Sautari se adorna con las distintas especies de flores que encuentra en su camino y que son las que se emplean en los rituales; al final “(74) Sautari se adorna con todas las flores. (75) Le van a quedar muy bien las flores de nuestra madre<sup>113</sup>” (Preuss 1912: 96).

En los cantos mencionados hasta aquí, las flores aparecen como vestidos de los dioses o de la chicharra. En otros textos, las flores son parte de la parafernalia de ciertos personajes en el momento en que éstos se preparan para ejecutar determinadas acciones. Ejemplo de ello es el canto número VII recopilado por Valdovinos. En este canto intervienen varios personajes y se desarrollan una serie de acciones que llevarán a un desenlace final: los dioses le harán “el mal” al maíz (Valdovinos 2008: 311). Quien tiene que hacerle daño al maíz es Kúhkamua, una de las manifestaciones de la deidad femenina relacionada con el cereal. Pero antes de proceder, Kúhkamua tiene que prepararse:

(993) El niño, Nuestro Hermano Mayor (994) sin que se viera [de repente]  
 (995) verdad que la adornó (996) con la flores de cempual. (997) Verdad que le  
 pone la corona (998) de flor de cempual. (999) Verdad que le pone la corona.  
 (1000) [A] la Kúhkamua Natsita (1001) la arregla bien<sup>114</sup>. (Valdovinos 2008,  
 Vol. 2: 350-351)

Además de la corona de flores, Kúhkamua recibe del hermano mayor también una vara y, una vez lista, se dispone a cocinar el maíz. Otra versión de este mismo canto está presente en el corpus del Preuss. El texto ha sido recopilado en Jesús María (IV.2) y su contenido es muy similar al del canto VII de Valdovinos. Menciona que la diosa Hurimoa, después de

<sup>112</sup> En las citas de flores que aparecen en los textos, he decidido mantener las transcripciones de Valdovinos (2008) y Preuss (1912); en ocasiones estas transcripciones pueden diferir de las que yo se han empleado a lo largo de este trabajo.

<sup>113</sup> (74) Yampu nain tiwáuxmùvete músautari. (75) Na hetsén tiséira hàra itate tĩšušu.

<sup>114</sup> (993) pa'arĩ yau Tahatsi (994) kapú wataseihraxĩ (995) nikái tyi'irutakurutye (996) puwari susuyá (997) nikái rukakurutye (998) puwari susuyá (999) nikái rutakurutye (1000) Kúhkamua Natsita (1001) rĩ'ĩri pu rayuriwa

un baño, se adorna para recorrer el mundo y entre otros atavíos usa una corona de flores de betónicas (*tauri*), cempoales (*pumá*) y de todas las flores<sup>115</sup> (Preuss 1912: 105).

Hay que mencionar aquí que a las acciones descritas en los cantos les corresponden, en este caso, acciones rituales efectivamente ejecutadas por los participantes de los mitotes: la joven que tiene el cargo de Kúhkamua se adorna con una corona de flores en la cabeza antes de cocer el maíz sagrado.

En otra ocasión, en el canto I.5 recopilado en Jesús María, se menciona cómo los padrinos de los niños que participan en la “fiesta del despertar”<sup>116</sup> toman algunas flores puestas en el altar y las amarran con unas fajas en las cabezas de sus ahijados (Preuss 1912: 10).

Hasta este punto he enumerado varios ejemplos de las menciones de flores en los cantos del mitote como parte de la ropa de los dioses. Estas referencias ofrecen un punto de partida importante para reflexionar sobre el estatuto ontológico de los seres que aparecen en los cantos. Como veremos, el vestido y la anatomía de ciertas entidades no son algo contingente, sino que son elementos determinantes para entender el tipo de seres de los que se está hablando.

En su artículo de 1998, Viveiros de Castro plantea una reflexión en torno al perspectivismo amerindio, es decir, en torno a la idea de muchos pueblos amazónicos de que el mundo está poblado por una gran variedad de sujetos, quienes perciben la realidad desde diferentes puntos de vista. Los humanos, así como los animales y los espíritus, están dotados de su propio punto de vista. Los primeros se ven a sí mismos como humanos, ven a los animales como tales (presas o predadores) y a los espíritus como espíritus. Sin embargo, también los otros seres que pueblan el mundo se perciben a sí mismos como humanos, y pueden percibir a los humanos, según el caso, como espíritus o como animales (Viveiros de Castro 1998: 470). Dicho esto, cabe aclarar que el “verse como” o el “ver al otro como” no hace referencia a algún tipo de analogía sino a la manera concreta en que los seres perciben las

---

<sup>115</sup> En realidad, y como Preuss lo menciona, el texto cora literalmente dice “plumas” (*màvèri*), no obstante, el traductor empleó la palabra flores.

<sup>116</sup> Preuss llama “fiesta del despertar” o “fiesta del vino” al tipo de mitotes que se le dedican a los niños. Según él, este tipo de rituales se celebraban anualmente (Preuss 1998 [1908]: 298). Hoy en día estas ceremonias siguen existiendo, aunque por lo general no se llevan a cabo cada año, sino cuando hay suficientes niños que deben ser presentados ante los ancianos del grupo cognaticio.

cosas a través de sus cuerpos. Existe, en suma, una sola manera de aprehender la realidad y esto es debido a que todos –humanos, animales, espíritus- se ponen en la posición de sujetos dotados de una propia visión del mundo. Asumirse como humanos no es algo que tiene que ver con la pertenencia a una determinada especie, sino con la condición de sujetos y con la manera de situarse en el mundo. Lo que hace la diferencia entre un ser y otro no son las almas, puesto que estas son todas de un mismo tipo, sino los cuerpos que son, más que entidades biológicas, “vestidos” que cubren una interioridad. Y hay más, el autor afirma que, para las sociedades amazónicas, “clothing is a body” (1998: 482). No obstante, no hay que pensar este tipo de cuerpos como una entidad biológica, sino más bien como el conjunto de “afectos que singularizan cada especie de cuerpo, sus fuerzas y sus debilidades” (Viveiros de Castro 2010: 55). En otras palabras “lo que aquí llamamos el “cuerpo”, entonces no es una fisiología distintiva o una anatomía característica, es un conjunto de maneras y de modos de ser que constituyen un *habitus*, un *ethos*, un *ethograma*” (*Idem*, cursivas en el original).

Como lo he demostrado en el capítulo 3, también en la acción ritual el vestido y la entrega de flores son fundamentales para atribuirle divinidad a algún ser: el vestido florido de la Malinche cubre no solamente el cuerpo de la niña, sino también su ropa de diario, sacándola así de su contexto cotidiano para hacer de ella una diosa. En el caso de las Malinches, lo que cambia es la disposición afectiva de quienes ven a la niña, ya que a partir de su vestido y de las relaciones en las que es inmersa los asistentes del ritual la perciben como una diosa.

Ahora bien, según los coras, las divinidades interactúan entre sí de una manera análoga a los humanos (Valdovinos 2008: 226). No obstante, aunque hombres y dioses puedan compartir ciertas capacidades, es también evidente que se trata de seres ontológicamente distintos que por lo tanto actúan en el mundo, y lo perciben, en formas diferentes. Las flores, como se ve en los cantos, pertenecen al mundo de los dioses, son “sus vestidos” y, como se verá más adelante, sus instrumentos, es decir, objetos a través de los que se relacionan con el mundo. Es por esta razón que pueden reconocerlas cuando son

empleadas en el patio del mitote. Tener un vestido/cuerpo de flores implica, pues, poseer cierto punto de vista sobre el mundo.

Si entre los coras el vestido de flores es algo mencionado en los cantos, y estrictamente relacionado con los dioses, hay que recordar que para otro pueblo del occidente mexicano, los yaquis, son los humanos, o mejor dicho algunos de ellos, quienes pueden poseer el *seewa takaa*, es decir el “cuerpo de flores”. El hecho de poseer el “cuerpo de flores” se asocia con la capacidad de cumplir con los deberes rituales y con la ejecución de actos sagrados (Olavarría 2003: 178). Aunque se puede reconocer por ciertas características anatómicas de quien lo posee, como unas manchas blancas en las uñas o remolinos en ambos lados de la cabeza o en la nuca (Olavarría, Aguilar y Merino 2009: 56), el *seewa takaa* no es un cuerpo tangible, sino un “viento”, un doble espíritu: “si alguien tiene *seewa takaa* tiene dos espíritus y un cuerpo virtuoso. [...] No todos gozan de la pertenencia de un *seewa takaa*, sólo quienes nacen para una cosa muy especial como los danzantes, los músicos, los curanderos, las parteras, los hechiceros, los videntes, los vaqueros y los cazadores” (*Ibid.*: 72).

Ahora bien, aunque en estas descripciones sobre el cuerpo de flores no se mencione un especial punto de vista sobre el mundo, sí parecería que el hecho de poseer este don implique la existencia de ciertos afectos y modos que se expresan en las capacidades especiales de quienes poseen *seewa takaa*.

Además de aparecer como ropa de los dioses, en algunos de los cantos del mitote las flores se mencionan como partes del cuerpo de ciertos seres. Esto ocurre, específicamente, con el venado-Hermano Mayor. Tanto en Valdovinos como en Preuss se encuentran varios ejemplos de esto.

En el canto número III, recopilado por Valdovinos, el Venadito habla de cómo los humanos no saben la manera en que ha sido creado por Teij y describe las partes de su cuerpo: nariz de peyote, cara alargada, ojos de semillas *tuka*, orejas de pencas de maguey, cornamentas, etc<sup>117</sup>. En relación con su cola, el venadito dice:

---

<sup>117</sup> El canto II.6 recopilado por Preuss en Jesús María tiene el mismo contenido (Preuss 1912: 37-39).

(353) Mi Teih (354) de la flor de clavellín (355) me hizo el rabo (356) Mi Teih (357) de la flor de clavellín (358) me hizo el rabo<sup>118</sup>. (Valdovinos 2008, Vol 2: 118-119)

En el canto IV, se hace referencia a la cola del Gran Venado como clavellín (*Ibid.*: 184). En el canto IX, Sautari se acerca al espacio ritual recorriendo distintos lugares en el mundo e invita a los demás participantes a danzar con él y a usar diferentes objetos presentes en el patio del mitote. Poco a poco, a lo largo del canto, se revela la doble identidad del dios: además de ser Sautari es también el Gran Venado (Valdovinos 2008: 311). Con respecto a este canto, es importante mencionar que una de las marcas que develan la identidad del Gran Venado es la aparición de la flor de clavellín:

(761) Allí la busca, allí la busca [su cola]. (762) Lo sabe hacer, lo sabe hacer (763) La flor de clavellina (764) la busca, la quiere agarrar. (765) Lo sabe hacer, lo sabe hacer (766) La flor de clavellina (767) La quiere agarrar, la quiere agarrar. (768) Lo sabe hacer, lo sabe hacer (769) Sin vacilar (770) la agarra, la agarra. (771) la agarra. (772) Lo sabe hacer, la sostiene (773) en medio de Sáhretye. (774) La menea, la sacude. [...] (800) Lo sabe hacer, lo sabe hacer. (801) La flor de clavellina (802) la descende, la descende. (803) Por su izquierda (804) se la quiere poner atrás, se la quiere poner atrás [como cola]. (805) Por su derecha (806) se la quiere poner atrás, se la quiere poner atrás [como cola]<sup>119</sup>. (Valdovinos 2008, Vol. 2: 406-407)

---

<sup>118</sup> (353) ĩ nyi Teih nu (354) ĩ tyakumua susuya (355) nakuasityawa (356) ĩ nyi Teih (357) ĩ tyakumua susuya (358) nakuasityawa

<sup>119</sup> (761) yetyiwausime yetyiwausime nu (762) rawayĩ'itiwa rawayĩ'itiwa nu (763) tyakumuare susuyá (764) yetyiwausime yetyiweitsiwa nu (765) rawayĩ'itiwa rawayĩ'itiwa nu (766) tyakumuare susuyá (767) yetyiweitsi wayeitsiweitsiwa nu (768) rawayĩ'itiwa rawayĩ'itiwa nu (769) ru heyaka hĩme nu (770) yetyipisime yetyipisimewa (771) yetyipisime nu (772) rawayĩ'itiwa rautyepisime nu (773) u Sáhretye heitake (774) yautabĩbira yautakatsiwa nu [...] (800) rawayĩ'itiwa rawayĩ'itiwa nu (801) tyakumuari susuyá (802) yakapisime yakapisime nu (803) ĩ ru ĩtata (804) yeirawaitsiwa yeirawaitsiwa nu (805) ĩ ru ĩřita (806) yeirawaitsiwa yeirawaitsiwa nu

Es importante mencionar este fragmento porque en él se describe cómo Sautari busca el clavellín para ponérselo como cola; en la acción ritual que le corresponde, el joven que tiene el cargo de Nari<sup>120</sup> y los que guían las danzas, toman las varas con colas de venado que se encuentran debajo del altar y las mueven hacia los distintos rumbos cardinales. Después de danzar por el espacio ritual, el venado empieza a recoger los objetos que se encuentran en el patio. Entre ellos, recoge unas flores de clavellín y en la acción ritual correspondiente el Nari toma unas varas con colas de venado que se encuentran en la cúpula del altar y las deposita sobre la plataforma (*Ibid:* 419). Sucesivamente, en el momento en que a Nari se le quita el traje ritual en frente del altar, el canto menciona que mientras el “venado silvestre del cerro” llora, en la montaña está floreciendo la flor de clavellín (*Ibid:* 420).

En el canto X recopilado por Valdovinos, también se menciona que el Hermano Mayor se zambulle en el agua con la flor de clavellín y al mismo tiempo, el cargo de Nari asperje agua sobre el espacio ritual (*Ibid:* 406).

Para reflexionar sobre los cantos que describen la creación del venado por parte de la divinidad femenina, propongo volver una vez más la mirada hacia el pensamiento de los pueblos amazónicos. Hemos visto que el venado no nace por filiación sino que es creado a partir de una serie de objetos y de elementos de la naturaleza. Podría pensarse que los objetos mencionados son referentes metafóricos de las partes anatómicas del venado y parecería ser que esta es la interpretación de Preuss cuando observa en una nota que al mencionar los claveles, el canto “se refiere a la cola del venado, que está erguida y tiene un brillo blanco. Hay claveles blancos y rojos” (Preuss 1912: 39). No obstante, considero que la interpretación de estos cantos puede ser mas compleja.

Al reflexionar sobre la cultura material y el estatuto ontológico de los objetos entre los pueblos amazónicos, Santos-Granero (2009: 5) ha observado que en los tiempos míticos en los que no había diferencia entre humanos y animales, tampoco se diferenciaban los artefactos y las partes del cuerpo. Los artefactos que ciertos seres poseían en el tiempo del

---

<sup>120</sup> En los mitotes estudiados por Valdovinos (2008) es este el nombre del cargo masculino relacionado con el venado y el Hermano Mayor, es el equivalente del cargo de Pariku al que he hecho referencia en el capítulo anterior.

mito se volvieron partes emblemáticas del cuerpo de los animales actuales. En las que el autor llama “*artifactual anatomies*”, “animal bodies are frequently conceived of as being constructed out of cultural objects” (*Ibid*: 6-7).

A partir de estas observaciones, se puede entonces formular la hipótesis de que los cantos no estén describiendo de forma metafórica, la anatomía del venado, sino que estén narrando literalmente la forma en que la diosa femenina está dotando de un cuerpo a este animal. Y queriendo llevar esta hipótesis al campo de la acción ritual, las varas con la cola de venado empleadas en ciertos momentos, no serían entonces una manera de “personificar” al venado, de “hacer como” los venados, sino un objeto que permite que un ser humano (el detentor de un cargo determinado) adquiera una anatomía de venado y pueda por consecuente actuar como este último.

Queda ahora por preguntarse porqué los cantos hacen referencia a las flores de clavellín para referirse a la cola del venado. Tanto en los cantos como en la acción ritual, la cola parecería ser la parte anatómica más relevante del animal; no obstante, si en la acción ritual se emplea efectivamente una cola de venado, en los cantos siempre se hace referencia al clavellín.

Para responder a esta pregunta hay que recordar que, según Valdovinos (2008: 34), el lenguaje de los cantos constituye un campo de conocimiento que los cantadores comparten con las divinidades. En los cantos, se describe lo que sucede en el mundo de las divinidades, en el que el clavellín es parte de un grupo de cosas que en su conjunto conforman el cuerpo del dios venado. No obstante, en el mundo experimentado por los humanos, el cuerpo del venado es visto como constituido de una manera distinta, y sus partes anatómicas son la cornamenta, la piel, el pelo, la cola... La vara-cola de venado empleada en los mitotes sería entonces una traducción para el mundo de los humanos de la cola/clavellín que constituye una parte del cuerpo de la divinidad. Hugh-Jones (2009: 47) menciona que entre los grupos tukano una estrategia empleada para hacer presentes en los rituales a antepasados invisibles, es la de ensamblar los objetos ceremoniales que corresponden a las partes de sus cuerpos. En el caso que nos ocupa, el venado se hace presente a través del uso de una parte de su cuerpo (la cola) por parte del detentor de un

cargo ritual, que adquiere de esta forma una anatomía de venado. La mención del clavellín en el canto y el uso de una cola real en la acción ritual son un ejemplo de cómo las cosas se traducen de un mundo a otro. Las relaciones entre los dioses, o sus atributos, así como los conocemos a través de los cantos, se expresan a través de una flor, como si éste fuera el lenguaje que les es propio.

Los cantos mencionados hasta aquí me han permitido llevar a cabo algunas reflexiones en torno a la relación estrecha que existe entre las divinidades y las flores: éstas últimas constituyen los vestidos/cuerpos de los dioses y los dotan de ciertas características y de cierta forma de estar en el mundo. No obstante, los cantos no se limitan a describir las flores como la ropa o las partes del cuerpo de las divinidades, sino que también son sus instrumentos y el objeto de algunas de sus acciones.

#### 5.1.2 Los instrumentos de los dioses

En los mitotes, algunas de las acciones ejecutadas por los humanos son, de hecho, atribuidas a otras entidades (Valdovinos 2008: 61). Es esta una de las estrategias utilizadas para indicar la presencia y la acción de los dioses y de los antepasados a lo largo de la celebración del ritual. Tomando esto en cuenta, analizaré algunos fragmentos de textos en los que las flores son mencionadas como “instrumentos” de los dioses y están presentes en ciertas acciones que los textos describen.

Estos fragmentos pueden referir simultáneamente tanto a las acciones concretamente ejecutadas en el transcurso del ritual por parte de los humanos participantes, como a acciones de los dioses que éstos llevan a cabo en su propio mundo. Exista o no una correspondencia entre lo que se describe en el canto y las acciones efectivamente ejecutadas, lo que me interesa demostrar aquí es que la manipulación de las flores tiene consecuencias concretas sobre el mundo. A la luz de los cantos y de la información etnográfica, quiero demostrar que las menciones de flores no son solamente funcionales para las descripciones de las acciones rituales, sino que tienen un papel mucho más activo

en las transformaciones que se dan en el mundo y su presencia tiene consecuencias reconocibles en los contextos en que aparecen.

El canto de Jesús María denominado “El baño” (II.15 [Preuss 1912: 56]) relata cómo, hacia el final de un mitote, se asperge con agua bendita a los objetos que se encuentran en el altar, antes de danzar “al revés” para borrar las huellas de los humanos en el suelo del patio. El canto menciona que los humanos

(40) Bañan los instrumentos de los dioses. (41) Bañan las varas de plumas de los dioses. (42) Bañan las flores de los dioses. (43) Bañan todas las cuentas de cristal<sup>121</sup>. (*Idem*)

En este fragmento se hace referencia a varios objetos que están presentes sobre el altar del mitote: las varas, las flores y la jícara. La acción de bañar estos objetos es referida a los humanos, aunque las cosas bañadas son mencionadas como pertenencias de los dioses.

En el canto recopilado por Preuss en San Francisco y titulado “La aparición y poder de la estrella matutina” (XVII. 24) es el Hermano Mayor quien reconoce en el altar del mitote flores y plumas, y afirma que estos son sus instrumentos sagrados. El canto narra cómo la divinidad realiza un recorrido por el mundo para finalmente llegar al lugar en donde los humanos están celebrando el mitote. El texto reporta lo siguiente:

(12) Allí están puestas mis flores: allí depositaron los cempasúchiles. (13) Para allá quiero irme ahora. (14) Allí están puestas mis flores: betónicas están allí. [...] (19) Bonito se ven allí mis flores y plumas que están puestas allí. (20) Mis instrumentos sagrados están allí delante de los dioses<sup>122</sup>. (Preuss 1912: 238-239)

---

<sup>121</sup> (40) Pürí tiiwa takwás tiwá. (41) Pürítiiwa takwás mùwe. (42) Pürí tiiwa takwàs šüşu. (43) Pürí tiiwa naixmi tiwàmoatsíx

<sup>122</sup> (12) Namùveri pu itahaupìgeme, hùwari puyū haupiteme. (13) Haúnutsa Neri hauyimoa. (14) Namùveri teitahaupiteme, tauri hapui nēna. [...] (19) Na putihùsexrè itinsmùvèri duyèri yūti tùtapiteme (20) Tinatuyèri titauséxre wahemi itakwate

En un mito también recopilado por Preuss (IX.1), se narra cómo el Hermano Mayor enseña a los humanos a celebrar el mitote. Entre otras cosas, los humanos deben construir el altar y colocar sobre éste “las pertenencias de los dioses”, que consisten en una jícara, plumas y flores (*Ibid.*: 139). Por otro lado, en el canto IX recopilado por Valdovinos, las varas de plumas que decoran la cúpula del altar son llamadas “capullos de los *tyahkuatye*”<sup>123</sup> (Valdovinos 2008, Vol. 2: 392).

En los cantos, los “instrumentos de los dioses”, se refieren a objetos concretamente presentes en el espacio ritual, especialmente en el altar del mitote y que, en ciertas circunstancias, son manipulados por quienes participan del ritual.

Según Valdovinos (2008: 310), la repetición de ciertos temas en el contenido de los cantos “subraya la presencia de dos situaciones simultáneas: las acciones de los dioses (como participantes<sup>124</sup> de los cantos) y las acciones humanas (como ejecutantes del mitote)”. En este caso, las flores como “instrumentos” de los dioses tienen una doble presencia: en los cantos su uso tiene ciertas consecuencias sobre el mundo, por ejemplo le atribuyen a Sautari su característica de venado, o bien, como lo veremos más abajo, propician la fertilidad. También pueden ser dones entre un dios y otro. Por otro lado el contexto ritual, concreto, del mitote, los humanos cumplen ciertos gestos “como lo harían los dioses” (*Ibid.*: 68) por lo cual es lógico que determinados cargos manipulen las flores, puesto que esto es lo que hacen también las divinidades. Estas últimas, al ver flores en el altar las reconocen como algo que les es propio, que les pertenece. De cierta forma, las flores permiten la traducción entre la agentividad divina y la humana.

En ciertas acciones rituales del mitote, las flores son, literalmente, los instrumentos de los cargos que se asocian con las divinidades. Por ejemplo, el joven que en los mitotes celebrados por la familia L. tiene cargo de Pariku asociado con el Hermano Mayor y el venado, frecuentemente usa las flores que se encuentran sobre el altar para llevar a cabo ciertos gestos: para santiguar a los presentes, al cantador y al fuego, para distribuirlas entre

---

<sup>123</sup> u tyahkuatye tyamuri

<sup>124</sup> En su análisis de la acción ritual del mitote, esta autora distingue dos grupos de agentes: los ejecutantes, es decir quienes llevan a cabo concretamente las acciones; y los participantes, quienes son las entidades no humanas (dioses, antepasados...) a quienes se le atribuyen ciertas acciones o palabras (Valdovinos 2008: 60-61).

los niños que persiguen al portador de la chicharra, para entregárselas a la gente al final del ritual. Por su lado, la mujer que tiene el cargo de Nāsisa, en el mitote de la chicharra “siembra” flores; mientras que en el mitote del maíz maduro (celebrado en octubre) estudiado por Valdovinos, la joven que tiene el cargo de Kúhkamua (equivalente al de Nāsisa) emplea unos ramilletes de flores para atraer hacia el fuego a la niña Teij, quien lleva el maíz. Una vez llegada cerca del fuego, Teij le entrega a Kúhkamua las espigas para que ésta las cocine (2008 Vol. 2: 37). Mientras, en el patio se ejecuta esta acción, el canto que la acompaña menciona lo siguiente:

(1031) La Kúhkamua Natsita (1032) verdad que lo viene jalando. (1033) Verdad que lo viene jalando (1034) Con flores de cempual, (1035) con ellas lo va jalando. (1036) La Kúhkamua Natsita (1037) verdad que allí va. [...] (1044) La Kúhkamua Natsita (1045) [con] las flores de cempual (1046) con ellas lo va jalando. (1047) La Kúhkamua Natsita (1048) verdad que jala (1049) [a] la jícara santa. (1050) Ya se detuvo. (1051) La Kúhkamua Natsita (1052) verdad que de allá viene. (1053) Verdad que de allá viene, (1054) de atrás del fogón. (1055) Allí viene. (1056) [con] las flores de cempual, (1057) con ellas la va jalando. (1058) [A] la jícara pura, verdad que la va jalando<sup>125</sup>. (Valdovinos 2008 Vol. 2: 351-353)

Los dioses son invisibles en el mundo cotidianamente vivido por la gente y el único acceso que los humanos pueden tener a las interacciones que existen entre las divinidades es a partir de los cantos. Estos últimos, aunque ejecutados por parte de un ser humano (el cantador) se consideran en realidad propiedad de las divinidades. El contenido de los cantos abre la posibilidad del mundo habitado por los dioses que es descrito como florido.

---

<sup>125</sup> (1031) Kuhkamua Natsita (1032) nikái yaukahasime (1033) nikái yaukahasime (1034) puwari susuyá (1035) kimen yaukahasime (1036) Kúhkamua Matsita (1037) nikái yaukanyíúsime. [...] (1044) Kúhkamua Natsita (1045) puwari susuyá (1046) kimen yaukahasime (1047) Kuhkamua Natsita (1048) nikái yaukanasime (1049) yáwime nyiakame (1050) ha'ana watyechahkanyi (1051) Kúhkmaua Natsita (1052) nikái yeirenyíúsime (1053) nikái yeirenyíúsime (1054) wabíchi warita (1055) hayún yeirenyiusime (1056) puwari susuyá (1057) kimen yaukahasime (1058) yáwime nyiakame.

Los cantos permiten entonces la traducción entre dos mundos y es quizás por esto que en la descripción de otro objeto fundamental para el mitote, como es el arco musical, un canto recopilado por Preuss en San Francisco (XVII.4) menciona que “(4) Las cuerdas de nuestro hermano mayor están tendidas aquí y van a hablar flores de cempasúchil<sup>126</sup>” (Preuss 1912: 219). Preuss no hace comentarios al respecto, pero me parece importante subrayar aquí cómo se produce una asociación entre la música emitida por el arco y esta especie de flores que va más allá de su mención como objeto de uso ritual<sup>127</sup>. Esta conexión nos lleva a considerar que la presencia y las propiedades de las flores en determinados contextos crean condiciones especiales, que se diferencian del mundo de todos los días. El arco musical es el instrumento fundamental del cantador y, como otros objetos empleados en los mitotes, se le reservan cuidados especiales. Igualmente, en el capítulo anterior mencioné que, antes de que el cantador empiece a tocarlo, el arco es “presentado” hacia los cuatro rumbos cardinales. Ahora bien, según Valdovinos (2008: 304), a través del uso de un lenguaje que no siempre es inmediatamente entendible para todo el auditorio, el cantador está demostrando compartir con las divinidades un sistema de conocimientos en virtud del que, en ocasiones, puede asumir la perspectiva que los dioses tienen sobre el mundo. Quiero proponer que es en este sentido que se puede afirmar que las cuerdas del arco musical “hablan flores de cempasúchil”, pues la música emitida por este instrumento siempre acompaña el canto y es a través de esta música, y del empleo de cierto tipo de lenguaje en los cantos, que el cantador puede abrir la posibilidad de un mundo otro, el de las divinidades. Estas observaciones llevan a pensar que una perspectiva “florida” es propia de la mirada de los dioses sobre el mundo.

Por otro lado, hay que mencionar que los dioses parecen no tener cuerpo, sino que son constituidos por el conjunto de sus atributos, uno de los cuales es el hecho de ser floridos: están vestidos de flores, las usan en sus interacciones, se las ponen unos a otros. Estos elementos constituyen el vestido visible de entidades que en realidad son invisibles.

---

<sup>126</sup> Waxâs kaunaris yampu watavirteme, puwaris putũniusi

<sup>127</sup> Existe una relación estrecha entre las flores y la música: en Jesús María me comentaron que cuando sale la música de la chirimía es como si salieran flores. Por eso se le toca a los santitos de la iglesia. En Mesa del Nayar los músicos siempre llevan una flor fresca en su sombrero.

Si las flores como vestido de los dioses, o como parte anatómica de ellos, son mencionadas en los cantos sin por eso ser directamente visibles para los humanos que participan del mitote, las flores en cuanto “instrumentos” de las mismas divinidades sí son visibles. De hecho, hasta pueden ser manipuladas por algunos de los participantes en los rituales: aquellos que detienen algún tipo de cargo y realizan una serie de acciones “como lo harían los dioses”. Esto nos permite observar que las flores, junto con otros objetos como las jícaras y las varas, constituyen un enlace concreto entre las acciones humanas y las divinas. Valdovinos (2008) demostró que los cantos articulan y organizan las acciones de los humanos y de los dioses. No obstante, hay que mencionar que los cantos, debido a su contexto de enunciación, no son totalmente accesibles a los participantes del mitote, mientras que los objetos permiten una experiencia más directa del mundo otro, y en cuanto “instrumentos de los dioses” también sirven para articular y traducir de forma concreta la agentividad de todas las partes involucradas en la celebración de estos rituales.

A este propósito, hay que detenerse un momento sobre la relación que existe, para los coras, entre los pensamientos y las acciones.

En el canto III.13, las flores son descritas como los pensamientos de los antepasados (Preuss 1912: 92) y en los cantos que se refieren a la chicharra, las flores son mencionadas, entre otras cosas, como los pensamientos de este animal o de la diosa Nuestra Madre (*Ibid.*: 66 y 69). Ahora bien, para los náayeri los pensamientos son una actividad muy importante: se trata de actos creativos que se concretizan en el mundo y tienen consecuencias sobre él. Por lo tanto, si en ciertas ocasiones las flores pueden ser concebidas como “pensamiento de los dioses”, es porque éstas constituyen una materialización de sus intenciones y por ende un signo de su presencia. En este sentido, los “pensamientos” pueden ser reconocidos con facilidad por los humanos, aunque se les atribuyen a los dioses, porque son algo de lo que ellos mismos tienen experiencia y que también emplean en su vida.

A partir de los fragmentos de cantos mencionados hasta aquí, he demostrado que el hecho de concebir las flores como ropa de los dioses tiene implicaciones que van mucho más allá del hecho de cubrir un cuerpo del que, por lo demás, nunca se hace mención. Las flores activan la agentividad de los dioses y son al mismo tiempo activadas por ellos. Entre unas y

otras existe una relación indisoluble, pues las divinidades viven y actúan en un mundo cuya característica es la de ser florido. Las flores son elementos imprescindibles para pensar la divinidad y su acción en el mundo. Los dioses se visten de flores y las usan como instrumentos, y los humanos pueden tener experiencia de esto.

Ya Preuss, en sus reflexiones sobre la religión de los coras, se había dado cuenta de la importancia que tienen las flores para este grupo, llegando a preguntarse si pudieran ser consideradas ellas mismas como dioses (1998 [1906]a: 113 y 115 y 1998 [1906]b: 122). A lo largo de sus escritos, el autor no llega a formular una respuesta definitiva a esta pregunta; de hecho, afirma que tampoco hay acuerdo entre sus informantes sobre la posibilidad de que las flores puedan o no ser deidades. En relación con las dudas de este autor, hay que recordar que al estudiar y plantear cuestionamientos en torno a la religión cora, Preuss tenía en la mente el sistema religioso mexicana, poblado de dioses poderosos, diversos y con personalidades relativamente bien definidas. No obstante, es interesante observar que los datos a su disposición llevaron a Preuss a considerar, dentro de un campo de posibilidades, el hecho de que las flores pudieran ser dioses.

A partir de los fragmentos presentados hasta aquí y de las acciones rituales analizadas en los capítulos anteriores, podemos reformular y complejizar la pregunta que Preuss se hizo hace ya más de cien años. La cuestión ya no es establecer de una forma contundente si las flores son o no divinidades, de encasillarlas en algún tipo de rubro claramente reconocible para un observador externo.

Antes de preguntarse si las flores son dioses, habría que preguntarse de qué están hablando los cantos cuando mencionan a las flores, cuáles son las propiedades de estos objetos y las relaciones que se tejen alrededor de ellas. Más que preguntarse si las flores son dioses, hay que preguntar por qué los dioses tienen que ser floridos.

Considero que una respuesta posible a esta pregunta se encuentra en la estrecha relación que existe, desde el punto de vista cora, entre las flores y la capacidad de generación y regeneración de las cosas. Ya en el capítulo anterior se vio que en los rituales del ciclo de cultivo del maíz, éste se relaciona estrechamente con las flores y que estas últimas son para los dioses lo que el maíz es para los humanos. Pero hay más: en el mundo descrito por los

cantos, las flores aparecen en relación con la fuerza vital que hace nacer las cosas y las mismas divinidades.

## 5.2 Las flores: “Nuestra Vida”

La “fuerza vital” de las flores se presenta en los cantos en varias declinaciones y contextos; en todos se puede observar que estos elementos están relacionados con el inicio de la vida, con el nacimiento.

Un ejemplo de ello son los ya citados cantos de la chicharra, en donde se describe cómo este animal llega a la tierra para dejar flores y frutos. Si más arriba he observado cómo las flores se conceptualizan en los cantos en tanto que ropa de la chicharra, aquí quiero analizar más detenidamente otro elemento que emerge de estos textos: la conexión que existe entre las flores que llegan a la tierra y el nacimiento de las plantas en general y especialmente de la milpa.

Como ya se vio, después de haber cumplido su papel sobre la tierra, las flores dejadas por la chicharra tienen que ser recogidas por los dioses y vuelven al cielo, donde aparecen bajo la forma de estrellas. En uno de los cantos de Jesús María (III.5), resulta evidente la relación entre las flores y fuerza vital.

(1) Allí se dispone la que vive en Texmata. (2) Piensa en las ropas de su niña. (3) Se adorna con sus ropas. (4) Ahora acaba de adornarse con el vestido de la vida, con el vestido de las nubes. (5) Termina con sus pensamientos. (6) Luego se acuerda de su niña que se llama chicharra y que los pensadores han desvestido. [...] (22) Ahora pregunta a los pensadores<sup>128</sup>: (23) “¿dónde dejaron las ropas de la chicharra?” (24) Los pensadores les responden “arriba justo en el oriente. (25) Allí están las ropas de la chicharra” (26) Ahora va a buscar, llega

---

<sup>128</sup> Los “pensadores” son los ancianos principales. Como lo mencioné en la introducción, la capacidad de “pensar bien” es una de las características fundamentales de los principales y el pensamiento no es concebido en el sentido de una “especulación”, sino como un acto que tiene consecuencias concretas.

con la jícara en la mano. (27) Ya encuentra aquí las flores de la chicharra. (28) Las coloca en su jícara: allí están sus flores. [...] (40) Se da la vuelta, sostiene las flores, que están en la jícara y que la chicharra dejó. (41) Se da la vuelta y piensa en los dioses que existen en el mundo entero. (42) Aquí los dejó nuestro padre, aquí creó las cosas. (43) Dios los dejó aquí, y aquí existirán, aquí serán las cosas. (44) En [los dioses] vamos a tener la vida [...] (49) Aquí ella recoge todos los pensamientos y palabras de la chicharra. (50) Los ancianos le hicieron daño: (51) le quitaron su ropa, la vida, la fuerza. (52) Con ello viven, con ello van a tener poder y existir aquí. (53) Eso se encuentra en la jícara. [...] (68) Sostiene las flores que la chicharra puso aquí y que los pensadores le quitaron. (69) Todo se encuentra en las flores.<sup>129</sup> (Preuss 1912: 67-70)

Este fragmento sintetiza los pasajes más relevantes en torno a la llegada de las flores sobre la tierra: éstas son llevadas por la chicharra y constituyen su ropa, se consideran un don de los dioses y, como tal, tienen que ser recogidas en la jícara de Nuestra Madre una vez que cumplieron con su función.

En los últimos renglones del texto, aparece evidente la relación que existe entre flores y vida. Se dice explícitamente que las flores son la “fuerza” de la chicharra, pero también son lo que les permite a los humanos poder estar en la tierra. Aunque no se mencione explícitamente en el canto, a partir del contexto en el que se enuncia (el mitote de la siembra) podemos suponer que las flores son lo que permiten la vida sobre la tierra porque es a partir de ellas que los humanos pueden tener alimento.

---

<sup>129</sup> (1) Ay pukurauxmuamue ytexmata utihêtše. (2) yapu ratámuarēre iruyau tîšamuri. (3) Yapu tahauxnexte tîrutšamuri (4) Yapurí wataúxkî rûrin tšamuri, aitare tšamuri (5) Yapu raetâke irumuatsîra (6) Pûrí rautámuarēre iruyau tsikiri tiwatáuzmua tîmuakas metirakâriri [...] (22) Yapurí wautáwauri i vaxsi tîmuakas: (23) “Hauní xai setahauru itsikiri tîšamuri?” (24) Tîmuakas maratámuariste: “Upoárapoa heita (25) Ayû putehèsexre itsikiri tîšamuri” (26) Pûrí tautawausin ma tiruitáix iwayume antēne (27) Yûpûrí rawêtau itsikiri tîšušu (28) Apûrí ràtáxota htsén ruwayume: autaséxre itîšušura [...] (40) Puankurêve na teitá itîšušu tixhetsén tisexre itsikiri ràtáxtoa hetsén ruwayume (41) Puankurêtše yutautámuarēre nain-hapoa itšânaka mahapoán sexre itakuate (42) Tiyán wautáxtoa itayau, tiyámpu ráru (43) idios tiyawautáxtoa, ayā mutitséira muara tiyen tiséira hàra (44) Wahetse tutixrûrix târa. [...] (49) Nain puyén tûràsaire itsikiri tîmuatsîra tîniukaràra. (50) Yanma kuvîñ raru i vauxsimoame: (51) metirakâriri tîšamurara tirûrime tikanixra. (52) Mehetsén rûri, mehetsén rukâna yenme sexre. (53) Hetsén putèsexre iwayume. [...] (68) Ruitá išušu, itsikiris tiyén tixuwáše, tîmuakas metirakâriri. (69) Naimi pu hetsén tèssexre.

También hay que observar que el canto resalta el aspecto cíclico de las flores: una vez que éstas han cumplido su papel de fertilidad en la tierra, regresan a su lugar de origen. Es por esta razón que los cantos sobre las flores y la chicharra no solamente tienen sentido en relación con el mitote correspondiente, sino que también dialogan con el ritual de las Pachitas. En este último, como se vio en el capítulo 3, un aspecto importante de la acción ritual es la “siembra” llevada a cabo por la Malinche y la presencia de flores permanentes o capaces de aguantar el calor y la sequía, como la buganvilia.

El mitote de la chicharra (al que le pertenece el canto citado) es celebrado en mayo o junio, antes de que empiecen las lluvias, y está relacionado con el momento de la siembra del maíz. Cabe recordar aquí que en la comunidad de Santa Teresa, la chicharra es también llamada “capullo” (Gutiérrez, comunicación personal, octubre de 2011), reforzando así la idea de que este animal es un llamado a lo que todavía no ha nacido, a una prefiguración de la vida que vendrá. Esta idea también es transmitida en la acción ritual: en el mitote que he descrito en el capítulo anterior, que se ejecuta en uno de los anexos de Mesa del Nayar, Nāsisā, el cargo femenino que se ocupa de la manipulación del maíz sagrado, hace el gesto de sembrar, pero en lugar de semillas emplea flores para que al terminar las lluvias pueda haber maíz. Por otro lado, en el rancho de Carrizo, perteneciente a la comunidad de Santa Teresa, la acción ritual no hace referencia a la siembra, sino a otra operación relacionada con el cultivo del maíz: la quema del coamil. Un grupo de hombres jóvenes, que según Coyle (1997: 117) personifican a los antepasados, queman un montón de ramas y de hojas secas sirviéndose de varas de ocote que han sido previamente adornadas con flores.

En los cantos sobre la chicharra y en su relación con las acciones efectivamente ejecutadas en el patio del mitote, se puede observar cómo, en este caso, unos y otros se complementan para mostrar la estrecha relación entre las flores y el crecimiento del maíz. Incluso parecería que, sin la presencia de las primeras, no sería posible el crecimiento del segundo. Tanto es así que el maíz sagrado que se transmite a través de las generaciones en los grupos cognaticios y que es manipulado de diversas formas en cada uno de los mitotes, siempre es acompañado por flores de especies diferentes, dependiendo de la temporada. De hecho, en un breve fragmento recopilado por Preuss en San Francisco (XIX.1),

sobresale una identificación entre el maíz y la deidad femenina hija de “Nuestra Madre”. En el texto, la diosa/maíz habla en primera persona y menciona las flores de cempasúchil que la acompañan:

(1) ¿Qué es lo que los cempasúchiles me echan [en los ojos], allí en la montaña? (2) Los cempasúchiles son mi vida, allí en la montaña. (3) Soy la aparecida, los hijos de mi madre me adornan con cempasúchiles. (4) Aquí estoy, la mazorca, la madre nasisa, aquí permanezco delante de mi madre. (5) Aquí me envuelvo en nubes en las palabras de mi madre (6) Aquí estoy [donde] me pusieron los hijos de mi madre. (7) Aquí nací en la tierra de mi madre<sup>130</sup>. (Preuss 1912: 259-260)

Según Preuss, este canto es enunciado en el mitote del maíz tostado. Aunque no tenemos evidencia de ello, podemos suponer que la hipótesis de Preuss es acertada, puesto que, efectivamente, en estos mitotes las mazorcas del maíz sagrado se acompañan con flores de cempasúchil.

En el texto la diosa/maíz afirma que las flores de cempasúchil *son* su vida, confirmando la idea de que las flores son la fuerza que permite a las cosas nacer y crecer. En los cantos III.5 (Preuss 1912: 67-70) y III.7 (*Ibid.*: 73-76), ambos de la comunidad de Jesús María, la diosa del tierra y los dioses del arroyo de Santiago, respectivamente, bajan a la superficie terrestre para recoger las flores que ya cumplieron con su función de darle vida al maíz. Además, en el segundo de los cantos citados, hay una referencia explícita a las flores como “la vida de la chicharra” (*ĩzĩkiri tirĩrime*) (*Ibid.*: 73). En el primer canto, la diosa lleva consigo las flores, que aparecerán en el cielo como estrellas. Es importante aquí subrayar la analogía que se establece entre las flores en la tierra y las estrellas del cielo, que parecen ser las unas el espejo de la otra. El cielo estrellado, la jícara, lo acuoso, pertenecen al ámbito de

---

<sup>130</sup> (1) Titáu manautáwiwire mùtsita hawápuwari! (2) Amuē punahūrikame, mùtsita hawápuwari (3) Neánu putineakan, puwati manūkanexte munite yauxmoa (4) Yanu putiyari nāsisarix texkame, yanu sexrē numitehemín. (5) Yanu waténeharitire munite ninúnkari-hetse. (6) Yanu atavāteme, matix yen tinaetáxtoa munite yauxmoa (7) Yanu wataséxrē munite tšānaka-hapoa

la fertilidad y de lo femenino y al mismo tiempo las flores son índice y promesa de fertilidad.

La relación entre flores y maíz es un hecho del que los humanos pueden tener una experiencia tangible: como ya se vio, el maíz sagrado siempre se manipula y se presenta acompañado por diferentes especies de flores dependiendo de la temporada. En la milpa, algunas flores crecen junto con el maíz. Pero además de esta relación, existe, en los cantos, una manera más abstracta de transmitir la idea de las flores como fuerza vital.

En el canto XVII.7 de la comunidad de San Francisco, los humanos llaman a las flores, junto con las lluvias, para que lleven la fertilidad:

(1) Kuaras, ven, te llamamos. (2) Turas, ven, aquí te llamamos. (3) Tsauris, ven, aquí te llamamos. (4) Flor de cempasúchil, ven, aquí te llamamos. (5) Betónica, ven, aquí te llamamos. (6) Nube, ven, aquí te llamamos. (7) Lluvias, vengan, aquí las llamamos. (8) Que otorguen vida en su tierra. (9) Que desciendan a su tierra<sup>131</sup>. (Preuss 1912: 222)

La idea de las flores como fuente o fuerza vital también se expresa en otros cantos: es el caso del canto III.13, titulado “Las flores en la jícara de Nuestra Madre”, que empieza distinguiendo la vida de los humanos, destinada a terminar en la muerte, y la de los “pensamientos de nuestros ancianos”, que “nunca perecerán”. Según Preuss (1912: 92), la mención de los pensamientos se refiere a las flores y efectivamente el canto continúa estableciendo una asociación entre las flores y las estrellas en el cielo. Desde la faz de la tierra los humanos ven las flores como vida:

(9) Desde aquí abajo se ve bonito el cempasúchil de la vida. (10) Lleno de bonita vida se ve aquí abajo el cempasúchil de la vida. (11) Allí está en la jícara

---

<sup>131</sup> Kuāràs, mupa uwême, yūtu muahé. (2) Tūras, mupa uwême, yūtu muahé (3) Tsauris, mupa uwême, yūtu muahé (4) Puwari, mupa uwême, yūtu muahé (5) Taùri, mupa uwême, yūtu muahé (6) Haitire, mupa uwême, yūtu muahé (7) Vīteri, mupa uwâxu, yūtu hâmoaché (8) Seyén tûtáxhūríte hapoán ñrutšānak (9) Seyán wawistàni hapoán hautàkwana.

de nuestra madre. (12) Bonitas se ven desde aquí abajo las betónicas de la vida  
(13) Desde aquí abajo se ve la flor de Corpus (14) Tiene una magnífica  
aparición con bonita vida<sup>132</sup>. (*Idem*)

El canto continúa mencionando otras especies de flores: el zacalosúchil, el lirio blanco, el lirio amarillo y el lirio morado.

La ubicación de las flores en la jícara se puede observar también en otro contexto: en una oración que refiere a la curación en la comunidad de San Francisco (XX.2), se dice que: “(8) En medio de tu agua de la vida están nadando las flores de cempasúchil: en éstas vive, en éstas respira<sup>133</sup>” (Preuss 1912: 264). Preuss interpreta este fragmento como una metáfora que representa al ramillete de flores que se encuentra en una jícara llena de agua sagrada, usada como hisopo para asperger dicha agua. Efectivamente, en casi todos los rituales coras (tanto en los mitotes como en los que se relacionan con Cristo), se acostumbra asperger agua bendita sobre la cabeza, la espalda, el pecho, las manos y los pies de las personas, esto como un ritual de protección contra las enfermedades. Ciertamente, el texto alude a los ramilletes de flores que se emplean para asperger el agua, pero también establece una analogía con otra “agua de la vida”: la de “Nuestra Madre”. Considero por lo tanto que el fragmento se refiere simultáneamente al agua bendita concretamente empleada en la acción ritual y a las aguas del cielo nocturno y del océano, es decir, en donde trae origen la vida de los humanos. Las flores de cempasúchil empleadas como hisopo vehiculan tanto el agua contenida en la jícara y empleada en la acción ritual como el “agua de la vida” de Nuestra Madre.

Las mismas especies mencionadas en el ya citado canto III.13, reaparecen en el siguiente, el III.14. Aquí la dirección es inversa en relación al texto anterior: ya no se trata de los humanos que miran las flores desde la tierra, sino de Sautari que desciende en busca de las flores de Nuestra Madre, con las que se adorna.

---

<sup>132</sup> Na puyán wákásiseiri ayán na-imoa tahapoá puwa rūrime (10) Na pu rūrin yamwákásiseiri puwa rūrime (11) Yanti hisexré hetsén itaté-wayume (12) Na puyán wákásiseiri itáuri wārūrin (13) Yampu heikásiseiri itautšu šùšūra (14) Na puyán wákásiseiri na rūrin-kime

<sup>133</sup> Heita awāwiri-hetse puwari tàká-ve, tihitsén hùri, tihitsén huiyatike

Ya sea que se encuentren en el cielo nocturno o sobre la faz tierra, las flores siempre están “en la vida”:

(36) Ahora corta todas las flores (37) Se adorna con todas las flores: (38) Con cempasúchil, betónica, zacalosúchil, y Corpus, (39) con lirios morados, blancos, amarillos y rojos. (40) Las flores que crecen en la montaña, las corta allí. (41) Ahora se adorna con las flores de la vida, (42) que están sumergidas en verdadera vida<sup>134</sup>. (Preuss 1912: 95)

Por su lado, el canto V.8 contiene una secuencia paralelística en la que se enumera una serie de lugares en los que están distribuidas ciertas especies de flores, a las que se hace referencia como “Nuestra Vida” (*Ibid.*: 119).

Si las flores pueden ser pensadas como vida en potencia, la aparición en el mundo de ciertas divinidades es conceptualizada a través de la acción de florecer. El canto VII, recopilado por Valdovinos está dedicado a Teij; en él se narra una serie de acciones llevadas a cabo por la diosa, que culminan con su llegada al espacio ritual. Al principio del canto, se describe la aparición de Teij: “(13) La hija de Húrimua, esa mi Teih (14) verdad que se levanta, sí, (15) de sus asientos. (16) Ya se está parando, sí. (17) Ya floreció”<sup>135</sup> (Valdovinos 2008, Vol. 2: 277). Esta misma acción de florecer es atribuida al sol en su recorrido: en el canto XVII.5 recopilado por Preuss en San Francisco se menciona que, una vez llegado “al otro mundo”, “(5) Su padre asciende allí brillante. (6) Su padre ya está brotando botones (7) Su padre florece allí”<sup>136</sup> (Preuss 1912: 220).

Los fragmentos presentados en este apartado muestran con claridad que las flores son pensadas en los cantos como el motor capaz de dar inicio a la vida sobre la tierra. No

---

<sup>134</sup> Haixpu ikú túsautaka naimi tišusu (37) Nain tiwáuxmùvete: (38) puwa, tauri, viké, autšu (39) tsurá, kàtè, kãšu, wahatsá. (40) Mùtsútà titištavaka, yampu túsautaka (41) Yūpurí watauxnaxte kime išusu rūrime, (42) na rūrin-herse tiséira.

<sup>135</sup> (13) Húrinua yau mi nyi Teih nu (14) nikái ratyiusime nu mi (15) hapuan tiru hipuari nu (16) ha’ana watahitari nu wi (17) ha’ana wataseberé nu

<sup>136</sup> (5) Wayup yapu haitatsari, wayup yūpu haantínineika (6) Wayup yūpurí antitamure (7) Wayup yūpu haantišuta

obstante, la relación de estos objetos con el mundo habitado por los dioses y por los humanos no acaba con esto: en los cantos las flores también se asocian de distintas maneras con el espacio, tanto con los patios en los que se ejecutan los mitotes, como con el territorio en el que se considera que viven los *tyajkuatyie*, y con el mundo habitado por los humanos. Queda entonces por explorar este último aspecto de la presencia de las flores en los cantos.

### 5.3 Las flores en el espacio geográfico y cosmológico

Antes de abordar el tema de la relación entre flores y espacio, retomaré algunos de los planteamientos de Valdovinos (2008) en torno a la presentación del espacio en los cantos del mitote. Estas observaciones son fundamentales para entender y distinguir las variadas formas en que las flores son mencionadas.

Frecuentemente el espacio es descrito en el contexto de series paralelísticas, a través de listados de topónimos cuyo orden indica secuencias espaciales precisas (*Ibid.*: 299). Las listas de topónimos son aprendidas como secuencias organizadas en las que el espacio ritual y la orientación del cantador constituyen el eje de referencia, por lo que la coherencia de las listas depende de su proyección en un espacio concreto, mientras que el territorio circundante le da al cantador puntos de referencia para darle forma a las listas que aprende (*Ibid.*: 301-302). Hay que aclarar también que los lugares mencionados en las secuencias corresponden, más que a puntos claramente determinados en el territorio, a los lugares que se consideran habitados por los dioses (*Idem*).

En los cantos, se mencionan dos tipos de espacios: el patio, en el que se ejecuta el mitote y que constituye un contexto visible para todos los participantes, y el territorio “atrás del mundo” o “atrás del altar” en el que habitan los *tyajkuatyie* y los dioses. Este otro espacio se encuentra en el campo visual del cantador (quien se sienta mirando de frente al altar), pero es invisible para los humanos que participan del mitote (*Ibid.*: 314-315).

Las secuencias de topónimos que se ubican al exterior del espacio ritual pueden organizarse según un eje lineal vertical, o bien, a partir de un orden circular que describe ciertos recorridos cuyo centro es el espacio ritual (*Ibid.*: 315). En el caso del espacio concreto en el que se desarrollan las acciones rituales, también hay dos tipos de secuencias: las primeras describen un orden fijo de topónimos establecido a partir de los rumbos cardinales, mientras que las segundas siguen las acciones rituales que ocurren en el patio, por lo que no son establecidas a partir de un orden ya constituido (*Ibid.*: 315-316).

En el corpus de cantos que he podido analizar, se encuentran tres textos en los que una secuencia de topónimos que indican lugares “atrás del altar” está asociada a distintos nombres de flores. De estos, uno ha sido recopilado por Valdovinos; se trata del canto X, titulado “el baño” (2008, Vol. 2: 421-442). Este canto es el último de una serie de diez que, de acuerdo con la autora, constituyen la parte central del mitote. El contenido del canto relata cómo el Hermano Mayor invita a los humanos a bañarse junto con él. Una vez que llega al espacio ritual el dios asperge agua sobre diferentes objetos presentes en el lugar y hacia distintos rumbos. Finalmente, Teij borra las huellas de los danzantes para que el mal y las enfermedades no los alcancen.

En la primera parte del canto, se describe como el Hermano Mayor invita a los humanos a bañarse y hace un recorrido por distintas montañas. No obstante, en cada lugar encuentra una flor de la que se dice que “va a hacer daño”. Finalmente, el dios aparece en el espacio ritual en donde recorre los distintos rumbos del universo (*Idem*). Estos últimos pueden ser identificados mediante la disposición de espacio ritual: *Sábretye* (Este), *Wávata* (Oeste), *Tsaremé* (Norte), *Kuameché* (Sur), *Tabetyé* (Abajo), *Tahapúa* (Arriba), y *Nain-hapua* (en todos lados) (Valdovinos 2008: 316).

En el corpus de Preuss se encuentra un texto muy parecido (V.7), titulado “El Baño ritual” y recopilado en Jesús María. En este fragmento, el Hermano Mayor invita a los humanos a bañarse. Cada uno de los lugares mencionados está asociado a una especie de flor. El dios invita a los humanos a bañarse con las flores. No obstante, en ninguno de los lugares se encuentra “el agua de la vida”. Después de recorrer todo el mundo y los rumbos del universo, finalmente la vida se encuentra “en el mundo entero” (*Nain-hapua*) y aquí el dios

hace una última exhortación a los humanos: “Vamos, agarren todas las flores, vamos a bañarnos con ellas<sup>137</sup>” (Preuss 1912: 118). El texto siguiente (V.8) es titulado “Las flores, nuestra vida” y en él se enumeran varias especies de flores, asociadas con distintos lugares y de cada flor se dice que es “nuestra vida” (*tarūrin*) (Preuss 1912: 119).

En los tres textos, las secuencias de topónimos y de flores no coinciden y esto puede tener varias explicaciones. Una de ellas es que, como lo mencioné arriba, en la obra de Preuss no se encuentran transcripciones integrales de los cantos, sino fragmentos que han sido grabados fuera de su contexto de enunciación (Valdovinos 2008: 276), por lo tanto las secuencias contenidas en estos textos pueden resultar parciales.

En segundo lugar, aunque el contenido y la estructura de los cantos puedan ser muy parecidos entre los distintos grupos que celebran el mitote, las referencias espaciales y su proyección en el territorio pueden variar, y estas variaciones se reflejan en los cantos.

No obstante estas diferencias, los cantos tienen varios aspectos en común: en todos se describe un recorrido que empieza afuera del espacio ritual y termina en su interior y es en esta última parte que se evidencian las mayores coincidencias. Todos los cantos citados terminan con la llegada al espacio ritual y la enumeración de los rumbos del universo y, aunque las asociaciones con los rumbos no sean las mismas, es en esta última parte de los cantos en donde también se encuentran las mayores coincidencias en cuanto a las especies de flores mencionadas: *púwa* (cempasúchil), *téuri* (betónicas), *tyakumua* (clavellín) y las flores en general.

En los cantos en los que se describe cómo los dioses recogen “la ropa de la chicharra”, el recorrido sobre la tierra de Nuestra Madre en un caso (Preuss 1912: 67-70) y del Hermano Mayor en el otro (*Ibid.*: 93-96), se describen también enumerando los distintos rumbos del universo. Lo anterior se puede explicar por el hecho de que, como lo dije en el capítulo anterior, el patio del mitote y los elementos que lo conforman constituyen un modelo reducido del mundo.

Estos cantos describen entonces un mundo cubierto de flores; sin embargo, la acción ritual correspondiente no necesariamente implica la manipulación de estos objetos.

---

<sup>137</sup> Tèré tikú sethiràmpín naixmi šušu, ta kime hiräiwa

Por el contrario en otro canto recopilado por Valdovinos, se hace referencia a la presencia concreta de flores en el espacio ritual. Es el caso del canto VII, en el que Teij busca una calabaza en distintos lugares, después le pide al Hermano Mayor que consiga distintos objetos que empleará para bañarse. Enseguida la diosa llega al espacio ritual, en donde es vestida, y finalmente encuentra la calabaza. En este mismo lugar les pide a los *tyajkuatyie* que no le hagan daño al contenido de la calabaza, aunque finalmente los mismos dioses son quienes le hacen el mal al maíz.

Al llegar al patio del mitote, la diosa quiere que los humanos lo arreglen para ella:

(1136) La hija de Húrimua, esa mi Teih (1137) verdad que se acordó (1138) ¡Que floresca (1139) en mi camino! (1149) La flor puwa (1141) verdad que florece. (1142) La flor tyauri (1143) verdad que florece. (1144) En el camino de la hija de Húrimua, (1145) allí florece. (1146) En el camino de la hija de Húrimua (1147) allí florece. (1148) En el camino de la hija de Húrimua (1149) verdad que florecen. (1150) Todas las flores (1151) verdad que florecen. (1152) La flor de kaxu (1153) verdad que florece. (1154) La flor de sheya (1155) verdad que florece. (1156) [...] (1160) En el camino de la hija de Húrimua, (1161) allí aparecen (1162) todas las flores. (1163) Verdad que florecen (1164) en el camino de la hija de Húrimua<sup>138</sup>. (Valdovinos 2008, Vol 2: 310-311)

En el transcurso de esta parte del canto, la ayudante de la niña que tiene el cargo de Teij esparce flores sobre el círculo de la danza, antes de que esta última lo pise. Hay que observar que las flores citadas en este fragmento son, efectivamente, aquellas que se emplean en los mitotes.

---

<sup>138</sup> Húrimua yau mī nyi Teih nu (1137) nikái ra'atamuarerí nu (1138) chakui tyu'utasutabe nu (1139) hatsen tinyahuyará nu (1140) i puwa nu susuyari (1141) nikái watasutabe nu (1142) heityauri nu susuyari (1143) nikái watasutabe nu (1144) Húrimua yau huyará nu (1145) hetsen tyu'utasutabe nu (1146) Húrimua yau huyará nu (1147) hesten tuyu'utasutabe nu (1148) Húrimua yau huyará nu (1149) hetsen tuyu'utasutabe nu (1150) unaihmi ni susuyari (1151) nikái tyu'utasutabe nu (1152) i kakaxu susuyari nu (1153) nikái watasutabe nu (1154) i sheya nu susuyari (1155) nikái watasutabe nu (1156) Húrimua yau huyará nu [...] Húrimya yau huyará nu (1161) hetsén tyu'utasehriwa nu (1162) u naihmi nu susuyari (1163) nikái tyu'utasutabe nu (1164) Húrimua yau huyará nu (1165) hetsén tyu'utasehriwa nu.

Además de las menciones de flores en el espacio ritual y en el mundo habitado por los dioses, hay que observar que algunos topónimos también llevan nombres que derivan de flores<sup>139</sup>: en varios de los textos recopilados por Valdovinos, se menciona “el lugar de las flores *puma*” (*pumanta*) y “el lugar de las flores *tyauri*” (*tyaurinta*) (Valdovinos 2008, Vol. 2: 286-287, 385-386 y 422-423), mientras que en los textos de Preuss se menciona el “cerro de los clavellinos” (*šavata*), y “entre los lirios rojos” (*watsapoa*) (Preuss 1912: 52 y 71).

Los textos citados arriba no me permiten reconocer la existencia de algún tipo de relación establecida entre las secuencias de topónimos y las especies florales, no obstante, considero que los cantos permiten hacer algunas observaciones generales sobre la relación de las flores con el espacio ritual y el mundo en el que viven los dioses.

Por lo general, mientras que el cantador ejecuta este tipo de cantos, los cargos del mitote llevan a cabo ciertos desplazamientos en el patio, “como lo harían los dioses”, por lo que a primera vista parecería que los cantos estén narrando lo que ocurre en el patio. No obstante, en realidad sabemos que las acciones relatadas en los cantos son atribuidas a las divinidades, es decir, el cantador está narrando lo que éstas hacen en un mundo que está fuera del alcance perceptivo de los participantes del mitote. Una vez más, el mundo de los dioses se manifiesta a través de las flores: para buscar “la vida”, los dioses tienen que ir en busca de ellas. En los apartados anteriores vimos que cuando hablan de las acciones de los dioses, de su ropa, de sus pensamientos, los cantos recurren frecuentemente a las flores y, en continuidad con este hecho, también cuando se menciona el mundo en el que los dioses se mueven y viajan, las flores son un punto de referencia fundamental.

Según Hill (1992: 119), uno de los aspectos característicos de los cantos, y que los distingue de otros tipos de expresiones orales como la mitología o la narrativa, es precisamente la descripción detallada de ciertos paisajes. De hecho, según esta autora, lo que hace de los cantos el más “poderoso” de los géneros de expresión oral es precisamente su relación con las descripciones del paisaje. Según ella, estas representaciones permiten a la gente ordinaria tener una imagen de la que ella llama “*Spirit Land*”. Según esta autora, la “Tierra del espíritu” es el lugar en donde se encuentra “el aspecto espiritual de las cosas vivientes”

---

<sup>139</sup> Según Casad (1989) los topónimos que tienen su raíz en nombres de plantas o flores están muy presentes también en el espacio cotidiano vivido por los coras.

(*Ibid.*: 127), es un lugar de abundancia. Para muchos pueblos se trataría de un “paraíso” (*Ibid.*: 128) y los “símbolos floridos” tienen capacidades transformativas y evocativas de la “Tierra del Espíritu” (*Idem*). Ahora bien, Hill siempre habla de esta “tierra” en términos de representaciones y de simbolismo, como de un lugar al que los humanos solamente acceden a través de las metáforas de los cantos, o bien, en el caso de los huicholes, a través del consumo del peyote (*Ibid.*: 128). En realidad sabemos que no es a través de la ingesta del cacto que los huicholes acceden a Wirikuta<sup>140</sup>, sino que éste es un lugar concreto, al que ellos peregrinan anualmente. En el caso de los niños, es experimentado a través del canto en la ceremonia de Tatei Neixa, en la que el cantador acompaña a los infantes a una peregrinación a Wirikuta describiéndoles los lugares que encuentran en su camino (Gutiérrez 2010: 176).

A partir de los textos analizados a lo largo de este capítulo, propongo una lectura distinta de las descripciones de los paisajes. Si bien resulta evidente que los recorridos y los lugares descritos en los cantos aluden a un mundo que no es inmediatamente perceptible por los humanos y en donde habitan las divinidades, considero que los cantos no están representando el mundo otro, sino que lo estén presentando. Es decir, lo hacen de alguna forma perceptible para los humanos. Al describir el mundo de los dioses, los cantos le están dando una existencia también para los humanos que pueden así experimentarlo. En otras palabras, los cantos no son una ficción en la que se describe a la “tierra del espíritu” sino el medio a través del que ésta se vuelve accesible para los seres humanos. El lenguaje de los cantos se encuentra a la mitad del camino entre el de los humanos y el de los dioses puesto que, como lo ha mencionado Valdovinos, a través de este lenguaje el cantador demuestra tener un campo de conocimiento compartido con los dioses (Valdovinos 2008: 304). La “tierra del espíritu” descrita en los cantos entonces no puede ser otra cosa que una entidad relacional, de la que los humanos pueden tener cierta experiencia a través del canto. Sin embargo, en ella las cosas ocurren de manera distinta, ocurren en la perspectiva de los

---

<sup>140</sup> También la asociación que hace Hill (1992: 128) entre Wirikuta y la “tierra del espíritu” resulta problemática. Gutiérrez (comunicación personal, octubre de 2013) me ha comentado que una vez un joven huichol le dijo que las cosas “son lo que son” manifestando así cierta incomodidad frente al tipo de etiquetas que el mundo mestizo (incluyendo a los antropólogos) intenta aplicar a los seres y a los lugares de su cosmología.

dioses. Por esta razón, al describir el paisaje, las flores y sus distintas especies se vuelven unos objetos fundamentales. Como lo vimos, es a través de ellas que los dioses concretizan muchas de sus acciones y de sus intenciones. Por esta razón considero que, más que a un “mundo flor” como una entidad estática, los cantos hacen referencia a un mundo “florido” es decir un mundo que para tener ciertas cualidades necesita de la agentividad y de la voluntad de los dioses (y de los humanos).

Un último aspecto a considerar en relación con las listas de flores que aparecen en los cantos es el hecho de que, frecuentemente, en ellos se nombran especies que florecen a lo largo del año y son empleadas en distintos rituales. Ejemplo de ello son los ya citados cantos V.7 y V.8 recopilados por Preuss. En ellos se mencionan el cempasúchil (*punva*) que florece en octubre, las betónicas (*tyauri*) que florecen de octubre a enero, el corpus (*autsu*) que florece de marzo a mayo, el clavellín (*tiakumoa*) que aparece en abril, el zacalosúchil (*vike*) cuyas flores aparecen en mayo, y distintas especies de lirios (*tsurá, kašu, kate*) cuya temporada de floración empieza con las lluvias (Preuss 1912: 117-119).

El hecho de que el conjunto de las flores mencionadas en las secuencias paralelísticas coincida con las especies que se usan a lo largo de todo el año me parece significativo. Así como los topónimos evocan tanto el territorio concreto en el que se mueven los humanos que llevan a cabo el mitote como aquel mundo otro en el que actúan y se desplazan las divinidades, las secuencias de flores evocan, por su lado, las diferentes temporadas del año y el ciclo agrícola en su conjunto. Es decir, en las secuencias paralelísticas que combinan lugares del territorio y flores, se condensan el espacio y el tiempo: el territorio habitado por los dioses y las estaciones que marcan el ritmo de la vida de los humanos, del maíz, de los animales...

El presente capítulo solamente muestra una pequeña porción de la complejidad de los cantos del mitote. Como lo mencioné al principio, mi intención no fue la de llevar a cabo un estudio general sobre los cantos, sino de enfocarme en un aspecto particular: el uso que los cantos hacen de las flores.

Al inicio de este capítulo se planteó esta pregunta: ¿Qué nos enseñan los cantos del mitote sobre los dioses, los seres humanos y las flores? Ahora, después de haber discutido en torno a varios fragmentos de cantos, quiero proponer la siguiente respuesta. A partir de los textos presentados podemos afirmar con cierta contundencia que una de las calidades ontológicas de los dioses es la de ser floridos, y que esto diferencia las divinidades de los seres humanos. Es más, las flores remiten a la divinidad porque también hacen referencia al surgimiento de la vida y a los aspectos cíclicos de la misma, por su lado, los humanos necesitan de las flores para poder tener vida ellos mismos.

Muchos son los elementos mencionados en los cantos: jícaras, varas, plumas, ropa, y entre éstos están las flores. He identificado varios contextos en los que las flores están presentes en la enunciación de los cantos y considero que todo ellos tienen algo en común: ofrecen, o mejor dicho traducen, otro punto de vista sobre el mundo, las cosas y las formas de actuar en él. Este punto de vista es el de los dioses. Quienes enuncian los cantos hablan de flores porque es lo que los dioses harían, es la forma en que los dioses describirían su ropa, sus anatomías, el territorio en el que se mueven...







## Conclusiones

### **Iridiscencias de un mundo florido**

Cuando empecé la investigación que devino en esta tesis, el proyecto que presenté se titulaba “Las metáforas de la vida: el mundo flor y sus transformaciones en el Gran Nayar”. El título derivaba de la lectura del artículo de Jane Hill sobre el mundo flor (1992), punto de partida para la formulación de todo el proyecto. Mi intención era entender cómo el concepto de “mundo flor” que, según Hill, es común a todos los grupos yuto-nahuas, se declinaba en clave cora. El interés hacia las flores surgió de la fascinación que los mismos coras mostraban hacia ellas y que, en varias ocasiones, había observado durante mis estancias en la sierra. Al observar sus actividades rituales y ciertos objetos de uso cotidiano, como los morrales y las faldas, resultaba evidente que los náayeri tenían un interés particular por las flores. Al principio fue la intuición derivada de la etnografía, más que el razonamiento, lo que me llevó a pensar que las flores podían ser una clave de acceso importante para el mundo cora.

Cuando empecé la investigación, mi objetivo era estudiar diversos ámbitos en los que el mundo flor se expresaba como metáfora de la vida, el nacimiento, la creación, la sexualidad... Al principio, mi pregunta fue, -si se quiere, en términos estructuralistas- cuál era la posición de las flores en el sistema conformado por los objetos de uso ritual entre los coras.

Una vez en el campo, me di cuenta de que querer hablar sobre las flores resultaba difícil, y no me hubiera llevado muy lejos en mi investigación. Mis preguntas sobre las flores, sobre el porqué y para qué se usaban no encontraban respuesta, más allá del ya acostumbrado “sabel” como respuesta; o “estas flores son sagradas”. Las escasas respuestas a las primeras preguntas no solo no resolvían mis dudas, sino que hacían que surgieran otras: ¿que significaba el hecho de que las flores fueran sagradas?

Seguir preguntando y preguntándome en torno al significado y la simbología de las flores, parecía no llevar a ningún lado. Me di cuenta de que la escasez de una exégesis sobre las

flores –y sobre muchos otros aspectos de la actividad ritual– podía ser compensada por la cantidad de acciones de las que eran protagonistas. No se habla mucho de las flores, pero se hace mucho con ellas. Pero entonces, ¿cómo pensar las acciones que involucran las flores? Y ¿cómo razonar sobre ellas más allá de la descripción de los hechos etnográficos? La decisión de poner el énfasis en lo que se hace con los objetos, más que en lo que se dice de ellos, me llevó a la propuesta de Alfred Gell (1998) de considerar a cada artefacto como un índice de la agentividad de algún sujeto. Pensar los objetos de esta forma implica insertarlos en la red de relaciones sociales, junto con las personas o a veces en lugar de ellas (*Ibid.*: 9).

Los planteamientos de Gell, me sirvieron para observar cómo las flores pueden formar parte de una red de relaciones sociales. Pero al analizar la forma en que circulan y los cuidados que se les dedican al ser manipuladas, emerge otra particularidad fundamental de las redes en las que están inmersas las flores: éstas últimas son empleadas para el establecimiento de relaciones entre los humanos y las divinidades. La propuesta teórica de Gell constituyó el punto de partida principal para el desarrollo de esta tesis, no obstante, para dar cuenta de ciertas situaciones, considerar las flores como índices no siempre ha sido suficiente. Es por esta razón que he decidido considerar las flores como objetos “heurísticos” (Henare, Holbrras y Wastell 2007) que me permitieran alejarme de ciertos conceptos pre constituidos.

Los cinco capítulos que componen este trabajo me han permitido transformar la idea inicial del mundo flor, que había sido definido por Hill (1992) como un “sistema retórico especializado” (*Ibid.*: 122). El punto de partida del análisis fue la forma en que los humanos transforman sus propios espacios cotidianos para construir un contexto de acción para las divinidades, para finalmente llegar a analizar el contenido de los cantos del mitote como el ámbito en el que el punto de vista de los dioses sobre el mundo alcanza su máxima expresión. En los capítulos intermedios mostré cómo la agentividad de los dioses y de los humanos se expresa y se combina a través de las flores. El recorrido realizado a lo largo de los capítulos me ha permitido mostrar que en el caso de los coras no es posible hablar de un “mundo flor” como algo dado que los cantos o los rituales se limitan a describir. El

contexto de interacción entre los humanos y los dioses, el mundo que muestra, retomando a Hill, “el aspecto espiritual de las cosas” (*Ibid:* 127), es un mundo vivido y actuado, construido a través de la acción ritual. Es por esta razón que, más que hablar de un mundo flor como una realidad objetivamente existente, propongo hablar de un mundo florido como de un mundo relacional. El mundo florido es donde tiene lugar la traducción de las agentividades humanas hacia las divinas: a través de intercambios, acciones y palabras, los seres humanos construyen un mundo en donde el punto de vista de los dioses también tiene cabida.

Considerar las flores como parte integrante de una red de relaciones dirigió en primer lugar el análisis hacia los “adornos” florales que se emplean en las cruces y en la iglesia de la comunidad de Mesa del Nayar en ocasión de los rituales. La investigación ha mostrado que el posicionamiento de las flores sobre objetos determinados conlleva la co-creación de un territorio otro, la transformación ontológica de los espacios usualmente habitados en la vida cotidiana. Esta observación me llevó a concluir que el acto de “florear” el territorio es en última instancia una manera de construir un espacio otro, que se sobrepone al cotidiano. La construcción de ese espacio distinto no solamente es la premisa indispensable para celebrar los rituales y establecer cierta comunicación con las divinidades, sino que es, en sí mismo, un acto relacional, puesto que los humanos manifiestan a través de esta y de otras acciones su intención de celebrar un ritual determinado. La transformación del territorio no podría ocurrir sin la presencia de las flores y la colaboración de los dioses. El análisis de las acciones de florear ciertos espacios comunitarios mostró que en este caso las flores no pueden ser pensadas como simples adornos, como algo destinado a embellecer un objeto, sino que su presencia implica una transformación más profunda de las cosas.

Acondicionar y disponer las flores en el espacio es necesario para que los *tyajkuatyie* sean informados de las intenciones de los humanos y, si es el caso, acudan al espacio ritual. Las flores son el elemento indicado para la creación de este espacio otro porque sus cualidades llaman la atención de los dioses y de los *tyajkuatyie*. Transformar el territorio comunitario es el primer paso hacia un mundo florido, que es la expresión de otro punto de vista sobre las cosas. Una vez creadas las condiciones, los *tyajkuatyie* pueden hacerse presentes en el

espacio ritual y las flores ayudan a articular las relaciones entre estos últimos y los seres humanos. Un ejemplo de esto es la forma en que los coras actuales establecen vínculos con sus muertos. Como se vio en el segundo capítulo, a lo largo del mes de octubre las personas preparan ofrendas de comida y de flores para sus muertos y estos rituales culminan con la velación del Rey Nayar entre el primero y el 2 de noviembre. En el cementerio de la comunidad, las flores se depositan de forma privada en las tumbas de los parientes, y también se organizan velaciones familiares en las que grupos cognaticios se reúnen para velar a sus antepasados y ofrecerles comida. En la velación pública hecha a principios de noviembre, el cráneo del Rey Nayar recibe grandes cantidades de flores de cempasúchil en un ritual muy importante para la comunidad de Mesa del Nayar. La entrega de las flores en el altar del cráneo es el punto culminante de un proceso más largo, que año con año involucra la selección de las semillas, la siembra y el cuidado de las plantas, hasta el momento en que nacen las flores en los patios de las casas. Este proceso es un aspecto fundamental de las ofrendas, ya que hace de ellas el índice del trabajo de los seres humanos, entendiendo aquí tanto el trabajo cotidiano como el ritual, puesto que ambos forman parte del llamado costumbre. A través de la entrega de las flores, los náayeri establecen con sus antepasados una relación de creación mutua: si estos últimos fueron quienes les dieron el costumbre y les enseñaron a practicarlo y respetarlo, son los humanos actuales quienes, a través de aquellas mismas prácticas, mantienen la existencia de los antepasados. El ejemplo más concreto de esta relación de creación mutua es la formación del cuerpo de cempasúchil del Tayaxuki, llevado a cabo en Santa Teresa (Coyle 1997: 267-281).

La relación más importante establecida a través del cempasúchil es la que existe entre los humanos actuales y los antepasados, pero hay que observar que la circulación de estas flores también crea otro tipo de relaciones, esta vez entre núcleos familiares. En efecto, algunos de los ramilletes de flores que se entregan al Rey Nayar son redistribuidos entre los participantes del ritual: estas flores se conservan cuidadosamente en la casa, y en el momento adecuado se seleccionarán las semillas para sembrarlas nuevamente en el patio. Con el transcurrir de los años, las semillas de cempasúchil circulan entre todos los

miembros de la comunidad y de esta forma las flores que se le entregan al Rey Nayar no solamente son el índice del trabajo realizado en un determinado año por cierto núcleo familiar, sino que en ellas se acumula también el trabajo realizado en el transcurso de los años y de las generaciones por otros núcleos.

La transformación de los espacios comunitarios y los rituales del día de muertos muestran un primer nivel de agentividad que puede ser ejercido a través de las flores. En este caso, se trata de la agentividad de los seres humanos quienes, en el primer caso, a través de las flores manifiestan su intención de llevar a cabo los rituales, atraen ciertas divinidades hacia el espacio ritual y lo construyen con ellas. En el día de muertos, los humanos toman la iniciativa de elaborar ofrendas de cempasúchil con el fin de obtener lluvias para el año siguiente, para reiterar su compromiso con el costumbre y para refrendar una relación de constitución mutua con sus antepasados. No obstante, el empleo de las flores como índices de la agentividad humana es solamente una de las múltiples posibilidades de expresión del mundo florido.

Como se vio en el tercer capítulo, en las Pachitas las flores multiplican sus funciones y sus formas de empleo. En el transcurso de las cinco semanas de duración de este ritual, las niñas que tienen el cargo de Malinches se transforman en diosas y son tratadas como tales. Pero ¿cómo ocurre esta transformación? Como vimos, existen varios procesos que concurren, y uno de ellos es establecer una analogía entre la forma de comportarse hacia las niñas y la manera en que, según los mitos, se debería de tratar a la diosa del maíz: ella es mantenida separada de su familia de origen y no debe trabajar. En el momento en que decide hacer tortillas, forzada por las presiones de su suegra, se convierte en una mujer cualquiera, obligada a trabajar duramente para proveer el sustento de su familia. Al igual que la diosa maíz, las niñas son separadas de su familia y de sus actividades cotidianas, pero hay más. Una de las acciones fundamentales para la conversión de las niñas en divinidades es la entrega de flores por parte de los participantes del ritual. A través de una serie de acciones rituales, no solamente se establece una analogía entre las Malinches y la diosa del maíz, sino que las niñas se insertan en una red de relaciones en la que ocupan el lugar de la divinidad. Las relaciones y las acciones que se llevan a cabo alrededor de las Malinches son

fundamentales para el reconocimiento de su carácter divino, pero sin la presencia de ciertos elementos la transformación no sería posible. Entre estos elementos se encuentran las flores, que pertenecen al mundo de la divinidad y se le ofrecen a los santos y a los dioses: ofrecerle flores a las Malinches implica reconocerles un carácter divino.

Del análisis del ritual de las Pachitas emerge también otro aspecto relacionado con las flores: su asociación con la fertilidad de las milpas y de la tierra en general. Celebradas en la temporada más seca del año, las Pachitas se muestran también como un ritual de inversión y de fertilidad cuyo fin es propiciar la abundancia en los campos. Uno de los aspectos que caracterizan este ritual es la profusión de flores, que sólo en esta ocasión son empleadas en gran cantidad, rompiendo parcialmente las reglas que rigen su uso en los otros rituales. Esta ruptura de las reglas en torno a las flores es análoga a la parcial suspensión de la etiqueta vigente sobre las relaciones entre géneros y otros aspectos del ritual. Ejemplo de ello es el encuentro de tintes sexuales entre las Malinches y los ancianos, las primeras portadoras de una sexualidad desmedida y los segundos fuertemente comprometidos con la continencia y el control de los cuerpos. Todos estos elementos atestiguan la necesidad de introducir el desequilibrio en el mundo para que pueda haber fertilidad. En las Pachitas las flores aparecen ya no tanto como índices de ciertas intenciones humanas, sino como objetos que, por un lado, le atribuyen carácter divino a un personaje determinado y por el otro evidencian dos aspectos fundamentales del ritual: la transgresión sexual y la regeneración de las milpas.

Este último tema está también presente en los mitotes, en donde la relación entre las flores y el maíz permite reconocer la existencia de los distintos puntos de vista que convergen sobre el patio del mitote y las acciones que allí se ejecutan: es este el tema del cuarto capítulo. En los mitotes familiares, cada miembro del grupo cognaticio reafirma su relación tanto con los demás miembros del grupo como con el maíz sagrado que le ha sido heredado de alguno de sus padres. Pero más allá de las relaciones de parentesco, lo que ocurre en los mitotes es un encuentro de perspectivas entre los humanos y los dioses cuyos puntos de vista convergen en el maíz. La “siembra” de flores que se lleva a cabo en el mitote de la chicharra, y el canto que lo acompaña, muestran que las flores son a los dioses

lo que el maíz es a los humanos. Por esta razón, al sembrar “como lo harían los dioses” se siembran flores y no maíz, ya que éstas se consideran el alimento de los dioses. La convergencia de los puntos de vista de los seres humanos y de los dioses sobre las flores/maíz es lo que, retomando a Viveiros de Castro (2010: 56), nos permite percibir la diferencia entre unos y otros.

En la ejecución de los mitotes, en los que tanto los humanos como los dioses son llamados a participar, las acciones de unos y de otros llegan a sobreponerse y ocurren simultáneamente. No obstante, lo que hacen los seres humanos no puede ser idéntico a lo que hacen los dioses puesto que unos y otros tienen distintos puntos de vista y formas diferentes de relacionarse con el mundo y las cosas. Los mitotes muestran cómo dioses y seres humanos actúan en el mundo y en este contexto la presencia de las flores es crucial para traducir la agentividad de los primeros en las acciones de los segundos.

Por último, hay que mencionar el ámbito en el que la presencia de los dioses, sus acciones e intenciones se manifiestan de la forma más amplia: se trata de los cantos del mitote.

Es a través del contenido de estos cantos que los humanos pueden tener una experiencia distinta del mundo, ya que en ellos las cosas ocurren y se describen desde el punto de vista de los dioses. En la mayoría de los casos, lo que se expresa en los cantos es la agentividad de los dioses, su voluntad y sus deseos; en estos textos, las flores tienen una importancia fundamental.

Los cantos del mitote describen el mundo florido que las acciones rituales perfilan y construyen. En este mundo, las flores aparecen en varios contextos: son la ropa de los dioses o constituyen partes de su cuerpo, pero también se distribuyen en el espacio transitado por las divinidades y son “sus instrumentos”.

Más allá de las problemáticas teóricas y metodológicas que discutiré más abajo, considero que uno de los aportes de la presente tesis es la descripción etnográfica de algunos de los rituales celebrados en la comunidad de Mesa del Nayar, que no han sido descritos con anterioridad. Guzmán (2002) describió los mitotes que son llevados a cabo en Mesa del Nayar a nivel comunitario, pero no ofreció ningún análisis de los mitotes parentales ni de los rituales dedicados al ciclo de vida de Cristo.

\*\*\*

A lo largo de esta tesis, he retomado frecuentemente la propuesta de Gell en torno a la abducción de agentividad a partir de los objetos para reflexionar en torno a ciertos rituales y acciones, observando cómo las flores podían ser empleadas como índice de la agentividad de ciertos seres. Ahora, al final de este trabajo, considero que lo que he llamado “mundo florido” puede ser entendido como un mundo co-construido entre dioses y seres humanos, que le permite a estos últimos conocer el punto de vista de los primeros e interactuar con ellos. En el mundo florido, los humanos practican la forma de conocimiento que según Viveiros de Castro (2010: 41) es propia de los pueblos amazónicos: “conocer es ‘personificar’, tomar el punto de vista de lo que es preciso conocer. O mas bien de *quién* es preciso conocer [...]” (cursivas en el original). Según el mismo autor, el chamanismo puede ser considerado como un “*arte político*” en donde la abducción sistemática de agentividades de otros seres es un aspecto fundamental (*Idem*). Algo parecido ocurre con el mundo florido: aunque algunos de los rituales descritos en esta tesis no puedan adscribirse a una tradición chamánica, considero que la construcción del mundo florido a través de las acciones y las palabras constituya un gran esfuerzo por parte de los seres humanos para conocer y reconocer las acciones de las divinidades. En este sentido, el mundo florido no es una forma de conocimiento abstracta, que solamente existe en el pensamiento o en la retórica. Se trata más bien de un mundo que es vivido y experimentado. El mundo florido es un campo de relaciones al que los humanos entran para relacionarse con los dioses, pero esta relación implica, simultáneamente, una diferenciación. Seres humanos y divinidades pueden interactuar, y establecen lazos de dependencia entre sí a partir de aquello que los diferencia. Según Strathern (1988: 123), en términos melanesios, cada género se hace evidente gracias a la naturaleza de las transacciones que establece con el otro. En el caso que aquí nos interesa, se puede decir que humanos y dioses se muestran como tales gracias a las interacciones que establecen entre sí. Un ejemplo muy claro de esto es lo que observamos en el capítulo 4, en el que las

perspectivas de los dioses y de los seres humanos convergen sobre lo que he llamado flores/maíz mostrando las analogías y las diferencias que existen entre unos y otros.

La argumentación de Strathern se desarrolla a partir de relaciones e intercambios que están siempre marcadas en términos de género, y que tienen lugar entre humanos. El caso que nos ocupó a lo largo de la tesis es distinto, pues el género no es un aspecto fundamental de la interacción, y no en todos los casos se puede hablar de intercambios. No obstante, se puede decir que en el momento en que humanos y dioses ejercen la propia agentividad en el mundo florido, cada punto de vista es contenido en el del otro (*Ibid.*: 242). Se pueden florear territorios, transformar niñas en diosas e intercambiar flores y maíz solamente si se asume, temporalmente y en condiciones especiales, el punto de vista del otro, eclipsando el propio.

En este sentido, la propuesta conclusiva de esta tesis es la de considerar los “mundos otros” que muchos pueblos indígenas construyen a través de sus acciones y objetos rituales como mundos relacionales, en continuo devenir. Los coras no describen el mundo florido, lo hacen viviendo y actuando en él. No se trata pues de algo dado de lo que se puede entrar y salir en ciertas circunstancias, sino de un mundo relacional que tiene que ser creado y construido en cada ritual gracias a los distintos tipos de interacciones que se establecen entre los humanos, los dioses, y las flores. En esta tesis no he descrito todos los rituales celebrados por los náayeri, no obstante, he podido demostrar cómo el mundo florido puede ser construido en formas distintas y a partir de contextos diferentes. Se trata de un mundo polifacético, en el que muchos puntos de vista pueden existir contemporáneamente, y al igual que en las superficies iridiscentes, dependiendo de la posición del observador, refleja colores distintos.

Este trabajo me ha permitido demostrar que, más que hablar del “mundo flor” como una entidad dada, es más oportuno hablar del “mundo florido” como algo que se construye a través de las relaciones: el adjetivo “florido” indica cierta cualidad de estas relaciones, misma que he explorado a lo largo de los capítulos que componen la tesis.

En la introducción mencioné que uno de los aspectos de la obra de Gell que han sido criticados es su distinción entre agentes “primarios” y “secundarios”, siendo los primeros

los “seres intencionales” que se distinguen de las cosas y los segundos los objetos a través de los cuales los agentes primarios distribuyen su agentividad (Gell 1998: 20). Así, se le reprochó el hecho de reconducir siempre en última instancia la agentividad a los seres humanos (Henare, Holbraad y Wastell 2007: 17). En este sentido argumenté por qué considero esta crítica demasiado tajante.

Si tomara en cuenta la distinción hecha por Gell, las flores deberían ser consideradas como agentes secundarios, no solamente porque, desde una perspectiva occidental, no pueden ser consideradas como la fuente última de algún tipo de agentividad, sino también porque los mismos náayeri no las reconocen como sujetos dotados de una agentividad propia. Los datos disponibles en los casos discutidos a lo largo de esta tesis (acciones rituales y cantos) no nos permiten atribuirle algún tipo de subjetividad ni de agentividad propia a las flores. No obstante, reflexionar sobre las flores como índices me ha permitido mostrar la existencia de un campo de relaciones determinado, y de un mundo que he denominado “florido”. Cabe entonces preguntarse si, por lo menos en el caso de los coras, la pregunta y la crítica en torno a los agentes primarios y secundarios sigue siendo realmente relevante. Para entrar en el campo de las relaciones sociales, y “hacer que las cosas sucedan” (Chua Y Elliott 2013: 9) las cosas no deben ser necesariamente dotadas de algún tipo de agentividad, ni ser propiamente sujetos. Efectivamente, en el caso que nos ocupa, las flores no son sujetos, pero esto no les impide “hacer que las cosas sucedan” tanto en el mundo de los seres humanos como en el de las divinidades. Lo mismo puede decirse en el campo del análisis, en donde las cosas pueden ser utilizadas como recursos heurísticos que permiten la generación y la transformación de ciertos conceptos (Henare, Holbraad y Wastell 2007), y esto sin ser necesariamente dotadas de agentividad o subjetividad. Obviamente en los casos etnográficos en los que dicha agentividad existe, es necesario para el análisis tomar esto en cuenta, como es el caso de algunos ejemplos amazónicos citados por Santos-Granero (2009).

Sea o no dotado de cierta agentividad, el índice no apunta solamente hacia atrás –hacia quien lo origina– sino también hacia adelante, como algo que puede expandir y transformar las formas de la sociabilidad (Chua y Elliott 2013: 8). Además, según Santos-Granero

(2009: 124-125) uno de los errores de los estudios perspectivistas ha sido el de considerar casi exclusivamente las relaciones entre seres humanos y animales o espíritus. Incluir las “cosas” en la ecuación permite entender las diferentes formas de estar en el mundo que éstas pueden tener. En el caso que nos ocupó aquí, aunque no pueden ser consideradas como sujetos, las flores y sus propiedades nos permitieron explorar formas de la sociabilidad entre humanos y divinidades que de otra manera permanecerían ocultas, pero hay más: estos objetos nos permitieron observar que esta sociabilidad tiene cualidades determinadas. Su relación con lo cíclico, el continuo desplazamiento entre muerte y vida resultó un aspecto necesario para la existencia sobre la tierra tanto de humanos como de no humanos. Otro elemento fundamental es la necesidad de refrendar y construir constantemente las interacciones a través del trabajo ritual y cotidiano. Al igual que el mundo florido, las relaciones entre los seres humanos, los antepasados y las divinidades no son dadas una vez por todas, y están en un proceso constante de construcción.

En relación a lo mencionado hasta aquí considero que uno de los aportes del presente trabajo es el haber demostrado que dentro de las “múltiples maneras de ser un objeto en los mundos amerindios vividos” (Santos-Granero 2009: 3) cabe la posibilidad de que ciertas “cosas” puedan tener consecuencias concretas sobre el mundo sin ser necesariamente investidas de una subjetividad propia. En otras palabras, el hecho de que, como lo hemos visto, las flores no dispongan de un punto de vista propio, no excluye la posibilidad de que puedan causar ciertos eventos y tener consecuencias muy concretas sobre el mundo vivido por los seres humanos y las divinidades. Esto no lleva a plantear la necesidad de buscar nuevas herramientas tanto metodológicas como teóricas para acercarnos a la vida de las “cosas” en investigaciones futuras.

### **¿El mundo florido o *un* mundo florido?**

En los rituales coras, además de las flores, intervienen otros objetos de gran importancia. Entre ellos podemos mencionar a las jícaras y distintos tipos de flechas y varas de mando.

La presencia y manipulación de estos objetos en los espacios rituales ha llamado la atención de la mayoría de los autores que han trabajado en las comunidades náayeri. ¿El análisis de estos objetos, alteraría las conclusiones sobre el uso de las flores? En relación a las jícaras, Preuss (1998 [1911]: 407-408) observa que la geometría de sus dibujos retoma la distribución espacial del patio del mitote y concluye que, al igual que este último, las jícaras son una “representación” del mundo y de su orientación. Por otro lado, según Valdovinos (2008: 151) las jícaras empleadas en los mitotes parentales guardan la memoria de todas las personas que han participado de los mitotes de un determinado grupo cognaticio y su contenido (unos discos de algodón) son el índice de la presencia de los humanos como grupo. Entre los huicholes, las jícaras han recibido mayor atención, y se ha demostrado que existen distintos tipos de jícaras: algunas son materializaciones de los antepasados deificados (Kindl 2003: 103) y según Gutiérrez (2014: 125) pueden ser consideradas como agentes que tienen voluntades y deseos y ello descansa en los personajes rituales que las portan, los *xukuri* *ikate* o jicareros, quienes las llevan consigo cuando van a la peregrinación a Real de Catorce y las heredan a través de las generaciones. Otro tipo de jícaras, cuya función es parecida a la que describe Valdovinos, son las que Kindl (2003: 103) definió “jícaras votivas” en cuyo interior se moldean figuras de cera (humanos, animales, maíz), que tienen como fin presentar ante los dioses las peticiones de quienes ofrendan las jícaras. Las flechas, las varas y las plumas como objetos rituales también han sido objeto de varias interpretaciones entre los investigadores que se han dedicado a estudiar la ritualidad de los coras. Ya Preuss (1998 [1906]a: 110) observaba que “las flechas son seres en sí mismos” y que los distintos tipos de plumas empleados para adornar estos objetos respondían a necesidades diversas: algunas se asociaban con quienes las ofrendaban (dependiendo del género); otras con el tipo de peticiones que se le querían hacer a las divinidades (*Ibid.*: 107). Por su lado, Coyle (1997: 101-104) hace la distinción entre “prayer arrows”, “prayer wands” y “curing feathers”. Las primeras se dejan en las cuevas o en las montañas y se emplean para proteger a las personas de los daños y las enfermedades, sus dibujos llevan ciertos mensajes a los patrones que habitan los lugares en donde se depositan y las plumas que se les amarran llevan las palabras hacia los cielos (*Ibid.*: 101). Las varas no se dejan en

los lugares sagrados sino que son guardadas por los principales de los grupos que celebran los mitotes y empleadas en estos rituales (*Ibid.*: 103). Finalmente, las plumas para la curación se emplean en los rituales curativos y se considera que los márgenes filosos de las plumas pueden “cortar” la enfermedad para que ésta pueda ser succionada por parte del curandero (*Idem*). También debemos mencionar que, según Valdovinos (2008: 41-42), las flechas *tabehri* empleadas en los mitotes adquieren cierta identidad y se asocian con entidades particulares gracias a la manera en que se fabrican: unas pequeñas incisiones triangulares en la parte superior indican las orejas de las flechas, dos puntos negros pintados en el frente indican sus ojos, mientras que los otros dibujos contienen informaciones sobre la ocasión que ha causado la producción de la flecha y las plumas indican los seres que se asocian a la misma (*Idem*).

Aunque no existan estudios específicamente dedicados a las flechas entre los coras, se puede observar que existe cierta analogía con el uso que hace de ellas otro pueblo del occidente mexicano, como los tepehuanes. Para ellos, las flechas se asocian con las personas y su fabricación marca algunas de las etapas importantes de sus vidas: cuando los niños tienen alrededor de un año, los padres deben de fabricar ritualmente unas flechas y estos rituales son lo que le atribuyen a los pequeños su calidad de personas (Reyes 2010: 275). Este tipo de flechas son el “corazón” y la “raíz” de las personas y guardan en ellas parte de sus almas (*Ibid.*: 276). Un año después de la muerte de una persona, el chamán tiene que elaborar una flecha destinada a guardar el alma del difunto y tomar su lugar en la acción ritual (*Idem*). Otro tipo de flechas toma el lugar de los enfermos en los rituales curativos (*Ibid.*: 278). En los diversos niveles de iniciación de un chamán tepehuano, éste debe fabricar unas flechas que son sus “patrones” y las armas que debe emplear para curar y defenderse de los males y las enfermedades (*Ibid.*: 280). Por su lado, las autoridades tradicionales deben de fabricar unas flechas que las personifiquen en el patio de los mitotes (*Ibid.*: 282). En estos mismos espacios tienen que estar presentes otras varas emplumadas que personifican a los ancestros deificados y a los patrones de un centro ceremonial determinado (*Ibid.*: 284).

Lo mencionado hasta aquí sobre las jícaras y las flechas en relación con los coras, así como con otros grupos del occidente mexicano, demuestra cómo, en la acción ritual, son varios los elementos a través de los cuales se establecen distintos tipos de relaciones entre los humanos y las divinidades. En otras palabras, en la acción ritual la relación entre los seres humanos y los dioses se establece a través de una multiplicidad de cosas, cuya presencia en los altares o los patios puede remitir simultáneamente a situaciones y agentividades variadas. Los trabajos de muchos de los autores mencionados se basan sobre los efectos que se espera obtener gracias a la manipulación de ciertos objetos o bien los interpretan en términos simbólicos. Por mi lado, he intentado proceder de forma distinta, tomando como punto de partida las acciones y relaciones que se tejen con ciertos objetos y los efectos que esto suscita.

La fascinación de los coras hacia la flores, que fue el punto de partida de mi investigación, se explica ahora por la importancia que el mundo florido reviste en su vida ritual. A lo largo del trabajo he mostrado cómo la ritualidad cora puede ser pensada a través de un elemento determinado, y cómo este elemento permite la creación de un mundo con ciertas cualidades. A través del enfoque empleado, he dejado de lado las interpretaciones simbólicas y me he dedicado a explorar un campo de relaciones en el que la intervención de los humanos y de los dioses es igualmente necesaria y debe ser construida y actualizada constantemente. Estas consideraciones me permiten de-substancializar el concepto de “mundo flor”, tal como Hill lo describió, es decir, como un mundo otro que se describe metafóricamente a través de ciertas técnicas retóricas. Finalmente, el adjetivo “florido” indica una cualidad, no algo que es dado o intrínseco, sino que esta cualidad apunta a la interdependencia que existe entre los humanos y las divinidades.

Las jícaras, las flechas y las plumas, a través de sus texturas, de la forma en que se fabrican, de los atributos que se les asignan, parecen indicar otras formas de relacionalidad, otros procedimientos y otros caminos para entrar en contacto con los dioses. En otras palabras, en la ritualidad cora, y quizás también de los otros pueblos del occidente mexicano, existen “múltiples formas de ser objetos” (Santos-Granero 2009: 3) y entonces, ¿la multiplicidad de los objetos se refleja en una multiplicidad de modos de relación? Un estudio en torno a las

flechas y las plumas hubiera llevado sin duda a resultados distintos: ¿qué tan distintos? Como vimos, uno de los aspectos sobresalientes de las flores es su relación con los ciclos estacionales y agrícolas y con la regeneración de la vida. El mundo florido no solamente tiene que ver con la relación y el intercambio de puntos de vista entre dioses y humanos, sino también con las acciones necesarias para la continuación de los ciclos vitales, para que el maíz nazca cada año y la muerte siga siendo un punto de partida y no el final. El origen, el destino y la trayectoria de las varas y de las jícaras se distingue del de las flores: algunas se guardan y se transmiten a través de las generaciones, otras se dejan como ofrendas en puntos determinados del territorio y son destinadas a desaparecer. Lo que quizás tienen en común estos objetos rituales es su capacidad de establecer relaciones: todos ellos apuntan a otros aspectos de la cosmología cora, a otras cualidades y a niveles diferenciados en la articulación de relaciones entre humanos y no humanos. Lo anterior nos lleva entonces a preguntarnos si las jícaras y las varas entran en el campo del mundo florido, como unos elementos más que participa de un mismo sistema de relaciones, o si cada uno de estos objetos también multiplica los mundos relacionales de los coras: ¿existe solamente el mundo florido que denota el modo de relacionarse entre humanos y dioses? O, por el contrario, ¿el mundo florido es uno de los múltiples mundos posibles entre los coras? ¿Podría hablarse del mundo jícara, o del mundo flecha?

Sin duda, los alcances de este trabajo dejan afuera la respuestas a estas preguntas. No es el fin; más bien, lo que busco es abrir preguntas que puedan ser futuros trabajos de investigación ya que, como dijo Lévi-Strauss (2010 [1964]:17), “el sabio no es el hombre que proporciona las respuestas verdaderas; es el que formula las preguntas verdaderas”.







## Listado de las flores mencionadas a lo largo de la tesis

**Nombre cora:** *píwa*

**Nombre español:** cempasúchil

**Clasificación científica:** *Tagetes Patula*

**Rituales** Día de muertos

**Propiedades:** Tiene un ciclo vital parecido al de maíz, es una inflorescencia compuesta de flores más pequeñas



**Nombre cora:** *téuri*

**Nombre español:** betónicas

**Clasificación científica:** *Gomphrena Globosa*

**Rituales:** Cambio de varas, Arrullo del Rey Nayar, Pachitas

**Propiedades:** Necesita la exposición al sol para desarrollarse, resiste a la sequía



**Nombre cora:** *kenana*

**Nombre español:** buganvilia

**Clasificación científica:** *Bougainvillea  
Glabra*

**Rituales:** Pachitas

**Propiedades:** Es una planta siempre verde y florea todo el año, inclusive en la temporada de secas.



(Imagen tomada de Enciclopedia de la Vida  
[http://eol.org/data\\_objects/19149503](http://eol.org/data_objects/19149503))

**Nombre cora:** *tiajkumua*

**Nombre español:** clavellín morado y  
clavellín blanco

**Clasificación científica:**  
*Pseudobombax Ellipticum*

**Rituales:** Pachitas

**Propiedades:** Forma fálica del capullo, preeminencia del estigma en la flor abierta



(Imagen tomada de Enciclopedia de la Vida  
[http://media.eol.org/content/2013/12/22/12/97128\\_orig.jpg](http://media.eol.org/content/2013/12/22/12/97128_orig.jpg))

**Nombre cora:** *tiajkumua*

**Nombre español:** clavellín morado y  
clavellín blanco

**Clasificación científica:**

*Pseudobombax Ellipticum*

**Rituales:** Pachitas

**Propiedades:** Forma fálica del  
capullo, preeminencia del estigma en  
la flor abierta



(Imagen tomada de Encyclopedia of Life  
[http://media.eol.org/content/2014/03/13/06/62447\\_orig.jpg](http://media.eol.org/content/2014/03/13/06/62447_orig.jpg))

**Nombre cora:** *tusi (nakawé)*

**Nombre español:** Colorín

**Clasificación científica:** *Erythrina*  
*Americana*

**Rituales:** Semana Santa

**Propiedades:** Resistencia a la sequía,  
florece en la temporada más caliente



(Imagen tomada de Encyclopedia of Life  
[http://eol.org/data\\_objects/23421778](http://eol.org/data_objects/23421778))

**Nombre cora:** *xunu*

**Nombre español:** Lechuguilla

**Clasificación científica:** *Agave*  
*Lechuguilla*

**Rituales:** Semana Santa

**Propiedades:** Resistencia a la sequía



(Imagen tomada de Enciclopedia de la Vida  
[http://eol.org/data\\_objects/25274119](http://eol.org/data_objects/25274119))

**Nombre cora:** *muai*

**Nombre español:** Maguey

**Clasificación científica:** *Agave*  
*Americana*

**Rituales:** Semana Santa

**Propiedades:** Resistencia a la sequía



(Imagen tomada de Enciclopedia de la Vida  
[http://eol.org/data\\_objects/22443030](http://eol.org/data_objects/22443030))

**Nombre cora:** *b+kee*

**Nombre español:** flor de mayo

**Clasificación científica:** *Plumeria*  
*Spp.*

**Rituales:** Santísima Trinidad  
Mitote de la Chicharra

**Propiedades:** Flores muy  
perfumadas, nacen entre mayo y junio  
con las primeras lluvias



(Imagen tomada de Encyclopedia of Life  
[http://eol.org/data\\_objects/25205693](http://eol.org/data_objects/25205693))

**Nombre cora:** *corpus*

**Nombre español:** corpus

**Clasificación científica:** *Magnolia*  
*Schiedeana*

**Rituales:** Mitote de la chicharra  
(flores)  
Semana Santa (hojas)

**Propiedades:** Flores muy perfumadas  
y resistentes



(Imagen tomada de [www.magnoliasociety.org/](http://www.magnoliasociety.org/))

**Nombre cora:** *kaxxu*

**Nombre español:** lirio, orquídea amarilla

**Clasificación científica:** *Laelia Aurea*

**Rituales:** Mitote de la chicharra

**Propiedades:** crecen en las copas de los árboles, florecen a principios de la temporada de lluvias



(Imagen tomada de <http://www.rv-orchidworks.com>)

**Nombre cora:** *tzywá*

**Nombre español:** lirio, orquídea morada

**Clasificación científica:** *Laelia Speciosa*

**Rituales:** Mitote de la chicharra

**Propiedades:** crecen en las copas de los árboles, florecen a principios de la temporada de lluvias



(Imagen tomada de Enciclopedia de la Vida  
[http://eol.org/data\\_objects/29905189](http://eol.org/data_objects/29905189))





## Bibliografía

ALCOCER, PAULINA

- 2002 “Elementos humboldtianos en las teorías de la religión y de la magia de Konrad Th. Preuss”, *Journal de la société des americanistes*; 88; pp. 47-68
- 2007 “Konrad Theodor Preuss: en busca de magia, ritos y cantos”, *Artes de México*, 85; pp. 9-14

APPADURAI, ARJUN

- 1986 “Introduction: Commodities and the Politics of Value”, en Appadurai, Arjun (editor), *The social Life of Things*; Cambridge University Press, Cambridge.

ARIAS Y SAAVEDRA O.F.M., ANTONIO

- 1990 [1673] “Información rendida en el siglo XVII por el P. Antonio Arias y Saavedra acerca del estado de la sierra de Nayarit y sobre culto idolátrico, gobierno y costumbres primitivas de los coras”, en Calvo, Thomas (editor), *Los Albores de un nuevo mundo, siglos XVI y XVII*, Colección de documentos para la historia de Nayarit; Universidad de Guadalajara, Centre d’Études Mexicaines et Centroaméricaines; México, D.F. pp. 283-309

AUGÉ, MARC

- 1998 *Las formas del olvido*; Editorial Gedisa; Barcelona

BAZIN, LAURENT Y FRÉDÉRIQUE LOUVEAU

- 2012 “Efflorescences anthropologiques”, *Journal de anthropologues*; 128-129; pp. 9-16

BENCIOLINI MARIA

- 2012 “Entre el orden y la transgresión: el consumo ritual del peyote entre los coras”, *Cuicuilco*; 19 (53); pp. 175-193

BENÍTEZ, FERNANDO

1973 “Nostalgia del paraíso”, *Los indios de México*, vol. 3; Ediciones Era; México, D.F.

BERGSON, HENRI

1965 [1939] *Materia e Memoria*; Laterza; Roma-Bari

BONFIGLIOLI, CARLO

En prensa “Rancho–pueblo: de la relacionalidad a la sustancialidad territorial (y viceversa)”, *Quaderni di Thule*; Perugia

2008 “El yúmari, calve de acceso a la cosmología rarámuri”, *Cuicuilco*; 15 (42); pp. 45-60

BONFIGLIOLI CARLO; ARTURO GUTIÉRREZ Y MARÍA EUGENIA OLAVARRÍA

2004 “De la violencia mítica al “mundo flor” transformaciones de la Semana Santa en el norte de México”, *Journal de la Societé des Américanistes*; 90-1; pp. 57-91

BRAUDEL, FERNAND

1958 “Histoire et Sciences sociales: La longue durée”; *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*; 13e année, N. 4; pp. 725-753

BURKS, ARTUR W.

1949 “Icon, Index and Symbol”, *Phylosophy and Phenomenological Research*; 4 (49); pp. 673-689

CARNEIRO DA CUNHA, MANUELA

1997 “Pontos de vista sobre a floresta amazónica: xamanismo e tradução”, *Mana*; 4 (1); pp. 7-22

CASAD EUGENE

1989 “Topónimos coras”, *Tlalocan Revista de Fuentes para el Conocimiento de las Culturas Indígenas de México*; XI; pp. 101-128

CHUA, LIANA Y MARK ELLIOTT

2013 “Adventures in the Art Nexus” en Chua, Liana Y Mark Elliott (editores), *Distributed Objects. Meaning and Mattering after Alfred Gell*; Berghahn; New York y Oxford; pp. 1-24

COYLE, PHILIP EDWARD

1997 “*Hapwan chánaka*” (“on the top of the Earth”) *the politics and history of public ceremonial tradition in Santa Teresa, Nayarit, México*; Tesis Doctoral, The University of Arizona

COQUET, MICHÈLE

2012 “Voir, Sentir, Figurer”; *L’homme*, 203-204; pp. 429-456

2013 “Á main levée. La scarification comme oeuvre”; *Gradhiva. Revue d’anthropologie et d’histoire des artes*; 17; pp. 94-117

DE AVILA, ALEJANDRO

2011 “Quelites, flores y fieras: categorías mesoamericanas de lo vivo” en Perig Pitrou, Maria del Carmen Valverde Valdés, Johannes Neurath (coordinadores), *La noción de vida en Mesoamérica*; UNAM, CEMCA; Mexico D.F.; pp. 41-93

DEHOUE, DANIÈLE

2007 *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero*; CEMCA, INAH, Plaza y Valdez; México D.F.

DEL BARRIO, FRANCISCO

1990 [1604] “Relación de las cosas sucedidas en las serranías de choras y tepehuanes e de las costumbres y ritos destas naciones y de la disposición y sitios de sus tierras” en Calvo, Thomas, *Los Albores de un nuevo mundo, siglos XVI y XVII*; Universidad de Guadalajara, CEMCA; México D.F.; pp 255-273.

DUPEY, ELODIE

2013 “De pieles hediondas y perfumes florales. La reactualización del mito de creación de las flores en las fiestas de las veintenas de los antiguos nahuas”; *Estudios de cultura náhuatl*; 45; pp. 7-36

FOX, ROBIN

1985 [1967] *Sistemas de parentesco y matrimonio*; Alianza Editorial; Madrid

FUJIGAKI, ALEJANDRO; ISABEL MARTÍNEZ; DENISSE SALAZAR; MIGUEL HERNÁNDEZ, Y MAURICIO GONZÁLEZ

En prensa "Trabajar para caminar juntos: el maíz en la vida social rarámuri" en Sofia Medellín et al. (editores), *Maíz Y cosmovisión en el centro de origen*; Comisión Nacional Para El Desarrollo De Los Pueblos Indígenas; México

GALIANA Y ABAL, PILAR

2012 “Transferts vers le divin: aspects potentiellement thérapeutiques de l’offrande florale dans le rite du darsan”, *Journal de anthropologues*; 128-129; pp. 139-162

GELL, ALFRED

1998 *Art and Agency. An Anthropological Theory*; Oxford University Press; Oxford

2006a “Parfum, symbolisme et enchantement”; *Terrein*; 47; p. 19-34

2006b “Strathernograms, or, the Semiotics of Mixed Metaphors” en Alfred Gell; *The Art of Anthropology* (editado por Eric Hirsch), Berg, London School of Economics; Oxford y New York; pp. 29-75

GILLY, ADOLFO

2009 “Historias desde adentro. La tenaz persistencia de los tiempos” en Adolfo Gilly, *Historias clandestinas*; Editorial Itaca, la Jornada Ediciones; México D.F.; pp. 51-71

GOODY, JACK

1993 *The culture of flowers*; Cambridge University Press; Cambridge

GUTIÉRREZ ARRIOLA, CECILIA

2007 “Misiones del Nayar: la postrera obra de los jesuitas en la Nueva España”, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*; 91; pp. 31-68

GUTIÉRREZ DEL ÁNGEL; ARTURO

2007 “Cosmovisión y mitología en el Gran Nayar” en Castellón Huerta, Blas Román (editor), *Relatos ocultos en la niebla y el tiempo*; INAH, CONACULTA; México D.F. pp. 51-122

2010 *Las danzas del padre sol: ritualidad y procesos narrativos en un pueblo del Occidente mexicano*; UNAM, UAM, COLSAN, Porrúa; México D.F.

2014 “Violenza e Simulacro. Imprese minerare e transnazionali a Wirikuta”, *Antrocom. Online Journal of Anthropology*; 10 (1); pp. 121-146

GUZMÁN, ADRIANA

2002 *Mitote y universo cora*; INAH, Colección etnografía en el nuevo milenio; México, D.F.

HENARE, AMIRIA; MARTIN HOLBRAAD Y SARI WASTELL

2007 *Thinking through things*; Routledge; London

HILL, JANE H.

1992 “The Flower World of old Uto-Aztecan”, *Journal of Anthropological Research*; 48 (2); pp. 117-144

HILL, JANE Y KALLEY HAYS-GILPIN

1999 “The Flower World in material Culture: An Iconographic Complex in the Southwest and Mesoamerica” en *Journal of Anthropological Research*; 55 (1) pp. 1-37

HOLBRAAD, MARTIN

2010 “Against the Motion” en *Ontology Is Just Another Word for Culture Motion Tabled at the 2008 Meeting of the Group for Debates in Anthropological Theory, University of Manchester*; Critique of anthropology; 30 (2); pp 152 - 200

HOUSEMAN, MICHAEL Y CARLO SEVERI

2009 *Naven ou le donner à voir*; CNRS Éditions, Éditions de la maison de sciences de l'homme; Paris

HOUSEMAN, MICHAEL

2004 “The Red and the Black. A practical experiment for thinking about ritual”, *Social Analysis*; 48 (2); pp. 75-97

2006 “Relationality” en Jens Kerinath, Jen Snoek, Michael Stausber (editores), *Tehorizing rituals, Issues, Topics, Approaches, Concept*; Brill; Leiden; pp. 413-428

HUBERT, HENRI Y MARCEL MAUSS

2010 [1899] “Ensayo sobre la naturaleza y función del sacrificio” en Marcel Mauss y Henri Hubert; *El sacrificio, magia, mito y razón*; Edición a cargo de Ricardo Abduca; Las Cuarenta; Buenos Aires; pp. 71-175

HUGH-JONES, STEPHEN

2009 “The fabricated Body. Objects and Ancestors in Northwest Amazonia” en Fernando Santos-Granero (editor) *The Occult life of Things. Native Amazonian Theories of Materiality and Personhood*; The University Of Arizona Press; Tucson; pp. 33-59

INALI-INSTITUTO NACIONAL DE LENGUAS INDÍGENAS

2008 Catálogo de lenguas indígenas nacionales: variantes lingüísticas de México con sus autodenominaciones y referencias geoestadísticas <http://www.inali.gob.mx/clin-inali/> (fecha de consulta: 10 de marzo de 2012)

INEGI-INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA Y GEOGRAFÍA

2010a Censo de Población y vivienda 2010-Tabulados básicos <http://www3.inegi.org.mx/sistemas/TabuladosBasicos/Default.aspx?c=27302&s=est> (fecha de consulta: 10 de marzo de 2012)

2010b Censo de Población y vivienda 2010 Principales resultados por localidad. [http://www.inegi.org.mx/sistemas/consulta\\_resultados/iter2010.aspx?c=27329&s=est](http://www.inegi.org.mx/sistemas/consulta_resultados/iter2010.aspx?c=27329&s=est) (fecha de consulta: 7 de mayo de 2012)

ISHII, MIHO

- 2012 “Acting with Things. Self-poiesis, Actuality and Contingency in the Formation of Divine Worlds”, *HAU, Journal of Ethnographic Theory*; 2(2); pp. 371-388

JÁUREGUI, JESÚS

- 2003 “El cha’anaka de los coras, el tsikuri de los huicholes y el tamonachan de los mexicas” en *Flechadores de estrellas* Jesús Jáuregui y Johannes Neurath (editores), CONACULTA-INAH, Universidad de Guadalajara; México, D. F.; pp. 251-285
- 2004a *Coras*; Colección pueblos indígenas del México contemporáneo; CDI, PNUD; México, D. F.
- 2004b “Los guerreros coras y los peregrinos huicholes. La tradición nativa de la pintura corporal y facial”, *Arqueología Mexicana*; XI (65); pp. 68-71
- 2005 “Las Pachitas en la Mesa del Nayar (Yaujque’e)”, *Dimensión Antropológica*; 12 (34); pp. 23-66

JÁUREGUI, JESÚS Y JOHANNES NEURATH

- 1998 “La expedición de Konrad Theodor Preuss a Nayarit (1905-1907) y su contribución a la mexicanística” en Konrad Theodor Preuss, *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit*, compiladores Jesús Jáuregui y Johannes Neurath; Instituto Nacional Indigenista, Centro francés de estudios mexicanos y centroamericanos, México, D.F.; pp. 15-62

KINDL, OLIVIA

- 2003 *La jícara huichola. Un microcosmos mesoamericano*; Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad de Guadalajara; México D.F.
- 2013 “Eficacia ritual y efectos sensibles. Exploraciones analíticas a partir de experiencias perceptivas de los wixaritari”, *Vetas. Revista de El Colegio de San Luis*, Nueva época; II (5); pp. 206-225

LEACH, EDMUND

- 1993 *Cultura y comunicación*; Siglo XXI editores; Madrid

LE GOFF, JACQUES

1991 *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*; Ediciones Paidós Ibérica, S.A.;  
Barcelona

LEROI-GOURHAN, ANDRÉ

1971 *El gesto y la palabra*; Ediciones de la Biblioteca de la Universidad Central de  
Venezuela; Caracas.

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE

2006 [1962] *El pensamiento Salvaje*; Fondo de Cultura Económica; México, D.F.

2010 [1964] *Mitológicas I. Lo crudo y lo cocido*; Fondo de Cultura Económica; México, D.F.

1976 [1971] *Mitológicas IV. El hombre desnudo*; Siglo XXI Editores; México; D.F.

LINARES EDELMIRA Y ROBERT BYE

2006 “Las plantas ornamentales en la obra de Francisco Hernández el preguntador del  
rey”, *Arqueología Mexicana*; XIII (78); pp. 48-57

LÓPEZ AUSTIN, ALFREDO

1994 *Tamoanchan y Tlalocan*; Fondo de Cultura Económica; México, D. F.

MAGRIÑÁ, LAURA

2002 *Los coras entre 1531 y 1722*; CONACULTA, INAH, Universidad de Guadalajara;  
México, D.F.

MARTÍNEZ, ISABEL

2008 *Los caminos Rarámuri. Persona y cosmos en el noroeste de México*; Tesis de maestría en  
Antropología UNAM-IIA; México, D.F.

MEYER, JEAN

1997 *Breve Historia de Nayarit*; El colegio de México, Fidecomiso Historia de las  
Américas, CONACULTA; México, D.F.

OLAVARRÍA, MARÍA EUGENIA

2003 *Cruces, flores y serpientes*; UAM, Plaza y Valdés; México, D.F.

OLAVARRÍA, MARÍA EUGENIA; CRISTINA AGUILAR Y ÉRICA MERINO

2009 *El cuerpo flor. Etnografía de una noción joeme*; UAM, Porrúa; México, D.F.

ORTEGA, JOSÉ DE

1996 [1754] *Apostólicos afanes de la compañía de Jesús en su provincia de México*, edición facsimilar; CEMCA, INI; México, D.F.

PEIRCE, CHARLES S.

C.P *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce- Electronic Edition*  
[HTTP://EN.BOOKFI.ORG/BOOK/746699](http://en.bookfi.org/book/746699) (fecha de consulta: enero 2014)

1998 *The essential Peirce. Selected Philosophical Writings*, vol2; edited by the Peirce Edition Project; Indiana University Press, Bloomington e Indianapolis.

PREUSS, KONRAD THEODOR

1912 *Die Nayarit-Expedition. Textaufnahmen und Beobachtungen unter mexikanischen Indianern 1. Die Religion der Cora-Indianer in Texten nebst Wörterbuch Cora Deutch*; editorial Teubner; Leipzig

1998 *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras huicholes y mexicanos*; compiladores Jesús Jáuregui y Johannes Neurath; Instituto Nacional Indigenista, Centro francés de estudios mexicanos y centroamericanos, México, D.F.

1998 [1906]a “Observaciones sobre la religión de los Coras” en *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras huicholes y mexicanos*, ; compiladores Jesús Jáuregui y Johannes Neurath; Instituto Nacional Indigenista, Centro francés de estudios mexicanos y centroamericanos, México, D.F.; pp. 105-118

1998 [1906]b “La danza mitote de los indios Coras” en *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras huicholes y mexicanos*, compiladores Jesús Jáuregui y Johannes Neurath; Instituto Nacional Indigenista, Centro francés de estudios mexicanos y centroamericanos, México, D.F.; pp. 119-126

1998 [1906]c “Dos cantos del mitote de la chicharra” en *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras huicholes y mexicanos*, compiladores Jesús Jáuregui y Johannes Neurath; Instituto Nacional Indigenista, Centro francés de estudios

- mexicanos y centroamericanos, México, D.F.; pp. 139-152
- 1998 [1907] “La boda del maíz y otros cuentos huicholes” en *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras huicholes y mexicanos*, compiladores Jesús Jáuregui y Johannes Neurath; Instituto Nacional Indigenista, Centro francés de estudios mexicanos y centroamericanos, México, D.F.; pp. 153-170
- 1998 [1908] “La celebración del Despertar [‘Hisíreame] o Fiesta del Vino entre los Coras” en *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras huicholes y mexicanos*, compiladores Jesús Jáuregui y Johannes Neurath; Instituto Nacional Indigenista, Centro francés de estudios mexicanos y centroamericanos, México, D.F.; pp. 297-316
- 1998 [1911] “El recipiente de sangre sacrificial de los antiguos mexicanos explicado según los planteamientos de los coras” en *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras huicholes y mexicanos*, compiladores Jesús Jáuregui y Johannes Neurath; Instituto Nacional Indigenista, Centro francés de estudios mexicanos y centroamericanos, México, D.F.; pp. 403-420
- 1998 [1913] “El pensamiento mágico de los coras” en *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras huicholes y mexicanos*, compiladores Jesús Jáuregui y Johannes Neurath; Instituto Nacional Indigenista, Centro francés de estudios mexicanos y centroamericanos, México, D.F.; pp. 327-332

RAMÍREZ, MAIRA

- 2008 *El sistema dancístico de los coras*; Tesis de doctorado en ciencias antropológicas, Universidad Autónoma Metropolitana; México, D.F.

REYES, ANTONIO

- 2010 “Cazadores de almas. Las flechas tepehuanas y el arte de la personificación” en Elizabeth Araiza (editora), *Las artes del ritual. Nuevas propuestas para la antropología del arte desde el occidente de México*; El Colegio de Michoacán; Zamora; pp. 267-295

SANTOS-GRANERO; FERNANDO

- 2009 “Introduction. Amerindian Constructional Views of the World” en Fernando Santos-Granero (editor) *The occult life of things*; The University of Arizona Press; Tucson; pp. 1-29

SEVERI; CARLO

2004 *Il percorso e la voce. Un'antropologia della memoria*; Einaudi; Torino

SOLAR, LAURA; LAURA MAGRIÑÁ Y LUORDES GONZALEZ

2011 “Las figurillas de Mazapa y las malinches de los coras”, *Arqueología Mexicana*; Vol. XVIII núm. 108; pp. 66-71

STRATHERN, MARILYN

1988 *The gender of the gift*; University of California Press; Berkeley y Los Angeles

TELLO, O.F.M., ANTONIO

1990 [1653] “En que se trata de la nación cora que cae junto a Acaponeta. De sus ritos y ceremonias y del estado que hoy tiene” *Crónica Miscelánea, Libros segundo cap. VIII* en Thomas Calvo, *Los Albores de un nuevo mundo, siglos XVI y XVII*, Colección de documentos para la historia de Nayarit; Universidad de Guadalajara, Centre d'Études Mexicaines et Centroaméricaines; México, D.F.; pp. 279-282

THOMAS, NICHOLAS

2001 “Introduction” en Christopher Pinney and Nicholas Thomas (editores), *Beyond Aesthetics. Art and the Technologies of Enchantment*; Berg; Oxford y New York; pp. 1-12

TURNER, VICTOR

1980 [1967] *La selva de los símbolos*; Editorial Siglo XXI; Madrid.

VALDOVINOS, MARGARITA

2002 *Los cargos del pueblo de Jesús María (Chuísete'e): una réplica de la cosmovisión cora*; Tesis de licenciatura en antropología; Escuela nacional de Antropología e Historia; México, DF

2008 *Les chants de mitote náyeri. Une pratique discursive au sein de l'action rituelle*; Tesis de doctorado en etnología; Universidad de París X; Francia.

2012a “El arte de tejer el mundo. Espacio e interacción en la trama ritual de un textil

- cora” en Arturo Gutiérrez (editor), *Hilando al norte: nudos, redes, vestidos, textiles*; El Colegio de San Luis y El Colegio de la Frontera Norte; San Luis Potosí; pp. 627-650
- 2012b “La materialidad de la palabra. La labor etnolingüística de Konrad Theodor Preuss en torno a su expedición a México”, *Baelessen-Archiv, Band 60*; pp. 67-86

VIVEIROS DE CASTRO, EDUARDO

- 1998 “Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism”, *The journal of the Royal Anthropological Institute*; 4 (3); pp. 469-488
- 2002 “O nativo relativo”, *Mana*; 8 (1); pp. 113-148
- 2004 “Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation”, *Tipiti* 2(1); pp. 3-22. Consultado en <http://digitalcommons.trinity.edu/tipiti/vol2/iss1/1> (fecha de la consulta 19/08/2010).
- 2010 *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*; Katz Editores; Buenos Aires

WAGNER, ROY

- 1991 “The Fractal Person” en Marilyn Strathern y Maurice Godelier (editores), *Big Man and Great Man: Personifications of Power in Melanesia*; Cambridge University Press; Cambridge; pp.159-173

